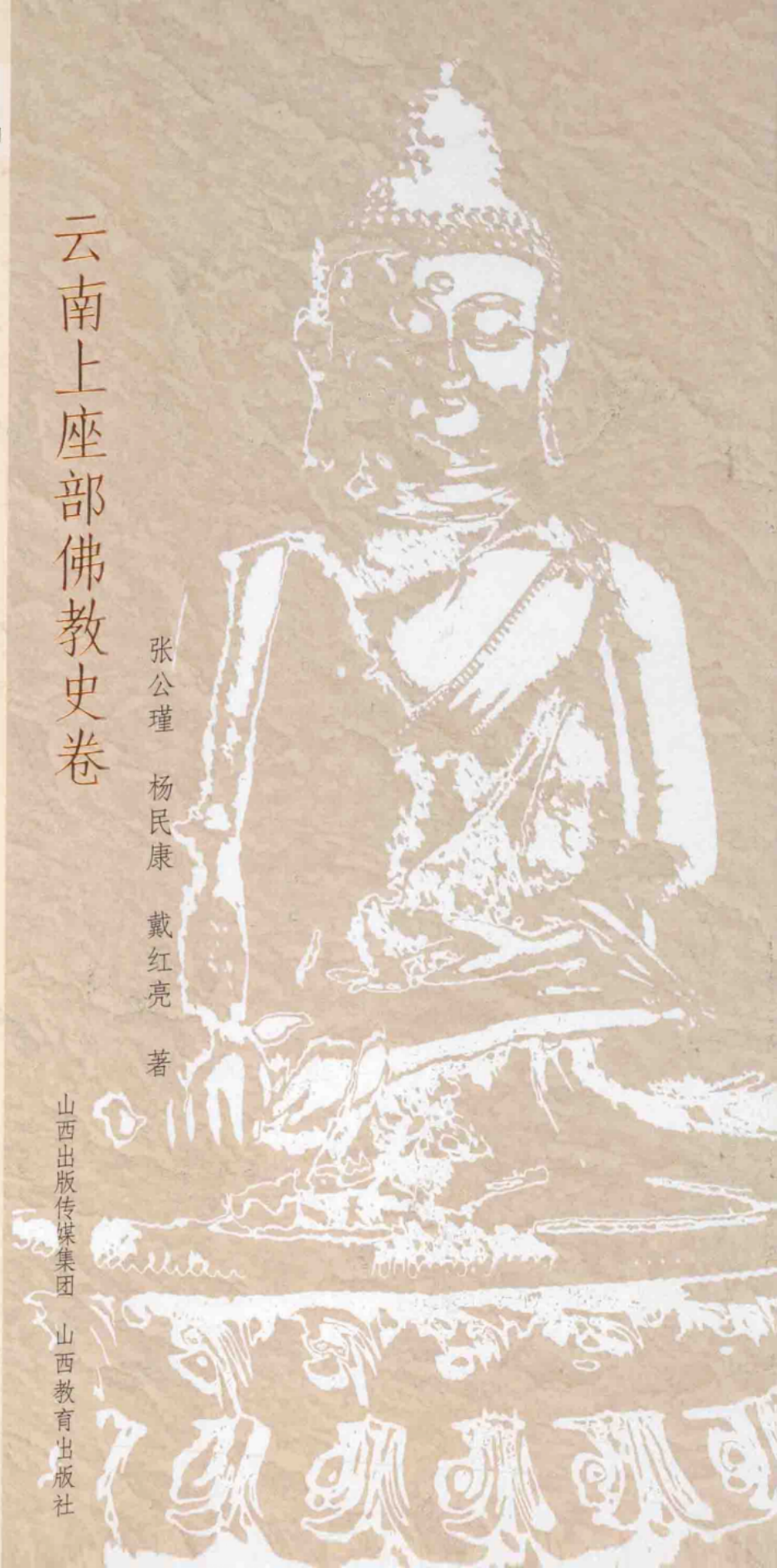
国家出版基金资助项目
“十二五”国家重点图书出版规划项目

中华佛教史

云南上座部佛教史卷

张公瑾　杨民康　戴红亮　著



山西出版传媒集团　山西教育出版社

总主编
季羡林
汤一介



ISBN 978-7-5440-5821-6

定价：66.00元

国家出版基金资助项目
"十二五"国家重点图书出版规划项目

中华佛教史

云南上座部佛教史卷

张公瑾　杨民康　戴红亮　著

总主编
季羡林
汤一介

山西出版传媒集团　山西教育出版社

图书在版编目（CIP）数据

中华佛教史·云南上座部佛教史卷 / 季羡林, 汤一介
主编；张公瑾，杨民康，戴红亮著. -- 太原：
山西教育出版社，2014.5
ISBN 978-7-5440-5821-6

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①季… ②汤… ③张… ④杨… ⑤戴…
Ⅲ. ①佛教史－云南省 Ⅳ. ①B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第092328号

书　　名 / 中华佛教史·云南上座部佛教史卷
作　　者 / 张公瑾　杨民康　戴红亮

出 版 人：荆作栋
总体设计：崔元和
编辑主持：雷俊林　刘立平　杨　文
责任编辑：刘晓露　邓吉忠
复　　审：赵　峰
终　　审：刘立平
装帧设计：薛　菲　李　珍
印装监制：郭　勋　贾永胜
出版发行：山西出版传媒集团·山西教育出版社
（地址：太原市水西门街馒头巷7号　电话：0351-4729801　邮编：030002）
印　　装：北京图文天地制版印刷有限公司
版　　次：2014年5月第1版　2014年5月第1次印刷
开　　本：787×1092　1/16
印　　张：23
字　　数：392千字
印　　数：1—5000册
书　　号：ISBN 978-7-5440-5821-6
定　　价：66.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。电话：010-84488980



《中华佛教史》总序

◎季羡林

此丛书名曰《中华佛教史》，为什么我们不按老规矩，称此书为《中国佛教史》呢？用意其实简单明了，就是想纠正一个偏颇。我们惯于说中国什么史，实际往往就是汉族什么史。现在改用“中华”这个词，意思是不只汉族一家之言，而是全国许多个有佛教信仰的民族大家之言。

谈到中华佛教史，我们必须首先提到汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》，此书取材丰富，分析细致，确是扛鼎之作，已成为不朽的名著。但是，人类社会总是在不停地前进，学术也是日新月异，与时俱进。到了今天，古代西域（今新疆一带）考古发掘随时有新的考古材料出土，比如，吐火罗语就是在新疆发现的，过去任何书上都没有这种语言的记载。所以我们感觉到，现在有必要再写一部书。

在中国古代佛教的著述中，有几种实际上带有佛教史的性质，比如《佛祖历代通载》等。佛教以及其他学科而冠以史之名称（如文学史之类），是晚近才出现的，其中恐怕有一些外来的影响。

近代以来，颇有几种佛教史的著作，这些书为时代所限，各有短长，我在这里不一一加以评论。

我们现在有胆量写这一套中华佛教史，就是为了赶上学术前进的步伐。

总而言之，归纳起来我们这套书有几个特点：第一，就是我们不只说汉族的事情，也介绍我国其他有关的少数民族的情况；第二，我们对古代西域佛教史的发展有比较详细的论述；第三，现在写这部书不仅有学术意义，而且还有现实意义。佛教发源于印度，传入中国后，经过两千多年的

演变，最终已成为中华文化的一部分。在现实生活中，佛教仍然是一个有生命的团体。中国人民不管信佛教与不信佛教的，都必须了解佛教的真相，这会大大地促进社会主义和谐社会的发展。

在另一方面，也有利于世界各国对中国人民精神生活的了解。我们现在所需要的正是中外互相了解，全世界都互相了解。

我是不信任何宗教的，但是，对世界上所有的堂堂正正的宗教，我都有真挚的敬意。因为这些宗教，不管它的教义是什么，也不管它是如何发展起来的，这些宗教总是教人们做好事，不做恶事，它们在道德上都有一些好的作用。因此，现代世界上，宗教的存在有它的必要性。专就佛教与中国而论，佛教的原生地印度和尼泊尔，现在佛教已经几乎绝迹，但在我们中国，佛教得到了很大的发展。原因是中华民族几千年来，大度包容。中华民族文化之所以达到今天这样如火如荼的程度，就是因为我们民族有这种特点。从当前世界来看，我们最近提出了和谐世界的概念，这就希望全世界各个国家各个民族之间互相了解，互相促进，共同达到人类社会更高的层次。

所以，我们研究佛教写佛教史，不但有其学术意义，还有更深刻的现实意义。

《中华佛教史》

总主编

季羡林

汤一介

《汉魏两晋南北朝佛教史卷》 张雪松

《隋唐五代佛教史卷》 洪修平 等

《宋元明清佛教史卷》 魏道儒

《近代佛教史卷》 麻天祥

《佛教文学卷》 孙昌武

《佛教美术卷》 金维诺

《西藏佛教史卷》 王尧

《云南上座部佛教史卷》 张公瑾 杨民康 戴红亮

《中韩佛教交流史卷》 魏常海

《中国佛教东传日本史卷》 杨曾文

《佛教史论集》 季羡林



目 录

绪 论 …… 1

第一章 佛教的起源与传播 …… 8

第一节 原始佛教与部派佛教 …… 8

第二节 巴利文佛典 …… 12

第三节 南传佛教在东南亚的传播 …… 15

第二章 南传上座部佛教传入中国云南 …… 21

第一节 佛教传入前后的傣族社会 …… 21

第二节 傣族社会的原始宗教 …… 29

第三节 南传上座部佛教传入云南傣族地区 …… 36

第四节 佛教与原始宗教的斗争和融合 …… 45

第三章 南传上座部佛教在云南的发展 …… 51

第一节 宋元明时期南传佛教在西双版纳的传播与发展 …… 51

第二节 宋元明时期南传佛教在德宏的传播和发展 …… 55

第三节 元明时期南传佛教在耿马、沧源等地的传播和发展 …… 62

第四节　清代南传佛教在云南少数民族地区的传播和发展 …… 66

第四章　近现代南传上座部佛教在云南的传播 …… 74
第一节　信奉南传上座部佛教各民族的社会与文化特征 …… 74
第二节　近现代南传佛教的分布与变异 …… 78
第三节　云南南传佛教的教派分布与流传情况 …… 82

第五章　戒律、仪式、体制和供养习俗 …… 93
第一节　南传佛教的教规和戒律 …… 93
第二节　南传佛教佛事法会仪式及其分类 …… 96
第三节　寺院组织系统及升职仪式 …… 101
第四节　南传佛教僧侣的日常生活 …… 113
第五节　供养习俗和供养仪式 …… 122

第六章　节庆法会仪式和民俗 …… 134
第一节　安居节佛事法会 …… 134
第二节　当代泼水节佛事法会 …… 159

第七章　傣文的南传佛教经典 …… 182
第一节　傣族的文字及其源流 …… 182
第二节　傣文佛典的规模与特点 …… 191
第三节　傣文佛教经典的语言 …… 196

第八章　南传佛教与傣族的天文历法 …… 213
第一节　傣族天文历法的两个来源 …… 213
第二节　傣历纪月、纪日和纪时的方法 …… 219
第三节　傣历纪元纪时法的运用 …… 221
第四节　傣历年长度计算的古印度渊源 …… 224
第五节　纪元纪时法之起用年代问题 …… 228
第六节　从傣泰月份名称看文化影响 …… 230
第七节　德宏干崖地区的傣历 …… 233

第九章　南传佛教与傣族教育 …… 238
第一节　佛寺即学校 …… 238
第二节　傣族社会文化的圣殿和知识分子的摇篮 …… 244
第三节　佛寺教育与现代教育的调适 …… 248

第十章　南传佛教与傣族文学 …… 254
第一节　傣族文学的类型 …… 254
第二节　南传佛教对傣族文学的影响 …… 256
第三节　“五大诗王”和《召树屯》 …… 263

第十一章　傣族佛教建筑及装饰艺术 …… 274
第一节　佛教建筑类型及其艺术风格 …… 274
第二节　傣族佛教建筑的装饰艺术 …… 286

第十二章　南传佛教与傣族音乐 …… 292
第一节　中国与东南亚的音乐文化交流 …… 292
第二节　傣族及附近民族南传佛教音乐的特征 …… 301

第十三章　现代生活中的南传佛教 …… 328
第一节　20 世纪 50 年代以来的南传佛教 …… 328
第二节　云南南传佛教对内对外的交流与发展 …… 337
第三节　中国南传佛教文化研究现状 …… 343

参考文献 …… 354

后　记 …… 358

《中华佛教史》后记/汤一介 …… 359

绪　论

一

上座部佛教也称南传佛教，俗称小乘佛教，是我国佛教三大教派之一，与汉传佛教、藏传佛教相比，这是一个在我国流传地域小、信仰人口少、史料记载少，也是以往研究最少的教派。但是，它保留着最多的早期佛教经典，在传播地区有着最普遍的信众，与当地群众的生产、生活有着最密切的联系，在与我国毗邻的东南亚等地有广泛的传播地区，是一个有国际影响力和重要研究价值的教派。

南传佛教在我国的传播主要限于云南省傣族、布朗族、德昂族、阿昌族和部分佤族地区。这些民族的宗教信仰历史上记载很少，地方史书和各种游记对其也都只有零星的记述，明代以前的汉文史书如《汉书》《后汉书》《华阳国志》《蛮书》以至《元史》中，都未曾有过这些民族信仰佛教的记载，唐代的《蛮书》及明代有关傣族的主要史书《百夷传》，才有关于傣族历史的较多记载，但一直到清代，这些历史记载绝大部分是有关军事、政治和风土方面的内容，宗教资料依然非常少。直至民国时，在不少民族学家和语言学家的调查资料中，才有较多有关傣族宗教的记叙，其中较系统、全面的著作有陶云逵的《车里摆夷之生命环》、江应樑的《摆夷的生活文化》、田汝康的《芒市边民的摆》、李拂一的《车里》等。这些资料为我们提供了民国时期南传佛教的珍贵史料，而真正对我国南传佛教进行较为细致的调查，还是新中国建立之后的事。20 世纪 50 年代初中央访问团的调查和 1958 年到

1960 年间的社会历史大调查，特别是上世纪 80 年代以后对我国南传佛教的专题调查，都积累了不少我国少数民族中的南传佛教资料。这些调查情况的记录首先见之于上世纪五六十年代少数民族社会历史大调查积累的资料，这些资料后来编印了数十本《中国少数民族社会历史调查》，其中单是《傣族社会历史调查》就有近 20 本，布朗族、阿昌族、德昂族、佤族也各有三五本不等。到了 70 年代后期，北京有关单位和云南省、地区、州、县再次将少数民族调查工作继续下去，从而又积累了大批材料。在这些资料的基础上，经过作者们的努力，一批有分量的调查、研究著作出版了，如颜思久等的《云南宗教概况》（1991），张建章的《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》(1992)，刘岩的《南传佛教与傣族文化》（1993），王松、王思宁的《傣族佛教与傣族文化》（1998），杨学政主编的《云南宗教史》(1999)，王海涛的《云南佛教史》（2001），张公瑾、王锋的《傣族宗教与文化》(2002)，杨民康的《贝叶礼赞：傣族南传佛教节庆仪式音乐研究》（2003）等。至于研究论文则散见于各种杂志和论文集中，数量也相当可观。这些著作和论文为我们写作本卷《云南上座部佛教史》从观点到材料都提供了可贵的参考资料。

南传佛教传入我国云南地区，是南传佛教传播史上的一个重要阶段。佛教发源于印度，南传到斯里兰卡，又传播到柬埔寨、缅甸、泰国、老挝等国，最后从缅甸和泰国传入我国云南省。这是南传佛教传播史上的最后阶段，它扩大了南传佛教的传播范围，产生了南传佛教的一些新的教派、教规、经典和活动方式，为南传佛教注入了新的活力。而南传佛教的这一片新的领地，国际学术界一直知之甚少，如专注南传佛教研究的华人宗教学者净海法师所著的《南传佛教史》，主要是讲述南传佛教在斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝的传播情况，对国内少数民族中南传佛教的传播则未曾涉及。其实，南传佛教传入我国境内的这一支极富活力，影响深远，内容丰富，是南传佛教史上一个重要的历史发展阶段。如果不讲我国傣、布朗、德昂、阿昌、佤等民族的佛教信仰情况，南传佛教史就是不完整的。我们现在提供在读者面前的这部中国南传佛教史正好弥补了这方面的不足，完成了南传佛教史这一最后篇章。

由于我国南传佛教的文献资料缺乏，本卷《云南上座部佛教史》不能像本套书中别的图书那样大量地引经据典，我们除了尽量利用有限的历史资料外，主要是借助新中国成立后的调查资料。好在改革开放三十多年来，我国在本民族历史文献资料的整理研究方面已经取得了很大的进展，使我们有可能在这方面尝试一些三十年

前无法设想的事。我们竭力从本民族残缺不全的文献资料中寻找历史的线索，从现代的调查资料中追溯历史，这也是本卷努力完成的工作。应该说，这是本卷的不足之处，也是本卷的特点，甚至还是本卷的优点。我们从大量活生生的材料中展示南传佛教的深度和活力，把人的活动推到历史的前沿，促进宗教信仰与现代生活的接轨——这也是宗教研究者的历史使命。

二

傣族、布朗族等民族的宗教信仰基本上包括两个方面：一方面是从原始社会延续下来的多神崇拜，虽然其在历史的发展过程中已被打上阶级社会的烙印，但依旧保持着原始宗教的显著特点；另一方面是南传佛教，这是外来的宗教，但已发展成为全民的信仰。这两个方面有过激烈的斗争，但最后还是在相互影响、相互渗透中并存下来，形成了这些民族信仰二元化的特点。在这些民族中，傣族的佛教信仰最普遍，中国南传佛教经典也都是用傣文书写的。布朗族等民族的佛教也都是通过傣族传入本民族地区的。他们大多数人都懂得傣语，他们的僧侣吟诵的也是傣文经典。因此，我国信奉南传佛教的民族最有代表性的就是傣族。

在现代傣族的宗教信仰中，南传佛教比之原始宗教规模更大、影响更深，与人们的日常生活乃至政治活动关系都很密切。

对南传佛教在什么时代传入我国傣族地区的问题，学术界有种种不同的认识。早的说法竟早到公元之前，晚的说法则晚到公元十五六世纪。比较可信的说法是：公元5世纪开始有佛教徒在西双版纳地区活动，6世纪是艰苦的经营期，7世纪到8世纪佛教在傣族部分地区扎根和发展。这个时期的南传上座部佛教主要是从斯里兰卡经泰国清迈和缅甸景栋传入西双版纳的，这一时期正是傣族社会经历着巨大发展的重要历史时期。这种历史的飞跃是吸引外来影响的内在因素，而外来影响也是促进内部变化的重要条件。因此，从傣族社会的发展情况来看，确定小乘佛教在这个时期传入傣族地区，也是比较合理的。当然，傣族人民分布在云南广阔的地区，各地的情况是不平衡的。最早佛教传入的地区主要是在西双版纳一带；德宏一带佛教传入的时间要晚一些，大概是在缅甸蒲甘王朝国王阿奴律陀定佛教为国教之后逐渐传入的，不过最晚也不会晚于14世纪。《百夷传》一方面说明当时滇西傣族“大事作缅书”，但又称其“俗不祀先奉佛，亦无僧道”，有人曾据此认为德宏一带当时

还没有佛教。其实这里所说的“缅书”实即傣文，傣文是佛教传入后依据巴利文组合原理创制的，有傣文必已奉佛斋僧。只是佛教也像创制不久的文字一样，只在小范围内传播，未形成后来的气势而已。至于耿马、孟连、临沧等地区以及南传佛教中不同支派之传入先后，则情况各不相同。在内地新平、元江的一些傣族村落，也有从未信仰小乘佛教而与当地的汉族、彝族人民一起信奉观世音、关帝（关公）或基督教的民众，但南传佛教从中唐开始在西双版纳等地扩大传播并逐渐成为傣族的普遍信仰，则是带有普遍性的现象。

南传佛教强调佛法与王法的统一，即宗教教义符合统治阶级政治统治的需要，因此，很容易受到统治者的扶持。在西双版纳，第一代召片领（宣慰使）[①] 叭真已获得了“至尊佛主”之称，召片领及其议事庭也借宗教之助推行其政策法令。他们多在宗教节日决定重要的政治措施或任免下属官员，以提高其政策和法令的权威。佛教寺院授予封建统治者以高级僧侣的尊称，而高级僧侣晋升时又要获得召片领或召勐（土司）的赐封或认可。这种互相支持、互相利用的关系，使佛教首先在统治阶级中站住了脚，然后又借统治阶级之力在全民之中推广。因此，小乘佛教在各地都有一个自上而下的传播过程，而傣族农村自给自足的自然经济和古老的农村公社制度，又与佛教的原始教义相适应，因而使南传佛教成为在全民族中占绝对优势的信仰。佛教传入傣族地区以后实现了两个变化：一是傣族佛教化，二是佛教傣族化。即傣族接受了佛教因而从意识形态到日常生活都受到了佛教的影响，而佛教传入傣族地区以后也相应地改变了自己的一些特点。这大概是一般宗教传播中的共同规律。

南传佛教在傣族地区广泛传播并为傣族人民普遍接受之后，其佛教的教义和戒律，与原始的上座部比较起来，在许多细节上已有变化，但在主要方面仍继承了早期佛教的基本宗旨和教理。傣族佛教只奉释迦牟尼为教主，不相信其他菩萨。在教义上虽承认人空、色空、我空，认为人的生老病死都是苦，但不同于大乘的四大皆空，而认为人空法有，认为释迦牟尼所说的法，是实在的。他们不像大乘佛教那样以成佛为目的，而以在现世证阿罗汉果为理想的最高果位，因此，提倡积德行善，谋求自我解脱，以达到极乐世界。至于在戒律方面，这是佛教在傣族地区广泛传播的组织保证，虽然在流传过程中已有很多变异，但佛教就是依靠戒律拥有了全民的

①“召片领”产生于封建领主政权建立之初。明洪武年间，设车里军民宣慰司，召片领受封为宣慰使。

拥戴。实现佛教宣扬的消极遁世和修来世的思想以及没完没了的佛事活动，消耗了傣族人民无限的精力和无数的财富，削弱了人民的创造性和反抗精神，延缓了傣族社会的发展，是一种历史的堕力，但佛教在传播和发展的整个过程中也曾为傣族的发展起过积极作用。首先，在唐宋之际，它是新生的封建领主阶级统一社会思想的一种精神武器。原始的多神崇拜，适合于许多部落并存的分散状态，而佛教的传播则促成了领主阶级在各个局部区域建立统一的封建政权，有利于社会的进步。其次，佛教带来了文字、天文历法和印度的古老文明，使傣族文化有了划时代的发展，而佛教的僧侣制度又使文化教育的受众面在一定范围内得到扩大。此外，佛教建筑和佛教艺术是傣族人民精心创造的成果，至今仍是宝贵的艺术珍品。第三，佛教与统治阶级的政治要求相结合，在一千多年间束缚了广大人民，但另一方面，它对统治阶级的压迫行为也是一种精神的约束。封建统治者并不是无神论者，他们同样害怕来世的惩罚。在阶级矛盾尖锐的时候，统治阶级利用宗教软化人民的斗志，不过人民群众也常常以宗教为号召力量对压迫者进行反抗。小乘佛教在傣族历史上的作用就是如此错综复杂、扑朔迷离。如今我们只有依据调查资料，认真地分析南传佛教在民族地区的影响和表现，才能对其历史作用给出客观的评价。

三

南传佛教在中国少数民族中传播的特点一是注重戒律和仪式，二是注重经典的通俗化。南传佛教三藏经的排序本应是律、经、论，但傣文大藏经的顺序是经、律、论，而在宗教实践中依然是戒律和仪式在先。傣族人生来就是佛教徒，到了六七岁就开始当和尚，然后依序当大和尚、佛爷，还俗，一生中会参加无数次宗教活动。这些活动造就了大量虔诚的佛教徒。这些佛教徒中的绝大多数是靠佛经中的本生经故事来接受佛教教义的，深究教义者则只占其中的少数。因此，佛教经典的通俗化就成了傣族等民族高僧的首要任务。佛教经典的通俗化首先是传播本生经故事；其次是编写通俗性教本，如《佛主的故事》；第三是把佛经内容改写成人们喜闻乐见的长篇叙事诗，在民间广泛演唱，如《白乌鸦》《四棵缅桂》；第四是精选部分经典段落，只需背诵，不必理解，如《十五诵经》等。通过这些方式，佛教以不容置辩的权威统摄了广大信众，赢得了人们的信仰和崇拜。统观佛教在傣族等民族中的传播历史，可以说首先是组织、纪律在起作用；其次是思想教化在发挥作

用，这之后佛教在该民族地区成为全民性的信仰。

四

宗教在人类历史上曾经表现为伟大的力量，多少人间奇迹，包括建筑、绘画、仪式、经典等等都是人们为之奉献的成果。南传佛教在傣族地区传播后，逐渐成为当地精神思想领域的主宰力量，于是，后人就把傣族文化称之为贝叶文化。贝叶原来是书写佛教经典的一种材料，由于贝叶写经的特殊性，人们喜欢用它来称呼全部的傣族文化。2010 年出版的《中国贝叶经全集》就不仅包括佛教经典，还包括大量民俗著作。傣族是一个有着丰富文化遗产的民族，由于佛教思想的主宰作用，用贝叶文化来称呼傣族文化是合适的。

贝叶文化是傣族文化的象征。傣族文化从物质生产、日常生活到精神文明的顶峰，是一种宝塔式的结构。这座宝塔的塔基是傣族地区相对发达的水稻耕种农业，这是傣族物质生活的基础。宝塔的塔座是长期保存的农村公社制度，农村公社制度使村社成员之间有着较为和谐的人际关系。相对自由的婚姻制度以及建立在此基础上的小家庭制度，使傣族人的个性得到比较自由的发展，从而造就了当地田园牧歌式的生活环境，进而使傣族成为一个诗的民族，一个有着发达的天文历法、农业技术和医药环保传统的民族，这是傣族文化的塔身。原始宗教把村社组织内部紧密地联系在一起，南传佛教使全民族有了共同的信仰，同时扩大了群众的文化教育面，使傣族文化以前所未有的速度和规模高攀哲学和人文精神的顶峰，这就是傣族文化的塔尖。这一切构成了傣族文化的宝塔式结构。由于封建领主制和村社制度的封闭性，傣族社会长期以渐变的方式缓慢地进步，傣族文化也就采取逐渐吸收、不停积累的方式日渐发展。这种文化结构内容广泛，几乎涉及一切文化领域，每一领域又兼蓄内外古今于一体，内容非常丰富，它们集中体现在浩如烟海的贝叶经中。

佛家有言：一花一世界。它的原意是指物质的差异性和世界的多样性。我们也可以仿照这种说法道：一叶一世界。即从一张贝叶中可以看到一幅傣族文化的图景。它轻盈、坚韧、自然、清雅，完美地反映出了傣族文化的精神和气质。

云南边疆是迷人的地方，傣族人民拥有丰富的文化底蕴和深厚的人文精神。傣族人民将带着历史的荣光走向现代化，将现代的科学技术和传统的人文精神一起镶嵌在宝塔的塔尖上。现代科技是提高生产力、改善物质生活的手段，人文精神是传

统文化的结晶。现代科技未必能丰富人的精神世界，只有弘扬贝叶文化中的人文精神才能使现代科技找到精神的着陆点。小农经济的物质基础已一去不复返，田园牧歌式的生活韵味将是现代人永恒的追求。回顾南传佛教在傣族等民族中发展的历史，将有利于弘扬傣族传统的人文精神，促进传统宗教与现代生活的协调，促进社会生活的现代化。

第一章

佛教的起源与传播

第一节　原始佛教与部派佛教

佛教创立于公元前6世纪至公元前5世纪，那是世界文明的黎明时期，是世界文化史上一个至关重要的历史时期，世界上几个主要文明发源地都出现了一批具有代表性的人物，用恩格斯评价欧洲文艺复兴的话来说，那是一个“产生巨人的时代”。就在那个时期，在希腊出现了泰勒斯、毕达哥拉斯和赫拉克利特等对后世有着深远影响的哲学家；在波斯有查拉图斯特拉，他就是尼采著作《查拉图斯特拉如是说》中的那位哲学家；在中国有孔子和老子；在印度有悉达多·乔达摩。以上这些人把人类早期文明的历史推到了辉煌鼎盛的时代。悉达多·乔达摩就是佛教徒所尊称的释迦族的圣人——释迦牟尼。他所创立的佛教，延续至今2500多年，成为世界三大宗教之一，对人类的思想、文化和社会生活都产生了巨大的影响。

南传佛教也叫南传上座部佛教，是佛教的一个派别。佛教分北传和南传，北传又分显宗和密宗。北传又叫大乘，南传又叫小乘。

从佛教创立到公元前4世纪中叶的100多年时间里，释迦牟尼的弟子们传承佛陀的教说，基本上保持着释迦牟尼生前所宣传的教义，这是原始佛教时期；从公元前4世纪中叶到公元1世纪中叶，在这500年期间，僧众们在理解佛陀的戒律和教义时产生了很大的分歧，分裂为许多教团，先是分化为上座、大众二部，后来又分

化成十八部或二十部，这就是部派佛教时期。

在公元1世纪到2世纪之间，出现了一批提倡普度众生的佛教徒，他们认为当时的佛教只强调自己解脱现实的烦恼，只求自己到达彼岸的涅槃境界，这只是为自己着想，只是为求得自我解脱，所以这只是小车子，是只能渡自己的小乘。而他们提倡普度众生，让大家都能够过渡到涅槃的彼岸，这是大车子，是大乘。这样，佛教就分成了小乘和大乘两大派。小乘即指原始佛教和部派佛教，原来用来比喻佛教教义的褊狭，是带有贬义性质的，后来大家互相称呼习惯了，小乘佛教作为一个宗教支系的名称，原来的贬义也就无所谓了，小乘佛教自己也这样自称了。

部派佛教时期最先分裂出来的是上座和大众两部。据南传的说法分裂是由于对僧团的某些行为、习惯是否违背戒律这一问题引起的，但北传的说法是由于对修行理论的某些问题看法不同引起的，分歧的焦点是关于原始佛教的最高果位阿罗汉是否完美无缺的问题，即佛教史上的所谓“大天五事”。我们从教义的一般意义来看，上座部和大众部主要是在如何认识和解释佛陀的教法问题上，分歧较为明显。上座部对佛陀的教法主张“分别说”，认为对于佛所说和对佛说的解释要区别对待；大众部则主张“一说”，认为两者同样要肯定对待。正由于有这种差别，上座部就被称为“分别说部”，大众部则被称为“一说部”。这两个部派后来继续分化，各部派的名称和产生的次第，南传和北传的说法也不一致。据斯里兰卡早期佛教编年史《岛史》和《大史》的说法，上座部分化为犊子部和化地部。犊子部又分化为法上、贤胄、正量、密林山四部；化地部又分化为说一切有和法藏二部，说一切有部又分化出饮光部，饮光部再分化出说转、说经二部。大众部也继续分化为鸡胤、一说二部。鸡胤又分出多闻、说假二部，后又分出制多部。但另据斯里兰卡《菩提史》的说法，大众部先分出雪山部，再分出王山、西山住、东山住、义成四部，合称“案达罗派”。另外还有西王山部，共为六部。后来斯里兰卡还有分别说（即南方上座部）、北道、大空、说空性、说因等部。虽然这些分部情况各有出入，但当时有十八部或二十部基本上是可信的。部派分裂的原因，主要是由于佛教在佛灭后的几百年间传布范围越来越广，当时的天竺社会又是四分五裂的，各地僧徒由于各自的社会情况和生活习惯不同，因而对戒律和教理产生不同的认识和解释，当时又没有任何一种政治或宗教上的权威力量把他们的认识统一起来，因此产生教外有教、教内有派的百家争鸣局面，也是很自然的。可以说，部派的不断分裂是政治不统一的状况在宗教意识上的反映。

当时各个部派在教理上争论最大的问题，主要是以下几点：一、佛陀与其弟子声闻要不要区别对待？二、已经达到精神清净境界的阿罗汉，是否可能退转到世俗缠缚中去？三、除了净和染两种心法之外，是否还有第三种非净非染的中性心法？四、补特迦罗（人我）是否指真正的实体？五、一切法是否于过去、现在、未来都存在？此外，还有一些争论不休的问题。各个部派在这些问题上并非都有自己的独特见解，他们在教理的系统性上也是极不平衡的。在这些部派之间，有的在某些教理上是尖锐对立的，有的则仅因对一偈一颂解释的不同而产生分歧，因此，并不是各个部派都有自己系统的教义和完整的典籍。

这些部派在教义上较有系统的，只有说一切有部、大众部、犊子—正量部、经部、上应部等几部。其中大众部的学说与大乘较接近，其他各部则不同程度地与大乘互有影响，它们在发展的过程中自身也屡有变易。

说一切有部简称“有部”，大概形成于公元前3世纪中期到公元前2世纪初不到100年期间。到公元1世纪时，迦多衍尼子作《发智论》，是有部早期具有代表性的著作。公元2世纪迦尼色迦王朝时，迦多衍尼子的徒众编出《阿毗达磨大毗婆沙论》。到公元四五世纪世亲作《阿毗达磨俱舍论》，有部教义逐渐完备起来。

有部主张以论藏为本位，以经藏为后据，其教义从否认人我出发，承认过去、现在、未来三世皆有实体，主张三世诸法各别实有和法体恒存。有部还认为现象界诸法是因缘感生之结果，要得到解脱必须断因缘，即舍弃一切业因和惑缘，分离色心诸法之结合，为此必须修圣道，于是又提倡见道、修道、无为道等修道方法，以到达涅槃境界。由于承认一切法有和三世恒有，因此其得“说一切有部”之名。

大众部与有部相反，以经藏为主。这一派认为过去诸法体用已灭，未来诸法体用未生，都无实体，唯现在诸法借因缘而生灭，刹那体用尚在，故为实有。此部与大乘教义较为接近，在大乘学说流行之后，渐渐不为人们所注意了。

犊子部崇《九分毗昙》和《舍利弗毗昙》，主张“人我”（补特迦罗）为实有，其学说与有部分歧不多。因为此我常住不变，故能知心知色，遍知自在。他们把补特迦罗看成是贯通三世之实体，是轮回业报、解脱得果之主体，因此是实在的东西。犊子部与大乘学说关系也较密切，有的大乘学者还为犊子部论作注。

正量部是从犊子部发展出来的，后来成为小乘四大宗之一。正量部仍以《舍利弗毗昙》为宗，但同时也重视经藏。正量部一方面补充、发挥犊子部的有我说，同时进一步发挥业力不空的理论，这和大乘的阿赖耶识说有近似之处。正量部曾大破

大乘瑜伽系关于所缘缘的说法，双方有过激烈而持久的争论。

经部虽然起源较早，但差不多与正量部在同一时期成为一个新兴的部派。经部的前驱是譬喻师，故又称“喻部”，其创始人一般认为是鸠摩罗多（童受），后来有代表性的学者是室利罗多（胜受）。经部是从有部发展出来的，差别是有部重论，经部重经。经部以《法句经》为要典，反对有部的三世恒存说，立色心互持说，认为在色法中四大实有，心法中心是实有，而色与心不是单独存在的，它们互相抱合而成为种子，此种子辗转不灭，名为一味蕴。而且色中有心种，心中有色种，二法又互为种子，因此是色心互持。室利罗多所创立之随界说与细意识说，是色心互持说之发挥。经部认为一味蕴在生死轮回中永无间断，一切法的潜伏功能从元始以来就存在。

经部学说与大乘关系十分密切，从有部重论到经部重经，也都受了大乘思想的影响。

上座部最初在教团分裂时代表保守的一派。后来的化地部和法藏部一般被看成是上座部在印度本土的代表。在印度北部雪山地区流行的雪山部，也可看成是上座的一部。

上座部以十二处为重点来解释宇宙现象，把法处的内容概括为 52 种。但此部所讲的法处，并非客观存在，而是与心相连，以心为前提而存在的。他们否认过去、未来实在，只承认现在这一刹那是实在的，而且这种实在必须是心所能感知的。

关于解脱的问题，上座部也以心之解脱为解脱，认为客尘烦恼对心的影响只是离染得，因此，只要去掉客尘，恢复本性，就可以得到解脱。其方法与原始佛教一样，就是见道和修道。见道是明白四谛的道理，即所谓现观四谛，修道就是修行。上座部特别重视禅定的修行方法。在讲解三解脱门中空解脱门的禅定方法时，提出“法无我”的理论，这一点又是与大乘相通的。

公元 5 世纪之后，上座部的基本势力在斯里兰卡。斯里兰卡和东南亚各国的南传佛教虽不完全是上座部学说的正宗，但比较而言，还是较多地保持有上座系统的规模，其典籍也较完备，故常被视为根本上座一类。

第二节　巴利文佛典

佛教早期传授佛经的方法是口授。大概在佛教第三次结集的时候（约公元前249年）才开始用文字记载，到公元前1世纪以后才正式形成用文字书写的佛教经典。由于释迦牟尼反对使用梵文而主张用比丘自己所说的语言来传授佛教教义，所以，最初形成的佛教经典不是用梵文书写的，而最可能是用佛陀自己所说的印度东部的摩揭陀语来书写的。根据季羡林先生的意见，这种摩揭陀语也不是纯粹的摩揭陀语。由于第三次结集离释迦牟尼涅槃已有200多年，当时佛教传播的范围已经很广，这种书面文字所代表的肯定不是纯粹的摩揭陀语，而已经发生了一定程度的变异，“所以，德国学者H. Luders把这种原始佛典所用的语言称为古代半摩揭陀语”①。后来，在第三次结集之后，阿育王之子摩哂陀据说是带了巴利文的经典到当时的狮子国即斯里兰卡传播上座部佛教。当时摩哂陀长老带到斯里兰卡的佛经到底是口头传承的，还是已有文字记录，这一点史籍上没有记载。但到斯里兰卡后，当时的天爱帝沙国王倡导佛教，国人将佛教经典刻在赤铜牒上，这一时期写的文字应该是僧伽罗文。这之后才有公元5世纪上半叶佛音（又译“觉音”）长老定居斯里兰卡，并把上座部佛教三藏的僧伽罗文的注释改写成巴利文，且详加疏解的事。自此之后，南传佛教经典所使用的文字就以巴利文经典为代表了。所以说南传佛教的经典是巴利文经典。

巴利文是世界文字史上极为特殊的现象。这是一种“有音无字”的文字。它按照巴利语的音韵系统，有自己规定数目的声母、规定数目的韵母和拼写规则，但就是没有自己专用的文字形体。所有信奉南传佛教的国家和地区，都用自己当地的文字去记录巴利语经典，所以有僧伽罗文的巴利语经典、缅文的巴利语经典、泰文的巴利语经典、傣文的巴利语经典，在印度则有使用天城体梵文记录的巴利语经典，以及现在使用较普遍的用拉丁字母记录的巴利语经典，可就是没有巴利文的巴利语经典。各个民族都用自己的文字去拼写巴利文经典，形成了巴利文系统，遍及相连的好几个国家。这个系统的文字之间相互有关联，有可以互相转写的规则。这一系

①季羡林：《印度古代语言论集》，第405页，中国社会科学出版社，1982年。

统的文字都来源于印度的婆罗米字母，它们有不同于汉文和西方文字的特点。西方文字是拼音的线性排列，汉文是方块字的组合。而婆罗米字母系统的文字则是拼音的，却又不是线性排列的，组合关系非常微妙。泰文、傣文，都是依同样的巴利文系统原理组合的。它们都是巴利文系统的文字。

巴利文系统的经典因为是直接从原始佛教继承下来的，所以保留了佛经当中比较古老的面貌。佛教的经典是《三藏经》，或叫《大藏经》。《南传大藏经》包括律藏、经藏、论藏，还有一部分藏外典籍。律、经、论和藏外这四个部分，构成了《南传大藏经》的内容，它的经典之多，浩如烟海。

律藏梵文为 Vinaya－pitaka，又译“毗奈耶藏”等，是指释迦牟尼制定的各种戒律，包括经分别、犍度部和附随篇三部分。经分别部又分比丘戒和比丘尼戒。比丘戒含波罗夷法四、僧残法十三、不定法二、舍堕法三十、波逸提法九十二、提舍尼法四、众学法七十五、灭诤法七；比丘尼戒含波罗夷法四、僧残法十、舍堕法三十、波逸提法九十六、提舍尼法八、众学法七十五、灭诤法七。犍度部分大品和小品。大品含大犍度、布萨犍度、入雨安居犍度、自恣犍度、皮革犍度、药犍度、迦绨那衣犍度、衣犍度、瞻波犍度、拘睒弥犍度等十犍度；小品含羯磨犍度、别住犍度、集犍度、灭诤犍度、小事犍度、卧坐具犍度、破僧犍度、仪法犍度、遮说戒犍度、比丘尼犍度、五百结集犍度、七百结集犍度等十二犍度。附随篇是对戒条的解释，共十九章，包括大分别、比丘尼分别、等起之摄颂、无闲省略与灭诤分别、问犍度章、增一法、迦陀果、诤事分解、别的迦陀集、呵责品、小诤、大诤、迦绨那衣分解、优婆离间五法、等起、第二迦陀集、发汗偈、五品布萨初解答章与制戒之义利论。

经藏梵文为 Sutra－pitaka，又译“修多罗藏”等，指由释迦牟尼弟子结集的有关佛的教言。包括长部、中部、相应部、增支部、小部五个部分。长部分戒蕴品、大品、波梨品 3 品，共收经 34 部，其中 30 部与汉译《长阿含经》相当；中部分为 3 篇 15 品，收经 152 部，其中 98 部与汉译《中阿含经》大体相同；相应部分 5 品 56 相应 203 品，共收经 2 863 部（有说 2 875 部或 2 858 部），按经的内容分为偈、因缘、蕴、处等，与汉译《杂阿含经》相当的有 883 经；增支部按法数渐增顺序编为 11 集 171 品，收经 2 198 部（有说 2 308 部或 2 203 部），其中 136 部与汉译《增一阿含经》相当；小部共收经 15 部，即《小诵经》《法句经》《自说经》《如是语经》《经集》《天宫事经》《饿鬼事经》《长老偈》《长老尼偈》《本生经》《义释

经》《无碍辨道经》《譬喻经》《佛史经》《若用藏》。其中《本生经》收经547部。

论藏梵文为Abhidharma－pitaka，又译“阿毗达磨藏”等，指释迦牟尼和后代佛教学者阐明佛教义理的著作，包括法聚论、分别论、界论、双论、发趣论、人施设论、论事论七个部分。法聚论又称法集论，是南传上座部佛学的根本七论之一。论中先举出属于善法、不善法、无记三大类的122门论之本母以及属于漏、无漏两大类之下的42门经本母，接着又分出心生起品、色品、总说品、义释品四品。论中解释了诸法及经藏中的术语，中心内容是解释有关禅定心理问题以及心所引起的相应变化等，对心的善恶性质、地位进行了分析，归纳出了89种范畴和“十二心”，再把“十二心”概括为九类，称为“九心论”，并从心与境的关系论证心的不同作用。分别论共分十八品，论述五蕴、十二处、十八界等诸法。一般人们认为这是法聚论的续篇，文字优美，为论藏文学的典范。界论共十四章，主要论述人的感觉器官及其作用，分析眼、耳、鼻、舌、身五根，色、声、香、味、触五境，眼、耳、鼻、舌、身五识以及心、意、识等的相互关系，对法聚论进行了补充论证。双论共十品，采用问答形式述说根、蕴、处、界等十种问题。发趣论“趣”意为“趋向”，“发趣”即发起各种趋向之说，其目的是引人趋向成佛之道，重点论述佛教因果理论，首次提出二十四缘之说，涉及范围极广，篇幅冗长。人施设论有“论母”和“解说分”两部分，主要论述蕴、处、界、根、谛、人我“六施设”中“人我”施设及“人我”的各个种类，采用一法到十法的分类法。论事论相传是佛教第三次结集的主持人目犍连子帝须所著，共二十三品，述说前3世纪里僧团中的各种争论，驳斥大众部、说一切有部等派别的219种见解，主张过去和未来法无体，并非一切法都实有。其认为四谛可以顿得现观，没有中有，阿罗汉不退，没有真实的补特迦罗，佛与二乘修道不同等，是研究部派佛教的重要典籍。

藏外典籍是佛教在流传过程中各国僧人的著作，主要有《弥兰陀王之问经》《清静道论》《岛史》《大史》《小史》《摄阿毗达磨义论》等。《弥兰陀王之问经》以公元前2世纪入主西北印度的希腊大夏国王弥兰陀与印度佛教僧侣那先进行讨论的形式，论述了轮回业报、涅槃解脱、灵魂观、佛身观等一系列佛教理论问题。《清静道论》是北印度高僧觉音所著，全书二十三品，阐述“定”、“戒”、“慧”的意义，在精神、物质两方面阐明四谛、五蕴、八道、十二缘起等佛教原理，是三藏典籍和义疏的精要。《岛史》亦称《岛王统史》，全书二十二章，记述佛陀生平，佛教史上的三次结集和公元前257年到公元4世纪初斯里兰卡的佛教活动，与《大

史》合称斯里兰卡两大编年史书。《大史》为公元6世纪摩诃那摩长老所著，叙述佛教的产生及传入斯里兰卡的发展情况，有重要史料价值，而且文字优美，有文学价值。《小史》亦译《小王统史》，为《大史》之续编，记述公元4世纪至18世纪斯里兰卡王朝兴衰和佛教发展及英国入侵的历史。《摄阿毗达磨义论》是11世纪斯里兰卡或印度僧人阿耨楼陀所著，共九品，依内容分为心、心所、色、涅槃四个部分，是一部介绍上座部佛教哲学的纲要书。

《南传大藏经》最初形成于公元前2世纪至公元前1世纪，后不断发展。1881年，英国设立“巴利语圣典学会”，用拉丁字母出版《南传大藏经》及注释的大部分。1935—1941年，日本高楠顺次郎监修出版了日译《南传大藏经》70册。1986年，日本大阪出版了水野弘元的《南传大藏经总索引》，使巴利文佛典有了一个比较完整的目录。

第三节　南传佛教在东南亚的传播

佛教传入斯里兰卡是在印度阿育王时代。在华氏城第三次结集（释迦逝世后236年）之后，有三个弘法使团外出传道。以王子摩哂陀长老为首的五位比丘带着佛教经律来到斯里兰卡，受到了当时刚接位的天爱帝沙王的欢迎和扶持，佛教于是开始在斯里兰卡岛上传播开来。天爱帝沙王向摩哂陀长老奉献自己的王家花园大眉伽林，将之改造为大寺，这大寺就是后来上座部佛教的中心。后来教团中分裂出无畏山派，原来在大寺的僧团被称为大寺派。两派共处了200多年之后，无畏山派中又分裂出祇多林派，这就是斯里兰卡佛教的三大派别。11世纪以后，斯里兰卡由于外敌入侵，国势衰落，国家经济受到破坏，人民生活不安定，佛教也受到了严重摧残。12世纪时佛教教团曾进行过改革，大寺派势力有所恢复，但直到18世纪中叶以后，佛教才又兴隆起来，开始了延续至今的佛教复兴时期。

把口传的巴利语经典写下来，是在斯里兰卡公元前1世纪的伐陀迦摩尼王时代。当时在马特列村的阿卢寺举行了有500名比丘参加的南传佛教史上所称的“第四次结集”。会上大家背诵上座部佛教三藏，修订注释，重新编排经典次序，写成了第一部巴利三藏及僧伽罗文注释。到公元5世纪时，又有从中印度来的佛音长老作了著名的十九部注疏。后又有护法比丘完成三藏中其余部分的注释。12世纪时摩诃迦萨婆长老又结集圣典。大寺中正统派的圣典完备，对于后来南传佛教的发展和

传播产生了深远的影响。

在阿育王华氏城结集后派出的弘法使团中，有高僧苏那迦和郁陀罗两位长老来金地传教。据近代学者考证，金地就是缅甸南部萨尔温江口附近的直通。公元5世纪中期，佛音长老在斯里兰卡传写、编纂三藏经典之后，从斯里兰卡带了巴利三藏全部经典来缅甸直通弘宣佛教，并将经典分传到蒲甘、阿拉干和掸族地区。近代在上下缅甸出土的文物中，有梵文、巴利文佛经残本和3世纪前后铸造的佛像，也印证了5世纪以前佛教已传入缅甸。《新唐书·骠国传》记载公元七八世纪时，其国城“有十二门，四隅作浮图，……明天文，喜佛法”。义净《南海寄归内法传》记其国“极遵三宝，多有持戒之人”。可见唐代缅甸佛教已甚兴盛。11世纪中叶，阿奴律陀建立蒲甘王朝，迎请孟族高僧为国师，又大兴佛教事业。1155年，斯里兰卡波洛罗摩婆诃一世热心护持并振兴该国衰微已久的佛教，改革僧团。这一盛举吸引了缅甸蒲甘和孟族的僧人到斯里兰卡留学，在彼国僧团重新受比丘戒，然后回到自己的国家传布斯里兰卡佛教。此后，斯里兰卡佛教受南印度达罗毗荼族湿婆教徒摧残之后，缅甸还派出高僧携带巴利三藏经典来斯里兰卡协助恢复僧团，复兴佛法。

19世纪下半叶，缅王孟明顿建都曼德勒。1871年，他在曼德勒城东宫召集国内比丘，以律藏为中心论证经典的异同并会诵经律，历时五个多月。这次集会衔接斯里兰卡的第四次结集而被称作“第五次结集”，是近代缅甸佛教史上的盛举。



缅甸蒲甘瑞西宫大佛塔



缅甸曼德勒玛哈牟尼寺

柬埔寨、泰国、老挝也是盛行小乘佛教的国家。至少在公元6世纪以前，南传上座部的佛教经典已在这些国家的广大地区传播。柬埔寨在耶拔摩七世统治时期（公元1181—1219年，当时为真腊国）开始确立上座部佛教为国教。据说在11世纪初，有一位斯里兰卡的罗亩罗比丘，从蒲甘到泰南六坤弘法，成立了斯里兰卡僧团，得到了国王和人民的护持和信仰。另有佛教碑文记载，到了泰族人正式建国（公元1257年，素可泰王朝）后的1277年，由于从斯里兰卡来到六坤的佛教僧团声名远扬，腊玛甘亨王（Kun Ramkamheng）便造寺礼请和供养自六坤来的斯里兰卡高僧至素可泰弘扬佛法。腊玛甘亨王又派人到斯里兰卡习经剃度，回来后建立僧团，弘扬佛法，确立上座部佛教为泰国国教。14世纪下半叶老挝（当时澜沧王国）也确立上座部佛教为国教。自此，斯里兰卡佛教就在泰国、缅甸、柬埔寨、老挝等国开始全面传播和盛行。

这一时期，泰国北部地区已经出现了另一个被称为兰那的泰族王国。约在1296年，前八百大甸的后裔芒莱王摧毁了作为该地前统治者的孟族势力，立清迈为国都，中国史书称之为后八百大甸。清迈初期的佛教系由南奔孟族人传入，芒莱王即是一位虔诚的佛教徒。哥那王（Kue－Na，公元1355—1385年）即位后，先后于1367年和1369年派遣僧侣到缅甸和素可泰城，礼请高僧至清迈协助建立斯里兰卡僧团。大约在14世纪中期，斯里兰卡佛教在清迈得到了全面的传播和发展。[①] 据谢

①净海：《南传佛教史》，第202—213页，宗教文化出版社，2002年。

肇溯《滇略》卷九载："八百大甸，喜事佛，寺塔极多，一村一寺，每寺一塔，殆以万计，号慈悲国。"[①] 从此，小乘佛教在中南半岛诸国取得了统治地位，直至今日仍然不衰。



清迈城内缅人建立的 Wat Sai Moon 寺，始建于450多年前缅甸东吁国王莽应龙（Bayinnaung，1516—1581）军事占领兰那王国时期



泰国清迈地区最古老的寺庙——清迈寺（Wat Chiang Mai，大约始建于公元12世纪）的寺塔——昌龙塔（chang lom，为15世纪方形佛塔）

①转引自方国瑜：《元代云南行省傣族史料编年》，第111页，云南人民出版社，1958年。



泰国清迈佛寺的纳福仪式



泰国清迈地区的象脚鼓乐队

佛教在公元7世纪以前已在越南盛行，义净记载当时占婆的佛教徒主要属于正量部，少数属于一切有部，可见当时盛行的是小乘佛教。公元8世纪以后，大乘佛教才渐渐取代小乘佛教。此外，爪哇和苏门答腊诸岛的历史上也曾有小乘佛教盛行，义净记载这些地区信奉的多是小乘佛教，但后来婆罗门教在这一带占有优势，佛教逐渐衰落无闻了。

佛教在汉代开始在中国内地传播，很快扩大了其影响。当佛教在印度分成若干部派，后来又分成大乘和小乘之后，各派僧徒纷纷来中国传教，大批经典被翻译过来。东汉末年，名僧安世高译出了许多小乘经典；姚秦时期，鸠摩罗什译出了世亲的《俱舍论》和诃梨跋摩的《成实论》，小乘佛教在南朝也流传起来。后来由于大乘佛教盛行，小乘佛教渐渐衰落，但汉译小乘经典仍是洋洋大观。西藏佛教属于密

宗系统，但藏文经籍中也有一些是属于南传上座部的，那也是从斯里兰卡传入的。中国傣族、布朗族、德昂族过去几乎全民信奉小乘佛教，同时小乘佛教也传入部分阿昌族和佤族地区。东南亚各国和中国傣族佛教内部也各因戒律宽严的不同而分为若干教派。另外，因为小乘佛教适合这些国家和地区农村自然经济的特点，其宗教活动都具有村落共同体性质。在小乘佛教所传播的地区，村村皆有佛寺，男子一生中一般必有一个时期入寺为僧，过出家生活。而且，宗教与教育相结合，佛寺成为一定区域范围内的教育文化中心。

按照小乘佛教的教义，有二法不可违，一为佛法，一为王法。故小乘佛教在其所传播的地区与政治统治者关系密切，从而使这一宗教的传播具有两个特点：一是自上而下的传播，宗教得到了统治势力的大力提倡和扶持；二是在其传播地区内具有全民性特点，佛教对这些地区的政治、经济、文化曾经产生过深刻而巨大的影响，至今有关各国和各地区的历法纪年、重大节日（泼水节、入夏节等）和民风习俗仍具有许多共同性。

第二章

南传上座部佛教传入中国云南

第一节 佛教传入前后的傣族社会

傣族是云南的远古居民。在《史记·大宛列传》中，就有关于乘象国滇越的记载。滇越就是当时分布在我国南方百越族群在云南的一支，是今日傣族的先民。他们当时居住在金沙江岸边昆明族部落所在地之西千余里处，这正是今日云南德宏傣族、景颇族自治州及其邻近各地。这一带西汉为益州郡哀牢夷地，东汉属永昌郡。当时我国境内傣族先民的情况，可从汉代有关益州、永昌郡的记载中略知大概。

益州、永昌，自古以富庶著称。《后汉书·西南夷传》称益州郡“有盐池田渔之饶，金银畜产之富”；《华阳国志·南中志》称“益州西部为金银宝货之地”，记永昌“土地肥沃，有黄金、光珠、虎魄（琥珀）、翡翠、孔雀、犀、象、蚕桑、米帛、文绣……有大竹名濮竹，节相去一丈，受一斛许。其梧桐木其花柔如丝，民绩以为布，幅广五尺以还，洁白不受朽，俗名‘桐华布’，以覆亡人，然后服之及卖与他人。有‘兰干’细布，‘兰干’僚言苎也，织布文如绫锦。又有旄、帛、水晶、琉璃、轲虫、蚌珠。宜五谷，出铜锡”。这些记载把当地的动植物和矿产资源以及手工业和商业的发展情况作了细致而生动的描绘。傣族的古老文明就是在这样的物质基础上发展起来的。

至东汉时，滇越被称为“掸”（shàn）。“滇越”是汉人对傣族先民的自称“越”

加上地名构成的称呼，而“掸”是他称，是孟族、勃脑族、瓦族等几个缅甸土地上最古老的居民对傣族先民的称呼。而今我国境内的佤族、德昂族、布朗族、阿昌族等仍称傣族为 shan、sam 或 siam。当时的汉文文献也就使用了这个名称。掸人分布于从云南经中南半岛到印度北部等的广大地域，在其中心地区即今缅甸东北部一带，已经形成强大的部落联盟，其经济文化也已相当发达，被东汉王朝看成是一个国家。《后汉书·西南夷哀牢传》载：“永元九年，永昌徼外蛮及掸国王雍由调遣重译奉国珍宝。和帝赐金印紫绶，小君长皆加印绶钱帛。永宁元年，掸国雍由调复遣使者诣阙朝贡，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头，又善跳丸，数乃至千。自言我海西人，海西乃大秦也。掸国西南通大秦。明年元会，安帝作乐于庭，封雍由调为汉大都尉，赐印绶金银彩缯各有差也。”这段记载说明当时中部掸人已经组成了一个相当强大的部落联盟。我国傣族的先民当时虽不处在这个部落联盟的中心地带，但其发展水平不会相差太远。

从这段记载来看，当时的掸人已有了部落首领，被称为“掸国王”。掸人生活相当富有，可以向东汉王朝奉献“国珍宝”；同时还有相当发达的文化生活，有音乐和杂技，可见社会已有明显的分工。他们早已告别原始社会，进入农村公社制社会了。

东汉之后，滇越或掸等族名不再见于史乘，魏晋以来滇越或掸人的后裔皆被称为“僚”、“鸠僚”、“骆”、“濮”或“闽越”，他们也都是今日傣族的先民。在东汉至隋唐的七八百年期间，史书上对僚人的记载十分丰富，在《魏书》卷一〇一、列传八九中，记载了掸人的习俗，主要有：以长幼次第称呼所生男女；依树积木以居其上，即住干阑；推举长者为王，但不能远相统摄；以鼓角为号；能卧水底持刀刺鱼；嚼食并鼻饮；执盾持矛，尚不识弓矢；能制鲜净细布；畏惧鬼神；以舞祭祀；铸铜为器等等。这些习俗不少还遗留于今日傣族生活之中。其中值得特别注意的是“畏鬼神”和“舞祀”，说明当时的傣族人盛行原始宗教的鬼神崇拜。至于“铸铜为器”，史书上有关于“俚僚铸铜为鼓”的记载，其实就是现今所说的铜鼓。《魏书》上说这种铜器“大口宽腹，名曰铜鬻，既薄且轻，易放热食”。其实，铜鼓既可用于炊鬻，又可用于礼仪，也是一种礼器，与鬼神崇拜有关。

记述北朝史事的《周书》在“僚传”中也写道：“僚人……俗畏鬼神，尤尚淫祀巫祝，至有卖其昆季妻孥尽者，乃自卖以祭祀焉。”可见当时不仅有祭祀，而且已有祭司（巫祝），其对鬼神的敬畏崇拜，已到了破家荡产，自卖为奴的程度。

唐宋时期，傣族社会得到了迅速的发展。当时傣族的先民被称为“金齿”、“银齿”、“茫蛮”、“白衣”等，先后隶属于南诏和大理管辖。根据樊绰《蛮书》及《新唐书·南诏传》等记载，唐时其分布区域广及今保山、凤庆、临沧、孟连、景东、西双版纳、德宏及红河州一带，与今日傣族分布区域大体相当。就在这个时期，傣族先民在滇西建立了勐卯国（公元7世纪），在滇南开南州（后银生府）一带也扩大了自己的地域。到了宋朝，傣族先民在滇南地区以景洪为中心建立了“景龙金殿国”，建国时间在宋孝宗淳熙七年（1180）。他们的首领叭真受南诏国封号，“命为一方之主”（《泐史》）。十年后，其征服远近各邦，成为盟主，所辖地域广大，人口众多，傣族编年史《泐史》称其“有人民八百四十四万，白象九千匹”，足见其势力之大。南诏、大理对傣族地区统治的加强，进一步密切了边疆与内地和中央王朝之间的联系。

这个时期傣族文化也进入了一个新的发展阶段，生产力有了巨大的发展。唐时傣族先民已进入畜力犁耕的农业阶段。《蛮书》记载茫蛮“土俗养象以耕田”，又说“通海（今红河地区）以南多水牛，或一千二千为群。……开南以南养象，大于水牛，一家数头养之，代牛耕也”。从此可以看出，当时的傣族地区也已发展了相应的水利灌溉事业。

除了有发达的农业之外，唐时的傣族先民在金属制作方面也已达到较高的水平。傣族所居住的地区，蕴藏着丰富的金属资源。唐时傣族被称为“金齿”、“银齿”，即因其以金属薄片为齿饰而得名。《蛮书》载“金齿蛮以金镂片裹其齿，有事出见人则以此为饰，食则去之”。齿饰形小又必须适口，这充分反映出当时的金属制作水平。到宋代，景龙金殿国第一代首领叭真于1180年建国时，已有一金水瓮，其“广阔各三肘，高亦三肘，重七百四十钅元，嵌宝七种”，这样的器具没有一定的工艺技术是难以制作的。唐宋时既能以技术饰齿、制瓮，则一般的农具、武器的制作当不成问题。唐时傣族畜力犁耕所用之犁以及南诏服兵役所用之武器，也是具有很高技术的制品，自然可以理解。与此同时，傣族在煮盐、制茶、纺织及商品交换方面也都有了很大的发展。《蛮书》记载滇西地区“有盐井一百来所”，“蛮法煮盐，咸有法令，颗盐每颗约一两二两，有交易即以颗计之”，不仅产盐且用于交易。同样，茶叶生产也已用于交换，滇南几座茶山所产的茶叶，已远销到大理，南诏贵族还“以椒、姜桂和烹而饮之”。至于纺织品，《蛮书》记当时“妇人披五色裘罗笼”，或“以青布为通身裤，又斜披青布条”。当时所记的这些服饰习俗，至

今仍无多大变化。五色裳罗笼即今日之筒裙。潞西一带的傣族未婚女子仍斜披青布条，垂着流苏，飘飘然，雅观大方。唐宋时用的纺织品原料是攀枝花的花絮。据史书所记，攀枝花的花絮织品坚实细密，质量不亚于丝绸制品。这说明当时傣族先民已有相当高的纺织技术。

生产和交换从来都是互为因果、互相促进的。唐宋时傣族地区生产的发展，促进了商品交换。明李京《云南志略》讲到傣族地区“毡布茶盐，互相贸易”，实是唐宋时期商业兴旺情况的继续。傣族地区自古就是中外交通的一条要道，西汉时所谓的蜀身毒道（或称“西南丝道”）就是从四川经云南德宏等傣族地区通往缅甸、印度的交通线。到了唐朝，云南与中南半岛之间已有四条交通线经过傣族地区。傣族地区所产之金银、布、茶、盐及许多热带果品，也就进入了中外市场。傣族地区的物产吸引了不少内地商人，《蛮书》中的歌谣“冬时欲归来，高黎贡上雪；秋夏欲归来，无那穹赕热；春时欲归来，囊中络赂绝”，不仅反映了当时内地商贾在边地经商时思念家乡的心情，而且也是唐时傣族地区商品交换发展的生动写照。

从汉文文献记载来看，从南北朝到隋唐近 500 年间，并不见有佛教传入傣族地区的记载。这是因为傣族分布地区广阔，来往边地的人士多数只到过滇西地区，而对滇南地区的情况所知甚少。而且，佛教最初在南北朝时传入滇南一带，其影响还十分微弱，所以人们对此几乎一无所知。只是近年来人们通过傣族地区本身的传说，文献记载和文物资料的发掘、搜集、整理，才逐渐对傣族早期的历史和宗教情况有了进一步的了解。

根据傣文文献记载，傣族历史曾被划分为三个时期。第一个时期为“滇腊撒哈”，意即“橄榄时期”，其特点是“没有官家，没有佛寺，没有负担（剥削）”；第二个时期为“莫腊撒哈”，意即“食米时期”，其特点是“有官家，有佛寺，没有负担”；第三个时期为“米腊撒哈”，其特点是“有官家，有佛寺，有负担”。[①] 这种历史分期法看似简单，实际上概括了傣族各个时期政治、宗教和经济三个方面的特点。这说明第一个时期傣族还处于早期的原始社会，不仅没有佛教，没有剥削，而且也没有部落首领。人们集群而居，过着极为简单的狩猎生活。生产资料只能满足人们最基本的生活需求，因此，没有剩余产品可供剥削，也不可能形成社会

①《傣族简史》编写组：《傣族简史》，第 30—31 页，云南人民出版社，1985 年。本段中“官家”一词翻译不甚准确，应译为“首领”较妥。

之中的特权人物。到了第二个时期，情况有所不同。部落已有了“官家”，这个“官家”当时其实是部落首领，佛教在这时开始传入了，但部落成员之间还不存在剥削关系。这应是农村公社时代的前期。到了第三个时期，已经有了剥削关系，傣族社会进入了封建领主制社会，部落首领也演变为“官家”了。按照傣族历史的发展情况来比照，第一时期应属于秦汉以前的时期；第二时期应是秦汉到隋唐之间，这时傣族已进入农村公社制时期，佛教就是在这个时期传入的；第三个时期为隋唐以后，傣族社会已封建化了，村社成员开始有了交官租、服劳役等义务。值得注意的是佛教是在农村公社制时期传入的，当时佛教还不具备赖以生存的充分的政治和物质条件，因此，它到隋唐之后才逐步发展起来。

傣族先民曾经经历过漫长的原始社会。在傣族的两个聚居中心——西双版纳傣族自治州和德宏傣族景颇族自治州，人们在20世纪60年代以后曾发现多处新石器时代的文化遗址，出土的文物中有多件有肩石斧、有段石锛和彩色印纹陶等具有百越民族文化特征的器物，这些器物就是古代滇越傣族先民的文化遗存。而这些器物本身也反映了傣族先民当时谋求生存的方式——采集、狩猎、定居之后的农耕。而定居农耕就是傣族社会从原始社会向农村公社制社会过渡的开始。

成书于16世纪的傣文著作《谈寨神勐神的由来》曾讲过这样的故事：傣族先民在狩猎阶段有一位聪明而勇敢的首领，他叫沙罗，常常带领年轻人上山狩猎，“用藤子绊路，学野狗在森林里追捕动物”，人们只要跟着沙罗上山，就能打到野兽，生活就有保障。沙罗死后，被供奉为猎神，这是傣族原始崇拜中第一个有具体名字的神，他被永远铭刻在傣族人民的心中，被一代一代的猎手所供奉。

《谈寨神勐神的由来》一书还讲到一位农耕时代的英雄人物叭桑木底。他领导先民建房定居，建立寨子，在寨子里树起寨心，并划分寨界和田界。田界以田埂为标志，人们分田耕种。而且，他还建立了寨子的管理制度，寨子中不仅有一个村寨首领，而且有几个首领的助手分管通讯、水利、劳动力组织和劳动成果分配等事，另外，还有负责祭祀祖先的神职人员，以及女青年和男青年的首领。从以上这些特征来看，叭桑木底时代已正式进入农村公社制社会了。

农村公社是原始社会解体时形成的社会组织，它以地域性和生产资料的二重性为其特征。地域性是指它已经摆脱了原始社会氏族公社、家庭公社的血缘纽带，转变为以地域为单位的由不同氏族的人们组成的组织。生产资料的二重性是指集体公有和私人占有的二重性。在这种制度下，公社有共同的地域、共同的经济和共同的

宗教祭祀活动，主要生产资料耕地和水源是村社共有的，其他天然资源如森林、牧场、草场、渔场也由公社成员共同利用。公社有公推的议事会，处理公共事务。耕地要定期打乱，被平均分配给其成员耕种，收获物为耕种者所有。牲畜、生产工具、住宅、宅旁园地都属于公社成员私人所有。傣族先民从秦汉时期进入农村公社制时期，这种公社制在傣族历史上得到了充分的发展。由于生产力的发展极为缓慢，傣族至隋唐时期进入领主制社会后，公社成员的地位已沦为农奴，但其基层的公社制度仍很少变化，其残存形式在西双版纳一带一直延续到新中国成立前后。

20 世纪 50 年代以前的西双版纳，一个傣族村寨就是一个农村公社。村社保留着某些原始的民主形式，有村社首领“乃曼”——有的村社称“波曼”（寨父）和“咪曼”（寨母，男性担任，为“波曼”之副手），有全体成年成员参加的（一般是每户去一位家长）最高权力机构“村社民众会”，有处理村社内部事务的“村社议事会”。每个村社一般设有若干公职人员如昆欠（管理文书）、昆悍（管武装）、陶格（寨老）、波板（管理通讯联络）、板门（管水利）、波摩（管祭祀）、波章（管佛寺）以及管理未婚男女青年事务的乃冒和乃少等。此外，还分别设有银工、金工、木工、猎手、屠宰师、酒师、商人、医生、歌手、马医、理发师、阴阳家等。

由于领主已成为全部土地的所有者，因此，村社对土地没有所有权，只有占有权。每个村社占有本村社一定范围的土地和水利资源。土地有寨公田（傣语叫“纳曼当来”）、家族田（傣语叫“纳哈滚”）和少量开荒不满五年的私田。封建领主有一部分直接经营的土地，这些田地被称为“私庄田”或“头人田”。寨公田是全村社共有的土地，这部分土地占西双版纳全部耕地面积的 70%，属于全村社分配范围，凡取得村社成员身份的农民都有权分种一份土地。村社的土地隔几年分配一次，打乱平分或抽补调整给本村社全体成员使用。家族田约占西双版纳耕地的 19%，这些田地原来只在同一家族内分配，但由于农田水利是全村社成员共同修建而成的，当地的观念是“有水才有田”，所以大部分家族田后来也纳入全村社分配范围。分田有两种方式，原来都是比较合理的。一种方式是将全部土地按户数分成若干块，根据土质好坏、水源是否充足及距离远近划定分给大家，这些土地面积不等而价值大体相当；另一种是好坏搭配，并不连成一片。每份田分定后，各户以抽签方式领取自己所耕土地。这些土地对村社成员来说，没有所有权，只有使用权，土地并不归他们所有。傣族地区很早就有比较发达的水利灌溉，大片农田沟渠纵横，每块田地的田埂上都埋有一节竹筒与水渠相连。竹节处打一洞孔，洞孔大小由

专门用来测量水流大小的分水器来量定，以保证合理分配用水。公职人员中的板门就是专门管理水流灌溉的。这种平分土地和水流的原始方法，是农村基层自然经济的物质基础，从而使每一个村社成为一个足以独立存在的自给自足的实体。

马克思在讲到这种农村公社时，曾指出不管政治风云如何变幻，它的社会基本经济要素的结构都原样不动。它们“不断以同一形式再生出来，如果偶然遭到破坏，它也会在同一地点以同一名称再建立起来”①。正是农村公社存在的这种稳定性和顽强性，使傣族基层在封建主掠夺公社土地之后，这种“社会基本经济要素的结构”却能基本保持原样，而封建领主的掠夺和剥削，是凌驾于公社之上的一种剥削关系，它只是在公社制度的基础上建立了封建领主的统治和剥削机制。

据说从叭桑木底时代开始，即在农村公社时代，傣族农民就被称为“波海咪纳”，意即“土地和水的父母”。在封建领主掠夺了农民的土地之后，又有了另一个词语“南召领召”，意即“官家的水和土地”。这两个词语代表了土地所有权的改变。在这种封建领主制度下，当地最高首领叫“召片领”，意为“广大疆土之主”。最高的政权结构叫“议事庭”，傣语叫“司廊”，其组织成员有四大臣（即傣语的四大“卡贞”）、八大臣（八大“卡贞”）及若干其他官吏和办事人员。议事庭的下属一级行政单位叫“勐”，西双版纳共有 34 个勐，其中较大的 20 多个勐有自己的政权机构“勐议事庭”，傣语叫“贯”，其组织形式与司廊一样。在勐以下的行政单位还有“陇”、“播”、“火西”，最基层的村寨叫“曼”。每级政权单位皆有类似于司廊形式的政权机构，逐级执行司廊的命令和法律，于是形成了以司廊为中心的全面、统一的政治统治网。上级政权为了使下属政权切实从属于自己，司廊又往各勐，各勐土司（傣语叫“召勐”）又往陇、播、火西派遣类似钦差大臣一样的官员，叫“波澜”，以监督上级命令的执行情况。而每个下属单位都要向上级政权，直至召片领缴纳各种贡赋，出人力为其服多种劳役。这些纳贡和服劳役者最后会落实到基层农村的农民身上。因为每户农民只要领种一份土地，就要向各级领主提供一定的劳役、贡赋并承受各种特权剥削。由于广大农民不具有对土地的所有权，他们领种土地就意味着要承受负担。这些直接生产者处于被奴役的地位，构成了傣族社会的一个基本等级——农奴，而具有全部土地所有权同时也是政治统治者的领主集团，则构成傣族社会的另一个基本等级。于是，领主和农奴的对立，就是

①《资本论》卷一，第 381 页，人民出版社，1972 年。

旧中国西双版纳傣族社会的基本阶级结构。领主集团约占总人口的8%，其中大中领主只占2%，村寨当权头人约占6%。这部分人是当地的统治阶级。被统治的农奴阶级约占总人口的87%，其中又分为傣勐和滚很召两个等级。傣勐意为“建寨最早的人”，占总人口的51%，其前身是农村公社成员；滚很召意为“官家的人”，占总人口的36%，他们都是因各种社会原因丧失土地和人身自由而隶属于领主的农奴集体，内部还按不同来源而细分为领囡、冒宰、滚乃、洪海等几类人，洪海的地位最低。此外，在两个对立等级之间，还有少数被称为“召庄”的自由民，他们原来是领主的远属后裔，后来有的开始承担封建负担，有的沦为雇工或转事商业和手工业活动。他们只占人口总数的5%，是社会上的一个中间等级。农奴皆分等级聚居成寨，从而形成村寨之间的等级差别。傣勐等级的村寨，地位略高于其他农奴，占有土地较多；滚很召等级的村寨地位较低，土地也较少，常以集体租佃方式向傣勐寨租田耕种。各级农奴除了为领主负担官租和无偿代耕其私自经营的土地外，傣勐还要为领主负担众多公务性的无偿劳役，滚很召则要为领主承担家庭内各种专业性劳役，如养马、养鱼、煮饭、抬轿、划船等，名目多至100余种，分寨包干，世代相承。农奴就这样被束缚在领主土地上，失去了人身自由，但每一个农民在村社内部，经济地位基本上是平等的。他们能够平均分配到一份土地，而且都有自己的住宅和园地，特别是村社成员之间的关系是十分和谐融洽的，他们长期保留着许多原始的互助协作传统。例如一家盖新房全村都会协助，一家有婚丧大事全村都来帮忙。再如挖水渠、修沟洫、围篱笆、修桥、补路等，皆是全村社或几个村社成员的共同义务，就连召庄村子里的自由民也不例外。此外，人们还以村社为单位每年祭祀社神灵披曼、灵披勐，并举行斋僧奉佛等活动，每个成员都会自愿参加活动。

从新中国建立往前推1 500多年，当时正是西双版纳农村公社的鼎盛时期。那时傣族社会还没有领主阶级，没有等级差别，也没有统一的政权机器和剥削关系。西双版纳自然条件得天独厚，环境非常优美。那时的人们生活虽不富裕，可也堪称是在一幅田园牧歌式的秀丽画图中生活着。当时已有少数佛教徒开始在这一带活动，但主宰人们精神世界的唯一信仰还是万物有灵的原始宗教。

第二节　傣族社会的原始宗教

南传上座部佛教是在傣族先民社会弥漫着原始鬼神崇拜的浓云密雾中传入的。原始宗教在佛教传入以前是傣族社会占统治地位的唯一信仰，而且在佛教传入以后依旧保持着自己顽强的势力，既与佛教抗衡，又与佛教妥协、融合。佛教影响了原始宗教，原始宗教也影响了佛教。因此，不了解傣族的原始宗教，就很难了解傣族的佛教。

傣族的原始宗教是从原始社会延续下来的，而且在农村公社制度下得到了强化。到了南北朝时期，据《魏书》《周书》等文献的记载，掸人、僚人已经“俗畏鬼神”，对所杀之人“舞祀之以求福利”。而且产生了祭司，专门从事祭祀活动。在原始社会，他们祭祀的东西以自然物为主，不论是日月星辰、山川树木、虎豹虫鱼，还是与人们生产、生活关系密切的飞禽走兽、粮食瓜果，都在崇拜之列。因此，太阳有太阳神，山有山神，江河有水神，树木有树神，水泉有“洼子鬼”，风有风鬼。当人们对自然界的恩惠和暴力无能为力的时候，他们就只有对之祈求和膜拜了。

在傣族的原始先民还不能把人和自然界加以区分的时候，他们在探索自己氏族和部落的起源时，往往把与自己关系最密切的动植物看成是自己氏族或部落的祖先而加以崇拜。这些动植物就成了他们的图腾。傣族的图腾崇拜如今只保留在一些民间故事和祭祀仪式中，如西双版纳勐笼有以狮子为祖先的建勐传说，勐混有以狗为祖先的传说，勐仑有以龙为祖先的传说，勐养有尊龙女为勐神的传说。西双版纳还有开辟西双版纳的始祖叭阿拉吾其父是牛王的传说，德宏有老虎为祖先的传说。德宏一带历史上的麓川王国，其国王的名字都以“思”开头，如“思伦法”、“思可法”，这个“思”即“虎”的意思，人们视麓川王室为虎氏族，应该来源于虎图腾崇拜。这些都是图腾崇拜的痕迹。景洪的曼播寨有好几个寨神，他们还尊大象为寨神，定期进行祭祀，大象应当是这个寨子中一部分人的祖先的图腾。图腾起源很早，是原始的自然崇拜向祖先崇拜的过渡形式，客观上起着部落共同体的象征的作用。

与早期渔猎生活有关的神灵，主要是猎神和鱼塘神，他们保佑猎物丰富，鱼塘

里的鱼又多又大。随着水稻耕作业的发展，农业神占了突出的地位。傣族先民崇拜的农业神主要有谷神和水神。对谷神的崇拜贯穿于稻谷生产的全过程。从备耕、栽插、中耕到收割，每一程序都有大小祭祀活动，如备耕时选“田头”（意为稻田之首）设神台，栽秧后用鸡祭田，叫“献鬼鸡”，农耕开始后一段时间以村社为单位祭祀稻谷神，收割时还要祭谷神。到了谷子进仓时，要叫谷魂。随着收获的新谷入仓，在稻田到谷仓的途中，主人一路呼唤着，把谷魂引导到家中。稻谷收获后各家各户还要择日举行“吃新米”的仪式。

水神是与水利灌溉相联系的，离开水利灌溉就谈不上水稻耕作。伴随着水稻耕作农业的发展，傣族很早就形成了挖沟修渠、定量分水灌溉等一系列习惯性的制度。每年在春耕开始前，村社里管理水利的专职人员板门要带领本村社成员加固堤坝，疏通本村社受益的该段沟渠，并备办祭品祭祀水神。祭祀水神时有大体固定的祷词，主要内容是向水神提出护沟防虫以及让沟水流畅、雨水调顺、谷粒饱满等十分具体的要求。

这些活动本是具体的生产措施，但它们又体现为神的意志。

此外，不少地方还盛行祈求丰收和人丁兴旺或由于久旱求雨而进行的石根（生殖）崇拜。凡是与人们生产、生活有关的一切对象，他们都要进行祭祀和崇拜。他们相信这些生物或者非生物都有灵魂，讨好他们就能得到好的回报，惹怒他们就会带来坏的后果。这就是充斥于傣族早期生活中的鬼神信仰。当祈求常常得不到相应回报的时候，他们就把鬼神分成善恶两类，有善鬼善神，也有恶鬼恶神。于是，对鬼神采取的手段就有供奉、祈求和恐吓、撵打之分。在傣族古歌谣中有这样的句子：

呼唤林神树鬼，
地神水鬼，
来吧，快来，
草地上摆着饭桌，
大树下设着供品。
请保护水井和河流，
请保护森林和大树。
请保护田坝和稻谷，

让我们种一挑收百担。

这是一首祭鬼词中的句子，是祈求善良神灵保佑的。另有一首撵鬼词，其中有这样的句子：

野鬼、恶鬼、断头鬼，
青面鬼、獠牙鬼、红脖子鬼，
你们听着，
我是人类的铁人，
我是天下的风火神，
老虎的牙齿我敢拔，
绿蛇的毒液我敢喝，
我的长刀能砍断鬼头，
我的弩箭能射穿鬼心，
我手中的铁链和火把，
能拴住大鬼和小鬼。
今天终于发现了你们，
我要把你们捆住，
我要把你们吃掉。
我来了，
你们快快跑……①

这是对恶鬼进行恐吓和驱逐的歌词。在原始人的观念里，鬼神与人是生活在一起的，与人们的生产、生活息息相关。他们有的干好事，有的干坏事，就是同一个鬼魂，也会有时干好事，有时干坏事。于是，人们就需要想方设法地取悦他们、诱导他们，而对作恶多端、屡教不改者，则只有撵打驱逐了。

鬼神其实是原始人对自然力认识的虚幻的反映。对鬼神进行善恶的区分，说明这时原始人对自然的认识已有所进步了。进入到农村公社制社会的定居生活之后，有了比较稳定的家庭、村寨和部落，于是就产生了家神、寨神、勐神（即部落神）

①所引歌谣中的句子是从《傣族古歌谣》第246—252页中收录的“祭鬼词”和“撵鬼词”中摘录的。《傣族古歌谣》，中国民间文艺出版社，1981年。

和体现祖先崇拜的家族神。据《谈寨神勐神的由来》一书所说，在傣族过着采集狩猎生活的时候，聪明能干的氏族首领沙罗死后，其灵魂被奉为猎神；到农耕时期，率领大家定居农耕的首领桑木底死后，其灵魂被拥立为屋神和寨神。[①] 这部无作者名字的著作所写的内容与历史实际是相符合的。

家神就是屋神，傣语叫“批很”或“丢瓦拉很”，一般都被供奉在主人卧室的上方，也有的被供在火塘上面的竹篾架上。每天早上，主人为之供一团米饭、一杯清水。人们认为家神就生活在自己身边，为了使家神进出方便，他们在篱笆的后墙开了一道鬼门，专供家神出入。家中有事，如有人生病或出远门，人们都要祭祀家神，以求平安。在傣族的房屋建筑中，两根中柱和堂屋里的火塘具有神圣的意义。中柱被视为神柱，有男柱和女柱。男柱傣语叫“绍缓”，女柱傣语叫“绍南”。在盖房过程中和盖好房子之后，主人要多次向中柱进行祭祀祈祷。平常中柱上常贴着色纸或插着蜡条，不能背靠，也不能挂东西。火塘是房子的中心。火塘上支着三脚架，人不能从上面跨越，不许往里面吐痰、泼水，不能用烟斗在上面敲打，烧煮食物时只能从固定的一方上柴火。这些都表示对家神的尊重。

家族神傣语叫“批哈滚”或“丢瓦拉哈滚”，是同一家族的共同祖先，由本家族若干个家庭共同祭祀。家族神被供奉在本家族一户最老的家庭里，以一个小小的茅草棚为标志。祭祀家族神时，全家族成员就集中在这里，有的由家族长主持祭祀仪式，有的由家族中的老年妇女主持祭祀仪式，所祭祀的祖先也常是女性成员。但由于家族内的联系在村社制度强化的影响之下已日益松弛，因此家族神的祭祀在不少地方已不那么频繁了。

傣族对寨神和勐神的祭祀是极为严肃、隆重和虔诚的。这种信仰的习俗一直延续到现当代。农村公社制是寨神和勐神借以产生、存在和长期保存的社会基础。在20世纪50年代的西双版纳，祭祀寨神的活动在傣族农村还十分普遍，祭祀勐神的活动也经常可见。

寨神也译作“社神”，西双版纳傣语叫“披曼”或“丢瓦拉曼”，德宏傣语叫“召曼”或“社曼”。傣语中“鬼”与“神”常常很难区分。西双版纳的“披曼”是原来的称呼，“披”意为“鬼”，“披曼”意为“寨鬼”。“丢瓦拉”是巴利语

①见《谈寨神勐神的由来》，见祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第89页，中国民间文学出版社，1981年。

Devata的借词，原来是婆罗门教的女神名字，后被佛教所吸收。显然这是随着佛教传入的。德宏叫寨神为“召曼”，带有更浓厚的人间色彩，“召”意为“主人、首领、官员”，“召曼”可直译为“寨主”，意义几乎与“村长”相似。至于“社”（sɤ²）一词，可能来源于汉族古代“土地神”之意，可见德宏一带很早就受到了中原文化的影响。而西双版纳傣语用“丢瓦拉”来称呼家神、家族神、寨神和勐神，实际上是后来佛教对原始宗教渗透和影响的结果。



德宏州芒市雷撒勐山山神庙



德宏州芒市雷撒勐山山神庙祭祀

西双版纳是傣族保存农村公社制度比较完整的地区，一个村寨（傣语叫“曼”）就是一个农村公社或叫“村社”。由于傣族地区在唐宋之后已建立起封建领主制，领主政权已高居村社之上，成为全部土地的所有者，因此，村社对土地没有所有权，只有占有权和使用权。在村社内部，全部土地仍归村社公有，然后分配给单户农民耕种，所以农民对土地有很大的依附性。西双版纳每一个村社都有自己的一套完整的行政管理机构，有本村社的当权头人“乃曼”，他们通过村社议事会管理全村事务。与此同时，每一个村社又至少有一个非人间的保护神，这就是寨神。对村社成员来说，寨神同样有无上的权威，人在一生中的一切重大事件，从出生到结婚、生子、盖房、迁居、出行以及疾病、死亡，无不与寨神休戚相关，都要向寨神举行一定的祈祷仪式，以求应允和保护。如外来户要加入本村社，除了本村社头人应允之外，还要备办祭品（鸡、酒、蜡条等）祭寨神，以示求其允诺，迁离时也要祭献，以求批准。对寨神的祭祀，傣语叫“灵披曼”，直译是“养寨鬼”，全村社每年要定期举行由村社头人主持的全村性祭祀活动。祭祀一般在栽插完毕后举行，有时也在春耕前或秋收后祭祀。祭祀的这一天，各家各户都要将鸡、酒、蜡条、糯米饭、芭蕉等物品上供，由祭司波摩诵读祭词，表示祈年或谢恩。届时关闭寨门，并用一种由竹篾和艾草编成的封路标志——达寮封住路口，不准外寨人进来，本寨人也不能出去。祭祀寨神是本村社成员的权利和义务，带有严格的村社界限。它只为本寨人所供奉，与佛教的普遍性不同。西双版纳勐海县有曼缘、曼法、曼来三个寨子，三个寨子共有一个佛寺，一起举行佛会，但其寨神严格分开，各寨自行祭祀。人们说：“佛是大家的，鬼就不同了。”所以说，寨神既是村落共同体的象征，也是联络全村社成员的一根无形的精神纽带。

寨神的来源非常悠久，它们有的是本寨共同的祖先，有的是率领本寨先民迁来该地建寨的带头人，有的却是某个时代坑害他们的祖先而在该寨被处死的恶人。此外，有的寨子在调查中已回答不清该寨社神的来历，反正都在寨旁某处设一神位，按时供奉祭品。

寨神的神位标志很简单，一般都在离寨子不远的小树林里或路旁设一座一丈见方的干栏式草棚，傣语叫“火丢瓦拉”，意为“神宫”。有的神宫仅由一根柱子支撑。平常神宫里就摆一个净水瓶、几对蜡条、一小撮糯米饭，并无其他装饰。有的寨子仅以寨边一棵树或一块巨石为标志。

每个村社都有一个专门负责对寨神进行祭祀的祭司，傣语叫“波摩”。他的职

责除负责全村社的共同祭祀活动外，也代表个别成员向寨神禀告，如外人迁入或村中人迁出，都得由祭司祈祷。祭司的职位是世袭的，而且还享有一种特权，即可耕种一部分祭神田而不必缴纳租赋。祭寨神是本村社的内部事务，带有严格的封闭性，祭司也只负责祭祀本村社的寨神，与别的村社无关。用一位祭司的话来说："从祖辈就是这样的了。""不论什么时候，神和我们同在。"①

一个村寨除了有寨神之外，还有一个寨心。寨心同样要进行全村性的祭祀。寨心在傣语中叫"宰曼"，意即"村寨的心脏"，也就是村寨的灵魂。它以村子中央的一棵大树、一根木桩或几块巨卵石为标志，有的还用篱笆围起来。每年祭祀一次，也有三年祭祀一次的，一般历时三天，其中有送鬼出寨的仪式，意思是"把祸害送出村寨，使寨内吉祥安康"②。换一次寨心就表示送去旧年，迎接新的一年，从此，风调雨顺，人口平安，六畜兴旺。寨心同寨神一样起着村落保护神的作用，不过，寨神往往是历史上某一个具体人物死后的化身，而寨心却只是一种普遍性的象征，但它同样关系到人们的祸福安危，因此要通过祭祀来祈求吉庆平安。

祭祀寨心的程序与祭祀寨神大体相似，同样由村社头人主持，祭司祈祷。当天同样以达寮封锁路口，外寨人不准进寨，寨内人不得外出。

傣族分散的农村公社很早就组合成以区域为单位的部落或部落联盟了，于是就有了勐神即部落神。勐神傣语叫"披勐"或"丢瓦拉勐"。"勐"的意义原来指"区域"、"地方"，后来意义扩大了，也指"国家"，最常见的情形是指一个"坝子"。一个坝子由若干村寨组成，在西双版纳就成了一级行政单位。西双版纳地区以前共有 30 多个勐。每一个勐也都有一个或几个全坝子共同祭祀的神，这就是"勐神"。在傣族社会封建化的过程中，各个勐都有行政首领召勐，这也就是后来的土司，但同时另外还有主宰全勐命运的勐神。他们是保佑地方太平、五谷丰登的全勐保护神。他们也一年或几年接受一次全勐的供奉和祭祀，其形式与祭祀寨神相似，但其规模要大得多。勐神相传是古代部落或部落联盟的首领、本勐最初的开拓者，其来源也都十分悠久，如景洪坝所供奉的勐神之一披勐召法龙，据说就是最早追金鹿来到西双版纳，开辟了这块土地的傣族首领叭阿拉吾；而勐遮和景真共同祭祀的勐神真悍，一说就是西双版纳第一代召片领叭真。缪鸾和先生根据勐海祭祀勐

①云南省编辑组编：《傣族社会历史调查》（西双版纳之九），第 252 页，云南民族出版社，1988 年。

②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 114 页，中国民间文学出版社，1981 年。

神时保持以竹签杀牛和用牛皮煮食物的遗俗，认为其起源当在制陶术和铁器出现之前，这也是一种值得参考的意见。由于时间相隔久远，人间变革发展了，而神灵的世界却原封不动，于是，勐神所统辖的范围与现实的行政区域就出现了不一致，例如，20 世纪 50 年代以前，景洪坝在行政上只分为陇匡、陇洒、陇领囡三个陇，但却有六个鬼陇，分别以七个勐神为祭祀对象，每个鬼陇各辖连成一片的几个村寨，与行政区域并不相当。

关于寨神和勐神的作用，傣族人在自己的著作里说得最真切。《谈寨神勐神的由来》中说寨神和勐神："它保护了我的祖先的灵魂，保护了寨和勐的天地，保护了我们的牛马避免瘟疫，保护了我们的田地黄谷丰收，保护了我们和睦相亲、子孙兴旺。"①

与一个寨子有寨心一样，一个勐也有勐心。勐心是一块地方一个部落的灵魂。勐心比勐神更古老，因为传说中一些后来成为勐神的历史人物在他们建立勐的地方区域和地方政权的时候，就已经在那里安置勐心了。祭祀勐心一般在每年 3 月举行，由勐的首领主祭，各级头人和百姓的代表都要参加。届时祭司诵读祭文，祈求勐心保佑地方太平，头人百姓安居乐业，地方兴旺发达。

傣族先民除了对上述这些比较有代表性的鬼神表达崇拜和进行祭祀外，在日常生活中也时时处处有鬼神活动，例如在坟地有坟地鬼，在有人非正常死亡的地方有凶杀鬼。一块巨石、一棵大树、一个臭水塘，也有石头鬼、树鬼、臭水塘鬼。此外还有很多魂，如牛有牛魂，猪有猪魂，狗有狗魂，鸡鸭有鸡鸭魂，雨还有雨魂，而人身上也有很多魂，于是人畜生病，就要叫魂。有时人们在竹楼里发现一条蛇，也认为是蛇神到来，要请祭司诵读祭文或请歌手唱长诗，进行祭祀并劝送其离去。

在信仰原始宗教的傣族先民生活中，处处充满着鬼神的踪迹。在人们的精神世界里，鬼神是至高无上的。佛教的弟子后来要进入这块鬼神的领地，道路必然是曲折而漫长的。

第三节　南传上座部佛教传入云南傣族地区

傣族社会从秦汉之际进入农村公社制，即开始了从原始社会向阶级社会过渡的

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 115 页，中国民间文学出版社，1981 年。

时期。经过了六七百年的发展，到隋末和唐宋年间，社会得到了巨大发展，逐步进入了封建领主制社会。这时，傣族在滇西建立了勐卯国，即麓川王国（公元7世纪）；在滇南开南州（后银生府）一带扩大了自己的地域，也出现了有相当势力的茫乃政权。由于在农村公社制度基础上出现了封建领主制的统一政权，原始宗教的分散性和教理上的单纯性（祈求与回报），已不能适应日益发展的新制度的需求。这时，用更加强大的精神武器来统一人们思想的需求便迫切起来。

西双版纳或其附近地区，在唐宋之前已有外来的佛教徒在进行传教活动，有许多资料曾被人们用来证明在公元前或公元初佛教就传入了西双版纳，但那些资料可靠程度不大，对这个问题下文还要进行分析。但有一份公元5世纪的材料，值得我们注意。1986年10月，在西双版纳景洪县嘎栋乡曼广龙等寨，群众在重建景洪地区著名的“九塔十二城”中的第四座佛塔——曼景栋村的庄列塔时，在塔基的地宫内发现了31件文物。其中有一石函，石函内有一块呈不规则长方形的银版，长度为2.5厘米，宽度为2.5厘米和1.9厘米，上刻有傣文，读音为“布塔萨哈1000尚赕哩”，意为“佛历一〇〇〇年建献也”。佛历一〇〇〇年正相当于中国的公元457年，这说明在公元5世纪中叶，在景洪已开始建造佛塔了。由于这是一件从地宫内出土的文物，现仍存于西双版纳州博物馆，而且已被云南省文物管理委员会鉴定为国家二级文物，其可靠性应该不成问题。[①] 再说，傣历纪元始于公元638年，在这之前使用佛历纪元也是合情合理的。

南传上座部佛教在公元5世纪已传入中南半岛，近代在上下缅甸出土的文物中已有5世纪前的巴利语佛经残卷。另外，根据佛教史资料，5世纪初，佛音长老在斯里兰卡用巴利文传写、纂辑三藏经典后，带了巴利文三藏全部经典到缅甸直通传教，并将其分别传到蒲甘、阿拉干地区。特别是下缅甸的勃固国，很早就信奉南传上座部佛教。古代勃固国是孟族建立的国家，当时泰国中部的堕罗本底国也属孟族所建，两国信奉的都是南传上座部佛教。我国傣族的文字和历法都与孟缅系统的相似，而且，缅甸、泰国与我国傣族地区山水相连，交通便利，因而彼此交往密切。所以，当时已有佛教徒到我国傣族地区进行活动，这是完全可以理解的，当时在景

①此材料曾被众多研究者引用。1992年，西双版纳州政协编《版纳文史资料选辑》第7集中有周厚坤《试论西双版纳傣勐文的产生与完善》一文，内有此银版所刻傣文的原文。只可惜此刻文是后人描摹的，有的字母写法不合傣文体例，有的字母高低摆法不对，也不知“修建”一词有无声调符号。

洪建立佛塔也是有可能的。因为佛教传播所到之处，一般都是先建佛塔，后有佛寺。西双版纳最早的佛寺据记载是建于公元615年的瓦巴姐寺，那么，在一个半世纪之前有僧侣来建佛塔，也是符合佛教传播的一般规律的。早期佛教僧侣来传教未能得到公众的理解和拥护，只能居住山林。他们可以在村寨中传教，推行一些宗教仪式甚至建造佛塔来吸引信徒。在这个过程中，他们还要与当地原始宗教进行长期的斗争和磨合。由于原始宗教根深蒂固，这个过程非常艰难，要历经100多年，是不足为奇的。当他们可以移居村寨、修建佛寺的时候，这时佛教已经在群众中有了一定的基础，开始扎下根来了。

现在大致可以肯定，公元5世纪上座部佛教已传入西双版纳，公元6世纪是艰苦的经营期，公元7世纪至8世纪则是佛教在傣族地区扎根和发展的时期。

从傣族地区出土的文物或傣文文献记载来看，未发现公元6世纪有关佛教的资料，但到了公元7世纪和8世纪，资料就多起来了。其中较重要的有：

1．据傣文文献《旦南布塔沙萨那》（佛教史话）记载，佛教自缅甸孟族地区传入西双版纳，建立这里的第一所佛寺——袜坝姐（即瓦巴姐寺）时为傣历纪元前23年，即公元615年，隋大业十一年。①



西双版纳景洪瓦巴姐总佛寺

①罗廷振：《从出土文物看小乘佛教在西双版纳的传播》，载《首届全国贝叶文化学术研讨会论文集》下册，第626页，西双版纳州少数民族研究所、云南西双版纳贝叶文化研究中心编印，2001年。

2．20 世纪 50 年代初期，勐海大佛寺维修时，人们在大殿中柱顶部发现一块银片，上刻有傣文，写有“该寺建于祖腊历十三年”的文字。祖腊历即傣历，傣历十三年即公元 651 年。

3．勐海曼喷佛寺在重修时，人们在大殿柱上发现有傣文记载，称该村佛寺建于祖腊历十六年。祖腊历十六年为公元 654 年。[①]

4．1980 年在勐海县勐海乡曼拉闷寨中心佛寺佛殿内左侧第二根柱子上，人们发现了刻写的一段傣文，内容是：“这棵柱子是由南麻达纳干宰波散萨龙罕捐献的 100 片金粉镶的，求佛赐恩，解脱我的痛苦，让我终身得福，三十三年，××（不清），滴水完毕。”[②] 傣历三十三年为公元 671 年。

5．1986 年 5 月，勐海县文化馆在曼拉闷中心佛寺征集到一块平瓦，瓦面上刻有傣文，意为：“波洛（人名）曼喷龙（寨名）准拉萨卡（傣历）三十年（公元 668 年）六月十三日滴水，周日，亥日。”[③] 傣历三十年为公元 668 年。

6．20 世纪 40 年代，人们在勐海城子原总佛寺大殿内的柱子上发现有傣文，当时该佛寺的大佛爷康朗庄和都三甩，还有信徒叭罕贺、窝汉等人将傣文抄录，内容大概为：瓦龙勐（大佛寺）于祖腊历十三年开始动工兴建，三十三年以闷干丙为首为大殿柱子上镶金粉，盖上草顶正式落成。[④] 傣历十三年为公元 651 年，傣历三十三年为公元 671 年。

7．根据傣文文献《泐西双邦》记载，勐阿拉维（即今西双版纳）第八代君主召温冷接位前 16 岁时就是一个佛教徒。书中记载第十二代君主召苏南罕绍接位时为傣历一五〇年。召温冷与召苏南罕绍之间有第九代召应勐，其继位不久就逃往景先。第十代召梭腊翁在位仅 1 年左右。后有召温邦代召勐之职 10 年，又从兰掌接回第十一代君主召苏宛纳波龙。召苏宛纳波龙在位时间不明，只知他去世时 67 岁，姑且以他 27 岁接位来算，在位 40 年，然后召苏南罕绍继位。以召苏南罕绍继位为

①据 1962 年刀永明、刀述仁、曹成章调查，后经刀永明、曹成章整理的材料《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，见《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第 113 页，云南民族出版社，1984 年。见《傣族文学讨论会论文集》，第 110 页，中国民间文艺出版社，1982 年。

②周厚坤：《试论西双版纳傣泐文的产生与完善》，载《版纳文史资料》第 7 集，第 110 页，1992 年。

③此瓦片是 1986 年 5 月勐海县文化馆王瑞迎先生在曼拉闷中心佛寺征集到的。

④《首届全国贝叶文化学术研讨会论文集》下册，第 622 页，西双版纳少数民族研究所、云南西双版纳贝叶文化研究中心编印。

傣历一五〇年（公元788年）算起，上推召苏宛纳波龙40年，召温邦代职10年，召梭腊翁1年，召温冷从信佛到逝世60年，共计111年，那么，召温冷成为佛教徒的时间约为公元677年前后。

8．傣族历法中的纪元纪时法，其建元时间是公元638年，与缅甸历法建元时间相同。但缅历称kacchapancha，傣历称tsunlasakhat，两词虽皆借自梵语，但意义不同，且两种历法中的不少基本概念如九曜、十二宫、二十七宿的名称等，从语音上都可看出是梵语或巴利语（因这些词梵语与巴利语读音相近）借词，但在缅语中读音变化较大，傣语中这些词没有任何痕迹说明它们是经过缅语借入。一种可能为它们是直接从梵语或巴利语借进的，更大的一种可能是经过当时的孟族语言转借。现在可以肯定的是，傣历不是直接借用缅历，而是两者都经过当时在中南半岛有巨大势力的孟族，采用印度历法中的数据各自制定出来的。现已知缅历建元于公元638年，这也是缅历制历之始，而傣历与缅历建元时间相同，其制定时间也不会晚于缅历很久。历史上缅、傣关系十分密切，如果傣历晚于缅历很久，则直接沿用缅历即可，也就不必另取名称，另借新词了。可见傣历的制定时间也就在7世纪上半叶。而传播印度文化的最早使者是宗教徒，历法是随着小乘佛教传入的，因此，小乘佛教最初传入傣族地区的时间当在638年之前。

以上八个材料都说明在公元7世纪西双版纳景洪和勐海都已传播佛教，建立佛寺，而且已在统治者中间有了一定的影响，并已使用傣文。到了公元8世纪，西双版纳的佛教传播就更广泛了。单从出土文物来看，就有：

1．1986年5月，勐海曼拉闷寨群众翻修曼拉闷村佛寺的大殿时，该寺大佛爷在旧瓦片中发现了刻写有傣文的瓦片两块，一块表面无釉，另一块上釉，釉色呈浅绿黄。表面无釉的瓦片全长26厘米，宽13.6厘米，其挂头高2.5厘米，厚0.1至0.5厘米。在瓦面上分别刻写有老挝、泰国、傣仂（即西双版纳老傣文）三种文字。傣仂文译意为“傣历七十年”，相当于公元708年；泰国文是“星宿二十位”，相当于在人马宫。另一块上釉瓦全长30厘米，上部宽12.3厘米，下部宽12.1厘米，其挂头高2.2厘米。瓦面上刻写有老挝文和傣文，上半部是老挝文，下半部是傣仂文，译意是“傣历七十年”。两块瓦片上所刻的年代相同。

2．景洪县嘎晒区曼弄风乡曼英寨邦热塔出土了一块石碑，上面刻的建塔碑文，其日期是尊腊萨哈146年6月4日中午。尊腊萨哈即傣历，傣历一四六年即公元784年。

3. 1989 年底在勐腊县文化馆发现一尊铜质佛像，通高 37 厘米，座高 13 厘米。佛像基座是镂空的卷草束腰须弥座，佛像的特征为：莲朵顶螺旋发，垂耳，倒八字眉，袒右肩，结跏趺坐，左手平置腹前，右手抚膝，体形均匀，面相安详。佛像制作技术较为粗糙，纹饰古朴。在佛像的基座后面刻写有傣仂文，意为“智慧佛爷奉献于傣历一一七年七月”，傣历一一七年即公元 755 年。

4. 勐海县勐混乡城子后山的景恩塔旁边有两块未经加工的天然砂砾石质的塔碑，其中一块近似三角形，高 1.5 米，宽 0.94 米，厚 0.28 米；另一块高 0.87 米，宽 0.4 米，厚 0.23 米。碑面有阴刻的傣文，字迹模糊。经考证，该塔建于傣历一四一年。傣历一四一年即公元 779 年。

5. 云南大理建于公元 766 年的“南诏德化碑”的碑阴上，有汉文“大军将赏二色绫袍金带赵龙细利”一行。史学界已一致认为“赵龙细利”是一位在南诏任职的傣族将领，20 世纪 50 年代以前，车里宣慰使司议事庭官员中仍有此官名，在上世纪 50 年代的调查材料中，其一般被译为“召弄细利”。其中“召弄”是傣语固有词，意为“大官人”，官阶居三品，属西双版纳最高政权机构议事庭中“八大臣”（傣语八大卡贞）一级。“细利”则为梵语译音，梵文原意为“吉利”、“光华”，在梵文中也多在宗教意义上使用，并用作人名和官员之名。由此可见，公元 766 年之前，佛教不仅已传入西双版纳，而且在统治阶级中已经影响很大了。再者，梵文“细利”一词在北传佛教（大乘）系统中都读作 sali ，而在南传佛教（小乘）系统中都读作 sili，正与“细利”二字相合，这进一步证明了当时的傣族佛教不同于当时的南诏王族所信奉之大乘佛教。而正是延至今日的小乘佛教，排除了“赵龙细利”其人可能是南诏大姓中某位“赵”姓官员的任何可能性。

此外，还有不少材料可以说明这个时期西双版纳佛教已流传开来。如在西双版纳发现了一册傣文佛传故事《千瓣莲花》，其抄写时间是傣历九十三年，即公元 731 年。再如，傣文经书《列罗》中记载，景栋召勐召帕友于傣历八十六年，即公元 724 年，派佛爷西维苏坦麻书那自景栋来景洪宣扬佛法，经过这个佛爷和他的弟子反复多次传教后，佛教在景洪和西双版纳各地逐步传播开来。

以往人们研究傣族历史，更多的是相信汉文文献的记载，而对傣文资料和当地出土的文物很少了解，就是有些傣文文献资料被翻译出来，人们也往往认为传说的成分太多，而不敢轻信。这种慎重对待历史资料的态度当然是可嘉的，但更重要的是要对这些历史资料进行科学的甄别。例如上文所举出的景洪曼景栋村庄列塔出土



缅甸景栋总佛寺

的银片，勐海曼拉闷佛寺的瓦片以及勐海县勐混乡曼恩塔旁的塔碑，还有景洪市曼弄风乡曼英寨邦热塔的塔碑，这些文物就是可信的。至于南诏德化碑的材料，更是毋庸置疑的。有了这些过硬的材料，我们就可以相信，南传上座部佛教传入傣族地区的时间不会晚于公元5世纪，而在公元7世纪至8世纪得到了发展。

有的学者把佛教传入傣族地区的时间上推到公元前4世纪至公元前3世纪，认为小乘佛教传入西双版纳，既不是公元12世纪，也不是公元八九世纪，据传早在公元前三四世纪，释迦牟尼及其弟子就到东南亚及我国西双版纳一带传教。公元前后，佛经、佛像相继传入，并先后在景洪、勐龙、勐海等地建盖了佛寺和佛塔，最后才从景洪逐渐传到勐腊等地。同时他们还举出了十个西双版纳地名附带有相关的佛经传说的例子，从而认为这是小乘佛教早在公元前就传入西双版纳的另一个有力证据，例如佛主在拂晓时到达的地方，就被命名为“景洪”——黎明之城。但这样的传说很难成为事实的佐证，因为事实的前提是佛主没有到过西双版纳；其次是如果是佛主的弟子，其时间就无法断代，不可能成为“公元前”的证据。况且景洪一名正式见于文献是叭真在景龙建立金殿国之时。“景洪”之音由“景龙”而来，那时是公元1180年，距离公元前相差1400多年。

此外，另有一则材料说：佛历六三〇年即公元76年，西双版纳有一个首领名叫叭格那，他派了十二个僧侣，路经缅甸、泰国，前往哈利捧宰亚那广观摩取经，后来到了勐兰嘎，即斯里兰卡，在布塔火炸听寺学习了三年。佛历六三六年，即公

元82年，他们期满升为佛爷后，带着《维乃》《书典达》《阿皮堂玛》《诺贺波坦》（《本生经》）等佛经，由斯里兰卡取道泰国、缅甸勐阮（景栋），经过西双版纳大勐龙，最后回到阿腊维（景洪），把上述经书藏于弯童庄董（后宣慰街大佛寺）。这段传说也不甚可靠。先说“布塔火炸听”，这是人名，也就是汇纂小乘巴利语佛典的佛音（也作“觉音”）长老。“布塔火炸”，巴利语作“Bhuddhaghosa”。“Bhuddha”即“佛”，或译“觉者”；“ghosa”即“音”。“听”，巴利语作“Thera”，意为“长老”，在傣语中丢失后元音，而读作“Then”。佛音长老生于公元4世纪后期，5世纪前期（410—432）在斯里兰卡，住于上座部佛教大寺派中心佛寺，对上座部佛教教义作了较系统的阐述并著《清净道论》，后在阿奴拉达普拉（Anuradhapura）的犍陀迦罗寺把三藏经典的僧伽罗文注释改写成巴利文，并将之详加疏解，编成十九部。上文中所说布塔火炸听寺应指犍陀迦罗寺，当在公元5世纪中叶。西双版纳有十二个僧侣在该寺学习，带了佛教经典归来，如果真有其事，也应在公元5世纪了。

傣文史籍中关于佛音长老所在年代的记载肯定有误，有的学者引用傣文文献《巴塔麻嘎波罕》和《波腊纳坦》两书的记载，说到佛祖逝世523周年时，布塔果沙听到“兰嘎”比赛诵经，获得胜利，佛经才正式被升入佛的奠（应为“殿”）堂，由布塔果沙听首次刻写在贝叶上。从此，佛经就由水路传遍84000个区域村庄，这时正值佛历五二六年，巴利文也才随着佛经传入傣族地区。这里的布塔果沙听就是前文中的布塔火炸听，也就是佛音长老。因此，后者所说的公元前19年，实际上还是公元5世纪。

与上述观点大相径庭的另一种意见，认为佛教传入傣族地区不会早于公元十三四世纪，甚至在公元十五六世纪，这是许多新的材料发掘出来之前的一种比较普遍的认识，因为它有《马可波罗行纪》和《百夷传》的记载为证。《马可波罗行纪》记“金齿州”说：“其人无偶像，亦无庙宇，惟崇拜其元祖。”《百夷传》说：“其俗不祀先奉佛，亦无僧道。”根据这两条材料，江应樑先生与全荃先生在上世纪50年代就提出傣族信仰佛教不会早于公元十三四世纪。1999年出版的《云南宗教史》也持这样的观点，该书在“南传上座部佛教传入云南”一节中说：“具体考察后，我们认为，南传佛教传入云南的时间，应在元代，确切些说，为公元13至14世

纪，而且，这仅仅是早期传入。”[①] 由于现在新发现的材料不断丰富，而且，《马可波罗行纪》和《百夷传》所记的情况只限于保山、德宏州一带，并不能用来作为佛教传入西双版纳一带的依据。这个论断也就很难令人信服了。况且，古人到一个地方了解的情况，常常是不够全面的。语言学界有一句名言：“说有易，说无难。”你看到的情况肯定有，你没有见到的情况不见得无，因为一个情况这里没有，另一处可能有；今天没有，昨天可能有。《百夷传》一面说“俗不祀先奉佛，亦无僧道”，但同时又说滇西傣族“大事作缅书”，这里的“缅书”就是傣文，因为傣文与缅文看起来十分相似，在外人看来，它们就好像是一种文字。其实，傣语与缅语相差甚远，傣族不可能使用缅文。例如“旁行为记”，是傣文著作的书写形式，也就是说在傣文中，凡是段落要点、小节标题等都要斜书于正文之侧，这与《百夷传》所记情况相同。如果《百夷传》的作者当时已看到当地使用傣文，则那时必已有佛经流传，因为文字常常跟着宗教走，德宏一带同样属于巴利文系统的文字一定是随着佛教而传入的，所以钱古训和李思聪关于当地“俗不祀先奉佛，亦无僧道”之说并不是完全可信的。当然，它就更不能说明西双版纳一带的情况了。

黄惠焜教授从大量史料出发，对南传上座部佛教传入傣族地区的时间力主“中唐说”。他一方面从傣族与南诏的关系中寻找线索，而认为其上限与佛教传入南诏大体同时，即公元9世纪；另一方面，他又根据张公瑾所提供的傣历创制年代，以及南诏德化碑碑阴“赵龙细利”一名中“细利”为巴利语音译而应承认是在公元8世纪，得出结论“中唐”为公元八九世纪。显然，这是他在还没有掌握后来发现的几件重要文物资料时得出的判断。

现在，已有比较多的人倾向于承认上座部佛教传入傣族地区的时间是在公元七八世纪。颜思久著《云南宗教概况》，说：“佛教最早传入云南傣族地区应在公元7世纪的隋末至唐初时期，但其兴盛和发展却在13世纪以后。”又说：“上座部佛教既然已于公元5世纪左右流传于缅甸南部，因而7世纪以后逐渐传入我国境内的西双版纳地区乃是顺理成章的事。”[②] 王海涛著《云南佛教史》，说：“南传上座部佛教入滇时间较之大乘佛教要晚得多，大约在7世纪，首先由泰国勐润经缅甸景栋传

①杨学政主编：《云南宗教史》，第191页，云南人民出版社，1999年。

②颜思久：《云南宗教概况》，第7、9页，云南大学出版社，2000年。

入西双版纳地区。”[①] 杨学政主编的《云南宗教知识百问》也说：“约在7世纪中叶上座部佛教经缅甸传入我国云南傣族地区。”[②] 如今有了几个5世纪时的重要文物发现，那么这个时间再提前100年也就不足为奇了。

第四节　佛教与原始宗教的斗争和融合

原始宗教产生于原始社会，其崇拜对象主要是围绕着人们生存的自然界，其目的是求今世生存条件的改善。这个目的在进入农村公社制社会以及阶级社会之后，不会发生变化，它被牢固地传承下来，继续支配着人们的精神世界。佛教跟原始宗教不同，佛教崇拜至高无上的万能教主——佛陀，其目的是为了修来世，求来生进天国，过好日子。这是不堪人间苦难折磨的人们所处的社会环境的产物，因此，佛教更适宜于在阶级社会的条件下生存和发展。

南传佛教传入西双版纳之初，傣族社会还处于农村公社制鼎盛期。农村公社制是原始社会向阶级社会的过渡阶段，当时还没有明显的阶级分化，因此，人与人的矛盾不是人们共同体内部的阶级矛盾，而只是同一族系的部落与部落之间或不同族系的部落之间的矛盾。那时部落战争虽然十分频繁，但敌对部落是如同风火雷电那样的客观存在物，这种矛盾关系还不会渗透到部落共同体内部的人际关系中。共同体内部的利害关系是一致的，因此，同样可以祈求寨神、勐神保佑战胜敌对部落的敌人。只有进入阶级社会以后，寨神、勐神已无力为寨内勐内被压迫阶层争取平等权利的时候，佛教众生平等、人人可经过修行到达彼岸乐土的教义才能深入人心，扩大影响。

傣族在秦汉之际从原始社会进入农村公社制社会，经过五六百年的发展，已经相当成熟。在这种制度下，公社成员之间的关系是平等和谐的。这时，公社成员对家神、寨神、勐神的崇拜，已经成为公社成员精神生活的中心。佛教在这个时候向傣族社会传播，显然是超前的、不合时宜的，它势必会遇到原始宗教的顽强抵制。

从上文可知，公元5世纪中叶佛教已传入西双版纳。南传佛教传入的路线从许多资料来看，是经过当时缅甸南部的孟人国家传到泰北的勐润，然后，传到西双版

①王海涛：《云南佛教史》，第388页，云南美术出版社，2001年。

②杨学政主编：《云南宗教知识百问》，第90页，云南人民出版社，1994年。

纳。但当时佛教僧侣遇到了严厉的抵制，他们被当地人称为“帕巴”，意为“林子里的和尚”，俗称“野和尚”。他们则自称“帕拉西”，意为“苦行僧”。他们寻找机会到寨子里来宣传教义，慢慢地在傣族先民中笼络信徒。

《谈寨神勐神的由来》曾说到第一个帕拉西在他之前约一千二三百年时（按此推算应在公元4世纪中叶）来到西双版纳的情况：那个帕拉西是一个周身肮脏、白发蓬松的怪老头，他“说着人们听不懂的话，披着黄背袈裟，手拿纸扇，身背土龛，说是佛祖派来的和尚，要来给人类授佛。他刚走进村寨，就受到大大小小的鬼神们吐唾沫，把他撵出寨子，赶进山里。他赖着不走，搭起茅屋住下来了”①。勐神不把他放在眼里，只告诫他一声说：“你只能住在野外，不准你窜进坝子。”② 从此帕拉西就在森林里住了下来，利用种种手段笼络人心，慢慢地开始了对寨神勐神的祖先领地的侵犯。

如果上述这部傣文著作所说的年代基本可信的话，那么，公元4世纪中叶就有佛教僧侣在西双版纳一带森林里出现了。过了100年，他们在景洪的曼景栋村建立庄列塔，这个时间顺序基本是合理的。但佛教的传入与原始宗教的斗争是很激烈的，这里有几个故事值得一提：

其一是与叭桑木底的斗争。叭桑木底是定居农业时代的创始者，“房子是他给我们盖，田地是他领着我们开，谷子是他给我们找来的种子，水井是他建寨以后才挖成，鸡鸭是他叫我们的母亲养的”③，是叭桑木底带领人们树起了寨心，祭起了寨神和勐神。当佛陀的弟子来到当地传播佛教的时候，他们与叭桑木底有过三次较量。第一次是比智慧。佛陀问叭桑木底：“你知道天有多高吗?”叭桑木底回答说：“我的智慧和力量有多高，天就有多高。”接着，叭桑木底问佛陀：“你知道地有多厚吗?”佛陀回答：“我的福气有多厚，地就有多厚。”叭桑木底讽刺说：“大地不管有多厚也被我的智慧和力量踩在脚底下。”接着，叭桑木底又提了几个问题，把佛陀难倒了。第一次，叭桑木底战胜了佛陀。但第二次佛陀耍了魔术，在椰子里放

①见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第120页，中国民间文学出版社，1981年。

②见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第121页，中国民间文学出版社，1981年。

③见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第115页，中国民间文学出版社，1981年。

进了鱼。当叭桑木底说椰子里没有鱼的时候，佛陀说："哪里有水哪里就有鱼。"结果，破开椰子一看，里面果然有活鱼。第三次是比武。这两次都是佛陀取得了胜利，叭桑木底含冤而死。于是，"佛祖的教义开始得势了"①。

其二是与帝娃答和叭满的斗争。帝娃答即上文所译"丢瓦拉"。帝娃答和叭满继叭桑木底之后，继续向佛陀宣战，发誓要和他作对5 000年。当他们向帕召（傣语称佛陀为"帕召"）射箭的时候，大地上冒出了一位海底女神囊托腊妮。她解开头发抖动，滔滔洪水便出现了，把帝娃答和叭满淹没，帕召又胜利了。如今在许多佛寺的墙壁上，还经常可以看到囊托腊妮水淹魔王的壁画。传说帝娃答死后变成披瞥（即长脚鬼），专门从事破坏佛寺的活动，弄得佛寺终年不得安宁。

其三是与谷魂婆婆的斗争。"天地间谷子至高无上"②，傣族原始宗教中以谷神为最大。谷神被称为"谷魂婆婆"（也译为"谷魂奶奶"），她在佛祖讲经时"昂首挺胸，傲然怒视"，与佛祖比高低。他们互相斗法，谷魂婆婆就藏匿起来，人间立刻发生饥荒，信徒们无心奉佛。佛祖只得向谷魂婆婆认输，求谷魂婆婆重返人间，从而使信徒度过灾难。这是一个以原始宗教得胜为结局的故事。后来谷魂婆婆的故事被编为经书，供奉在佛教的殿堂里。这是一个佛教向原始宗教妥协的实例。

其四是与民间歌手章哈的斗争。这来源于20世纪50年代的两个调查材料。第一个材料来源于1959年在西双版纳进行社会历史调查时召开的一次傣族老知识分子和歌手的座谈会。会上，他们说："距现在2 500年以前，有一个人，名叫玛哈嘎再雅纳听，把佛经改编成唱词。"③ 第二个材料是1958年云南民间文学调查队在西双版纳民间搜集到的，其中说到玛哈嘎再雅纳听用佛经故事编歌来唱，触犯了菩萨的禁令，菩萨就罚他肚子发胀，胀死为止。菩萨还说今后谁再敢如此做，就罚他变成瞎子。这两个材料有两个问题还需要论证。首先是"距现在2 500年前"这个时间，这其实是佛教产生之初，所以此事不可能发生在傣族地区；其次是玛哈嘎再雅纳听这个人，两个材料里都把他说成傣族人，其实佛教史上有这个人，他的全名是Mahakatyana，汉译名是"思胜"，又被音译为"迦旃延"或"摩诃迦旃延子"、

①见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第125页，中国民间文学出版社，1981年。

②见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第113页，中国民间文学出版社，1981年。

③见《云南省傣族社会历史调查材料》（九），第138页。

“迦多衍那”等，他是释迦牟尼十大弟子中十分杰出的一个弟子，因此，他生活在2 500年前这一点没有错。他为了普及佛教教义，可能曾采取过说唱的形式，但是是否曾受到佛陀的谴责这一点未见记载。但到了傣族传说中，这个人变成了傣族的高僧，在名字之前加了“听”，即“长老”之意。他又成了一个歌手，因此受到佛教势力的惩罚。不管这是张冠李戴，还是傣族历史上确实有僧侣兼歌手的事，总之，它说明了佛教传入傣族地区初期之时对傣族民间歌手是采取打击的方法加以排斥的。但后来是两者互相妥协，走了平行发展的道路，一方面是宗教知识和佛教教义成了歌手们演唱内容的一部分，另一方面是歌手们演唱的历史、传说故事也被佛教徒改编成经文的形式，成为佛寺中保存的经典。佛教还是取得了很大的胜利，因为后来大部分有知识的歌手，都是在佛寺中经过培养的、读过多年经文后还俗的佛教徒。只是这些歌手的身上，总是刻有抹不掉的原始宗教的烙印。他们既演唱佛经中的故事，也对寨神勐神尊崇备至，饱含深情地来演唱他们开天辟地、建寨建勐的丰功伟绩。

佛教传入傣族地区，与原始宗教的斗争是极为艰难的。公元5世纪中叶，开始有了一些被傣族人称为叛逆者的佛教信徒，他们在寨子里建起了佛塔。而僧侣们仍旧栖居山林，被称为“野和尚”、“猴子和尚”、“长尾猴和尚”，过着艰苦的生活，一直到公元6世纪，傣族群众要是打不着猎物，捉鱼捉得少，还要对和尚、佛爷吐唾沫，骂一声“是因为出门碰着了该死的和尚和佛爷”，原因大概是和尚佛爷把猎神的威力冲淡了。可见，原始宗教的神灵依旧深深扎根在人们的心灵深处。

由此可知，公元5世纪到6世纪是佛教徒艰苦经营的时期。在西双版纳的出土文物中，基本上没有6世纪的遗物，但到了7世纪，局面便大为改观了。这与西双版纳一带封建领主制的建立密切相关。在农村公社制的条件下，各部落分散独立，互不统摄，因此，寨神勐神的自主性、排他性，适合当时的社会、经济特点。而隋唐之时傣族地区出现了领主阶级，这一阶级要建立地区性的统一政权，就需要更强大的精神武器来统一各部落人们的思想，南传佛教的普适性和对唯一教主释迦牟尼的崇拜，正适合领主阶级的政治要求，因此，佛教很快就取得了统治阶级的信赖。统治阶级对之加以扶持，继而在群众中推广。傣文古籍中有不少关于历代君主信奉佛教的记载。上文已说过，据傣文文献《泐西双邦》记载，7世纪下半叶西双版纳的勐阿拉维第八代君主召温冷就是一个佛教徒，而召片领政权的第一代君主叭真接位（1180）时已获得了高级僧侣的称号。吕澄先生在《印度佛学源流略讲》中曾

经说："《毗尼母经》明确提出'二法不可违'：一是佛法，二是王法。这就是他们学说的立脚点。实际上，佛法还是服从王法的，所谓二法不可违，就是王法不可违。"① 傣族新生的封建统治者既需要南传佛教，南传佛教也依附、支持封建领主。于是南传佛教在傣族地区就逐步站稳了脚跟，扩大了影响。公元615年，人们首先在景洪县建立了瓦巴姐寺，在公元651年至671年间，又在勐海先后建立了勐海大佛寺、曼喷佛寺、曼拉闷寨中心佛寺。可见这时佛教僧侣已从山林来到民间，除了建塔之外，还广建佛寺。这些寺塔都是老百姓集资兴建的，这说明原来只信仰原始宗教的群众现在已变成了热心供献的佛教信徒了。

随着佛教影响的扩大，原始宗教的阵地逐步缩小了。由于原始宗教在群众中根深蒂固，佛教在人们的信仰中又不能完全取代它，于是两者互相影响，互相渗透，而其中佛教对原始宗教的渗透更加广泛。如上文所述，后来傣族祭祀寨心，已有佛爷和尚参加，并诵经祈求佛祖保佑全寨平安兴旺。有的地方还编出了《寨心亭经》，耿马县傣历八月八日洗寨心，村寨里也请来佛寺僧侣在"寨心亭"诵念《寨心亭经》，然后鸣枪驱邪除魔。② 同时，傣族祭祀勐心也有僧侣参加，而勐心的标志常常是一座塔，人们还把祭祀勐心的活动称为"赕塔宰勐"，即"祭勐心塔"之意。③ 另外，傣族在"吃新米"的祭祀活动中，也有佛爷和尚参加。特别是祭祀家族神，人们往往以佛教寺院为祭祀祖先的地点，并选在佛教节日里举行。④ 佛教僧侣已大踏步地侵入了原始宗教活动的范围，但不管佛教势力如何逐渐扩大，各地祭祀寨神勐神是绝不允许佛爷和尚参与的。原始宗教总算保住了自己的一块圣洁领地。

佛教为了在傣族地区站住脚，也不得不承认和容忍原始宗教对鬼神的崇拜。当某一个寨子建起了一座佛寺，佛寺的大殿之外就会建起一个简陋的干栏式的神龛，供奉丢瓦拉瓦，即"寺院保护神"，神龛前常年供着净水瓶、饭团和蜡条。人们在拜佛之后，还要去祭祀寺院的保护神。此外，和尚还有和尚的保护神，佛爷有佛爷的保护神。在进行一些重大的佛事活动时，人们还要临时搭建神宫。信徒一方面向

①见《谈寨神勐神的由来》，祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第112页，中国民间文学出版社，1981年。

②《中国各民族原始宗教资料集成·傣族卷》，第64页，中国社会科学出版社，1999年。

③朱德普：《傣族神灵崇拜觅踪》，第32页，云南民族出版社，1996年。

④宋恩常：《西双版纳傣族的民间宗教初步考察》，载《云南少数民族研究文集》，第680页，云南人民出版社，1986年。

佛祖供献祭品，同时要向神宫献上鲜花、槟榔和蜡条。信徒在向佛陀供献牺牲时，还要呼唤四方神祇前来与佛祖共享祭品。看来，只要原始宗教不反对、不排斥佛教，承认佛教的统治地位，佛教也能容忍原始宗教的存在，并力图改造原始宗教，使之与佛教相适应。如农耕开始后的祭稻谷神，原属于原始宗教的祭祀活动——有的资料这样写："后来佛寺僧侣将它进行改革，使其制度化，佛爷将这项活动的主持权占有，祭祀时由其诵佛经，并像群众祭祀那样，往田里撒砂子，将竹子编织的辟邪物达寮插于田中，以驱逐邪魔，祈求鬼神保佑谷物丰收。"① 值得注意的是这项活动中的撒砂子、插达寮纯粹是原始宗教的仪式，而僧侣主持、诵经则是佛教行为，特别是活动的名称叫"赕他纳"，"赕"原意为向佛祭献之意，可见这项活动的名称也佛教化了。

佛教对原始宗教的改造，大量体现在对原始宗教对象命名的佛教化上，例如，寨神勐神傣语原来叫"披曼"、"披勐"，后来又称为"丢瓦拉曼"、"丢瓦拉勐"，名称就巴利语化了。再如反对佛教的勐神，又被称为"叭团"，意为"魔王"。"叭"傣语读为 $pha^{6}jaa^{2}$，是"大王"之意；"团"读为 $thɔn^{2}$，为巴利语 Dharana（夜叉）之音译。用含有贬义的词语来丑化原始宗教的神，也是佛教在精神上战胜原始宗教的手法之一。

为了同样的目的，佛教僧侣还大量利用傣族民间文学来宣传佛教思想。僧侣们也像佛教创始初期将印度民间故事改编为佛的说教一样，他们也将傣族民间故事佛教化，在一些远在佛教传入之前已产生的古老神话传说中加进了不少宣传佛教的内容，"甚至把开天辟地神话中的神也说成是佛祖"②。有一篇《不信佛的召勐》，说的是召勐（领主、土司）不信佛，导致种种灾难，信佛之后就走了好运。利用文学作品向傣族人民灌输佛教思想，这是佛教在精神上战胜原始宗教的又一种手法。

佛教没有用刀和剑来征服敌对势力，而是用念珠和贝叶对之进行潜移默化的影响。佛教的弟子们以惊人的耐心和毅力，做着极为艰苦而细致的工作，终于使佛教在傣族地区扎下根来，并逐渐向周边民族地区传播。

---

①《中国各民族原始宗教资料集成·傣族卷》，第22页，中国社会科学出版社，1999年；并参见曹成章：《傣族社会研究》，第184页，云南人民出版社，1988年。

②《傣族文学讨论会论文集》，第173页，中国民间文艺出版社，1982年。

第三章

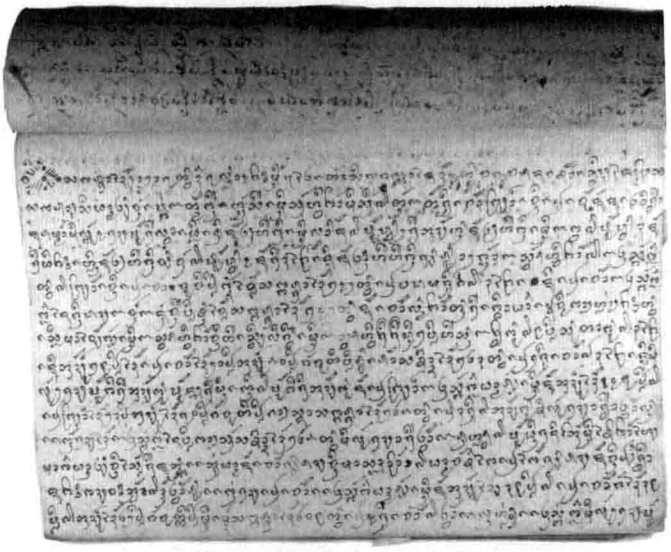
南传上座部佛教在云南的发展

第一节 宋元明时期南传佛教在西双版纳的传播与发展

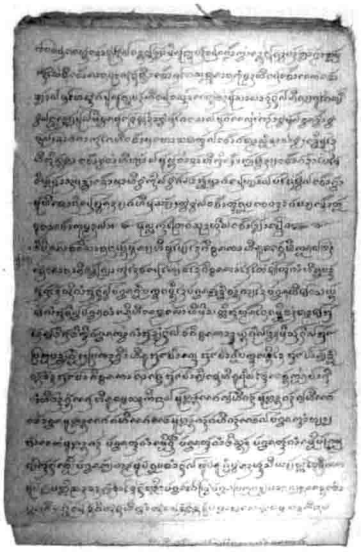
南传佛教大约于公元5世纪就已传入西双版纳，具体的传播路线依傣文手抄本《佛教圣事大记》的记载：佛教由斯里兰卡传入兰那（泰国清迈），又由兰那传入缅甸的景栋，然后进入云南傣族地区。佛教传入之初，由于原始宗教是傣族的主要精神信仰，佛教遭到了原始宗教的强烈抵制，直到七八世纪，随着傣族社会迈入封建领主制社会和佛教徒的不断传播，佛教才在西双版纳初具规模。即使这样，原始宗教还具有强大的势力，南传佛教并没有取得统治地位，而是与原始宗教既妥协又竞争，各自划分势力范围。公元12世纪至13—14世纪前后，佛教在西双版纳等地才得到了实质性的传播和发展，并取得了统治地位，成为傣族人民的主要信仰。

据傣文史书《泐史》记载：叭真于傣历五四二年（宋淳熙七年，公元1180年）入主勐泐，其父给予仪仗、武器、服饰等物件，诏陇法名菩提衍者制发一虎头金印，命为一方之主，叭真遂登大宝，称景龙金殿国至尊佛主，建都于景兰（今西双版纳州景洪）。这说明公元12世纪佛教在西双版纳的统治阶级中已占统治地位了。①

①李拂一：《泐史》，第1页，云南大学西南文化研究室印，1946年；又见颜思久：《景洪地区佛教调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第326—335页，云南人民出版社，1991年。



傣文史书《泐史》，此法规在西双版纳长期具有法律效力



《芒莱法典》

关于这个时期佛教在西双版纳的生存境况，还可见于傣文史籍《勐泐王族世系》[①] 对佛教传入傣族上层社会生活的记载。据书中描写，宫廷内部举行的仪式往往有佛教僧侣参与主持和念诵经文。如国王的即位仪式。按规定，勐泐王即位前，要派人（轨范师，傣语阿章）去阿兰摆姐[②]接从勐龙帕万（今老挝琅勃拉邦）来的比丘（祜巴龙）前来，为新王念诵七遍《宰林转》经，由名叫艾叫、艾香的未婚男青年和名为玉叫、玉香的处女各七人（一说为四人），用怀尚（海螺）盛“布塔密谢”圣水洒向新王，代表先王、天王、魔王、龙王和勐神（或社神）为新王沐浴净身。继女青年之后，一位百岁老人用同样的方法为新王净身，同时口诵“英达提拉召赐福”祷文，边诵边向新王洒圣水。接着再由比丘和众官员洒水祝福。净身毕，用窝罕（轿）将新王抬到贺拍（白绵纸糊的宫殿），将国王印信、廷杖等也携来此地，请阿章邀以祜巴龙为首的“淌哈嘎纳”（五名比丘以上）再念《宰当桑》经文。从史籍记载的情况看，与宗教相关的出场人物主要有阿章和僧侣（如祜巴龙）。阿章原系掸傣族群原存自然宗教的巫师，至今在傣、布朗、德昂等民族的宗教生活里，仍然担任本土原存宗教代理人的角色。祜巴龙是一种南传佛教高级僧侣的教职。从祜巴龙主持新王就任仪式来看，佛教当时在统治阶级中已占有重要的地位。



老挝琅勃拉邦香通寺

①佚名编，刀国栋、刀永明、康朗庄译：《勐泐王族世系》，第19、148页等，云南民族出版社，1987年。

②即今瓦巴姐总佛寺所在地，据说这里曾建立过西双版纳最早的佛寺。

佛教在传播过程中，伴随着各种佛寺和佛塔的建造，佛寺和佛塔的建造也从一个侧面说明了佛教的盛况。西双版纳最有名的佛塔是国家级重点保护文物——曼飞龙群塔，傣族人称之为“塔糯”，意为“笋塔”。据傣文贝叶经记载，该塔建于傣历五六六年（公元1204年），是缅甸高僧叭阿索和勐龙高僧祜巴南批、头人先叫布勐主持建造的。曼飞龙塔主塔高16米，周边的八座小塔均高9米。该佛塔构造美观复杂，是佛教成熟期的产物，这说明在13世纪初，西双版纳地区的佛教已经非常兴盛。

宗教交流和互相学习是宗教发展的一个外在因素，也是推动宗教传播和发展的重要方式。西双版纳与周边国家或民族展开的交互循环的佛教交流活动，也可以说明南传佛教在这一时期的繁盛景象。据《佛教传入景东》[①] 记载，在佛历一九〇三年（傣历七二二年，公元1360年）召姐版都时代，麻哈夯沙瓦里、达沙班牙等六位长老及徒弟，共二十一位僧人从景迈（即泰国清迈）到景栋传教，运来四尊佛像和佛舍利、历法书和三藏经等经文，并建立了瓦塔叫、瓦塔卖等佛寺。此后，又于佛历一九八六年至一九八七年（傣历八〇五年至八〇六年，公元1443年至1444年），麻哈班牙敢皮腊来到景栋，佛教开始在当地稳定持续地发展起来。上述时期，山区民族腊瓦人[②]也来坝子学习佛法，有的当和尚，有的学习字母文法，学毕即回到山区传播佛教。另外，西双版纳各勐，以及孟连、勐戛、勐班、勐卧、孟定、耿马、班童、南度、班海、曼章、勐固、南秀、算约咪茂、勐矣、线蔚等地都来景栋取经学习。[③]《世系》也提供了一条线索，其中明确提到了有来自老挝的僧侣主持勐泐（西双版纳）的佛教事务。这就将勐泐和老挝两地佛教传入的时间联系了起来。由此可以判断，南传佛教在西双版纳傣族地区流传过程中，与老挝佛教亦互有影响。

13世纪，腊玛甘亨王（Kun Ramkamheng）便造寺礼请和供养自六坤来的斯里兰卡高僧至素可泰弘扬佛法。腊玛甘亨王又派人到斯里兰卡习经剃度，回来后建立僧团，弘扬佛法，确立上座部佛教为泰国国教。14世纪下半叶老挝（当时的澜沧

①这里的景东是今缅甸南掸邦的景栋（勐艮）。此文是傣文史料《本勐景东》（景东地方史）的摘编，傣文原件藏于西双版纳勐遮曼吕佛寺。

②即布朗、德昂、佤等孟高棉语民族。

③转引自刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第193页，云南民族出版社，1993年。

王国）也确立上座部佛教为国教。自此，斯里兰卡佛教就在泰国、缅甸、柬埔寨、老挝等国开始全面传播和盛行。这一时期，泰北地区已经出现了另一个被称为兰那的泰族王国。约在公元1296年，前八百大甸的后裔芒莱王，摧毁了作为该地前统治者的孟族势力，立清迈为国都，中国史书称之为后八百大甸。清迈初期的佛教系由南奔孟族人传入，芒莱王即是一位虔诚的佛教徒，而且与我国的西双版纳王族有着血缘关系。哥那王（1355—1385）即位后，先后于1367年和1369年派遣僧侣到缅甸和素可泰城，礼请高僧至清迈协助建立斯里兰卡僧团。大约14世纪中期，斯里兰卡佛教在清迈得到了全面的传播和发展，[①] 并不断扩散。这也刺激了佛教在西双版纳等地的发展。

第二节　宋元明时期南传佛教在德宏的传播和发展

一、南传佛教传入德宏地区的时间和年代

关于南传佛教进入云南德宏地区的时间，学界向来说法殊异。一种说法是11世纪传入德宏，其根据是傣文史籍《舍本勐宛》记载："佛历一五八〇年（公元1036年），莽达良在勐宛曼弄（今德宏陇川）建奘（'奘'即佛寺），塑佛像三尊，大象一。"[②] 另一种说法是13世纪以后传入德宏的。其根据有四：一是元代《马可波罗行纪》记载："金齿无佛像亦无庙宇，惟崇拜其族之元祖……"二是元代李京的《云南志略》记载："西南之蛮，白夷最盛，北接交趾，风俗大概相同。"认为当时的傣族（白夷）地区"无佛像、无庙宇"，风俗又与其他民族相同，可见他们于13世纪尚未信佛。三是钱古训、李思聪的《百夷传》，书中详细记载了14世纪末麓川（今德宏）、缅甸一带傣族的仪礼民俗，但对于宗教习俗则有"其俗，不祀先、不奉佛，亦无僧道"的说法，所以后人将其作为当时佛教尚未传入德宏的一个重要例证。四是根据明代布政使事张纨的《具足禅院记》记载："西南诸种，曰僰、曰爨、曰僚、曰夷（按，指傣族先民）……又不可悉记，独僰人（按，指白族先

①净海：《南传佛教史》，第202—213页，宗教文化出版社，2002年。

②佚名著，俊孟译，李绍诚校注：《舍本勐宛》（陇川史），《陇川县文史资料》（三），德宏民族出版社，1992年。

民）事佛，余种皆不信之……”此说也未提及傣族先民信佛。

但若对上述史料加以比较，就可以发现包括《百夷传》在内的不同史书里关于佛教的记述，在含义上有不少互相矛盾之处。

1．明代史料中有关14世纪佛教在德宏傣族地区传播的几点线索。

钱古训所撰《百夷传》中虽有傣族先民“不祀先、不奉佛，亦无僧道”的说法，但另外几则史料中却明确显示，当时德宏的傣族民俗中已有明显的信佛迹象，如，《百夷传》中有“大事作缅书，皆旁行为记”的说法，所谓“缅书”就是沿用至今的傣文，而傣文是随着南传佛教的传入而制定的。傣文已经在日常生活中开始应用说明佛教此时不仅传入德宏，而且已经具有相当的势力了。据《明会典》，永乐五年（1407），明代朝廷为翻译“四方番夷文字”所设的“四夷馆”分为八馆，其中“百夷”与“缅甸”两馆并列，前者是专为翻译傣文而设，[①] 这也说明傣文已成为傣族重要的书面工具。还有一个重要的证据是：现藏于西藏博物馆里的《普度明太祖长卷图》（又称《葛玛巴为明太祖荐福图》）是明成祖朱棣遣使赴藏迎请哈立麻（即葛玛巴），于永乐四年（1406）来到南京，在南京灵谷寺和山西五台山设斋为已故明太祖朱元璋及皇后荐福所绘的长卷图。《普度明太祖长卷图》共49幅，值得注意的是这些图中都写着汉、维（察哈台）、藏、蒙、傣5种文字的说明。所写傣文即德宏傣文。这说明在明永乐年间德宏傣文不仅在当地使用，而且在明朝廷也已作为地方代表性的文字来对待了。更为重要的是，它说明了当时的百夷文与“缅书”乃是两种不同的佛教文字，证明了此时“百夷”的佛教已从缅甸佛教独立出来。大约也在这一时期，据景泰《云南图经志书》云：景东“古柘南也，蛮云猛谷，又云景董。……字用缅书，百夷不通汉书，惟用缅字，凡与其同类交易、借贷等项，则以缅字书其期约，而刻其多寡之数于竹上，以为信其行。移官府则译之而后通其意”[②]。由此可见，在15世纪初叶[③]，作为宗教文字的傣文已并不仅仅在德宏地区流传，而且在其周边的傣族地区也已经盛行。

钱古训所撰的《百夷传》里记载了一些日常生活礼仪：“其相见有合掌之拜，屈膝之跪，而无端肃拱揖之礼；长于己者则跪之，有所言则叩头受之……”其中的

①申时行等：《明会典》卷二二一，第4386—4387页，翰林院条，万有文库本。

②景泰：《云南图经志书》卷四。

③据郑颙、陈文等重修：《云南志·序》，景泰《云南图经志书》于景泰甲戌四年（1454）至景泰五年（1455）之间应诏开始撰写。可参见方国瑜：《云南史料目录概说》，第424页，中华书局，1984年。

“合掌之拜”，便是佛教的礼仪之一。在古印度，“合掌平拱”为佛教礼拜时的九种形式之一。[①] 在这里，钱古训等将其与中国传统的“端肃拱揖之礼”加以对比，更加突出地说明了其佛教礼仪的性质。与此类似的史籍记载，可见《滇略·八百大甸宣慰司》记载：“其民皆百夷。……但与客相见，别把手为礼，亦事佛如缅人。”[②] 这足以说明佛教文化及其礼仪已经在该地产生了影响并深入人心。

再者，钱古训所撰的《百夷传》里虽有傣族先民“不祀先、不奉佛，亦无僧道”的判断，李思聪所撰的另一个《百夷传》版本里，却记作“民家无祀先奉佛者”。比较两个版本，后者当为较原始的说法。然而，若比较信仰南传佛教国家和地区的宗教民俗，可说不在自己家里“祀先奉佛”乃是德宏地区自古至今的一贯做法。在德宏，傣族与德昂族村寨虽然也像西双版纳有“一村一寺，每寺一塔”的现象存在，但由于德宏的傣、德昂等族并不像西双版纳那样男性都要入寺为僧，以至在这些寺庙里僧侣数量极少，许多佛寺（当地汉族称“奘房”）甚至无僧侣驻寺。凡佛教仪式很少由僧侣直接主持，而往往是由波奘、贺露（村中执掌宗教事务的长者）主掌，僧侣在佛教事务里较多起到的是精神领袖的作用。一般的傣族佛教徒家庭，也不像汉族地区的佛教徒那样，每户置一佛龛甚至佛堂，日日在家念经供佛。[③] 人们到了既定的拜佛日（如安居节期间的月中和月末）才会到村寨中的寺庙里住下，日夜听经参佛。因此，在明代傣族先民中，“民家无祀先奉佛者”并不意味着“民家”之外就不进行佛事活动和不存在佛教信仰。

2. 从有关缅人和漂人的史载看 14 世纪佛教在德宏地区的传播。

明初，朝廷为缓和矛盾、发展经济，实行休养生息的政策，对境内少数民族地区采取安抚手段，对周边国家奉行和平友好政策，不随便兴兵，成了朱元璋《祖训》的一项重要内容。明朝在云南中缅边境地区设立了几个重要的宣慰（抚）使司府，史籍中称之为“三宣六慰”[④]，其中便包含有缅甸宣慰使司。洪武二十六年

---

①任继愈主编：《宗教词典》，第 323 页“礼拜”条，上海辞书出版社，1981 年。

②转引自方国瑜：《元代云南行省傣族史料编年》，第 109 页，云南人民出版社，1958 年。

③从钱古训、李思聪等人在当地的观察和表述方式看，他们有凡遇事先同自己熟悉的汉俗比较，然后再加以评论的习惯。

④六个宣慰使司（从三品官职）：车里（今西双版纳州景洪县）、老挝、木邦、八百（今泰国清迈）、孟养、缅甸；三个宣抚使司（从四品官职）：南甸（今德宏州梁河县）、干崖（今德宏州盈江县）、陇川（今德宏州陇川县）。此外，还有麓川平缅宣慰司（今德宏州瑞丽县）、孟密、孟莫、孟赛（此三地今属缅甸）等宣慰（抚）司尚未计算在内。

（1394）二月，缅甸阿瓦王朝第二次遣使入访明朝，六月，朱元璋下令设置“缅中宣慰使司”（后改称缅甸宣慰使司），以其土官之长卜剌浪为宣慰使。[①] 永乐年间，还相继在今缅甸境内设置了木邦、孟养等处宣慰使司和长官司。与缅甸毗邻的平缅宣慰司（后改麓川平缅宣慰司，今德宏州瑞丽县）则于洪武十五年（1382）设立。[②] 方国瑜教授曾言：“明初以来设缅甸宣慰司，列入版图，并非偶然。盖由于人民之间，往还密切，经济文化交流频繁，缅境与内地相互依赖，不可分割。在此基础上，促成统治者之联系，为必然结果，绝非如统治者所说恩威远播也。”[③] 确实，中缅边境人民之间的关系源远流长，其中含有包括佛教文化交流及依赖关系在内的种种文化因素，绝非仅有一般在正史中常见的那些关于政治、军事交往方面的史实。

洪武二十九年（1397），钱古训、李思聪受明帝派遣，为调解缅甸与百夷之间的武力纠纷，前赴金齿和缅甸。适值平缅（今属云南德宏地区）宣慰使思伦发部下刀干孟叛变，该书说：“初，平缅俗不好佛，有僧至自云南，善为因果报应之说，伦发信之。”然后，文中才述及刀干孟与金齿降卒因争功而反叛之事。[④] 从叙述顺序看，似为思伦发之随僧信佛居先，然后才有刀干孟反叛及李思聪等赴边调解之事，故此时麓川的傣族中应该已有佛教信仰存在。同时，这段史料还说明了另外一个较重要的问题，即当时在麓川兴起的佛教，乃由异地进入的僧侣传入，而这些僧侣显然最有可能来自于缅甸。对此，可以钱古训所撰《百夷传》为证。“百夷……俗有大百夷、小百夷、漂人、古剌、哈剌、缅人、结些、吟杜、弩人、蒲蛮、阿昌等名，故曰百夷”[⑤]，文内明确地指出了“百夷”为金齿地区各少数民族族群的总称，缅人是其中的一支。然后《百夷传》又按各支顺序描述了不同的少数民族在金齿地区的基本居处状况。在述及缅人时明确说道：“有为僧者，以黄布为袈裟，袒右手，戒行极精，午后不饮食。”在分述完不同族群的状况后，文中还补述一句：“诸夷言语习俗虽异，然由大百夷为君长。故各或效其所为。”由此可见缅人（包括其中的僧人在内）及当时应存在佛教信仰的漂人（即唐代的骠国人）和小百夷（即“车

①《太祖洪武实录》卷二三一，第8页。

②《明史》卷三一五，土司三。

③方国瑜：《云南史料目录概说》（一），第404页，中华书局，1984年。

④《明史》卷三一五，云南土司三。

⑤钱古训：《百夷传》，载江应樑：《百夷传校注》，第33—145页，云南人民出版社，1980年。

里”，西双版纳人）均属“由大百夷为君长”的“诸夷”之内。他们乃是作为信仰南传佛教的民族群体，与本群体内的佛教僧侣一道居住在德宏地区。李思聪所撰《百夷传》也说百夷“乐有三：曰百夷乐、缅乐、车里乐。……缅乐者，缅人所作排箫、琵琶之类，作则众皆歌舞”①。由此可见，不仅金齿地区有缅人居住，而且缅人文化（含音乐文化）也已经在该地长期流传，并且已经进入了上层主流社会。

以上事实可以充分证明，《百夷传》虽提到了大百夷有“不祀先、不奉佛，亦无僧道”之俗，但同时也指出在百夷境内存在着信仰佛教的缅人部落及有佛教僧人活动的事实。从云南少数民族的历史情况看，对这些缅人和漂人似乎不能单纯以“侨居”的身份来看，即使在《百夷传》里，作者也是将其看成是“百夷”的一支，我们今天更应该视其为云南各少数民族先民的一部分。

3．从唐代及后世的历史状况看明代缅人的佛教信仰。

从古代历史情况看，中国傣族地区南传佛教的传入，与缅人自古以来持续向云南境内迁徙的状况有关，亦与中缅之间连年不断的战事征伐活动有关。对此，从唐代始，在汉文史籍里便屡有南诏国朝野与骠国之间长期接触的记载。其中除了骠国向南诏及中国王室献乐朝贡的记载之外，还有不少关于彼此的征伐掳掠活动，例如将信仰佛教的骠人掳掠至云南境内的事件。如《新唐书》载：“太和六年，南诏掠其（骠国）民三千，徙之柘东。”② 又，樊绰《蛮书》载：“弥诺国、弥臣国……在蛮永昌城西南六十日程。太和九年曾破其国，劫金银，掳其族三二千人，配丽水淘金。”③《百夷传》所述及云南境内的漂人和缅人，便可能与这类古代的民族迁徙有关。从记载看，这些民族当时已经有比较固定和深厚的佛教信仰传统，《旧唐书》载：“骠国……城内有居人数万家，佛寺百余区。……男女七岁则落发，止寺舍，依桑门，至二十不悟佛理，乃复长发为居人。”④ 这类佛教习俗与今东南亚和傣族南传佛教几乎完全一致。

二、16 世纪中缅交兵背景下德宏傣族地区的南传佛教活动状况

15 世纪至 16 世纪以来，关于德宏傣族的汉文史籍渐多，佛教在该地传播的情

①李思聪：《百夷传》，载江应樑：《百夷传校注》，第 146—153 页，云南人民出版社，1980 年。
②《新唐书》卷二二二下，《骠国传》，第 6314 页。柘东，在今之昆明。
③樊绰《蛮书》卷一〇，第 231—239 页，中华书局，1962 年。
④《旧唐书》卷一九七，《骠国传》，第 5285—5386 页，中华书局，1975 年。

况也渐渐为人所知，同时还有部分史料见于傣文史籍。值得注意的是，在上述史料中，有相当一部分涉及德宏的近邻——缅甸的佛教文化以及其与德宏傣族地区佛教文化之间的关系。

关于当时缅甸佛教的情况，明代朱孟震所撰《西南夷风土记》曰："俗尚佛教，寺塔遍村落，且极壮丽。自缅甸以下，惟事通经。……凡有疾病祝佛，以僧代之，或一年、二年、三年，募人为之。"①至于德宏地区的佛教传播状况，傣文史料《舍本勐宛》（陇川史）也载：16世纪时，第五代陇川宣抚使多三诏②"带领百姓生产、赕佛、做摆，佛事活动比过去多，人们争相比赛做大摆。……多三诏时代，一年十二个月，每月都有佛事活动"③。从所述的佛事活动看，其与现在该地盛行的南传佛教节庆礼仪相比，在内容、时序上已经基本一致。陇川第六代宣抚使多士宁对佛教的改革多有贡献，他对僧侣的晋升作出规定："凡是僧侣，如不还俗，须依次晋升为比丘、长老。"上述几则史料相互映衬，勾勒出一幅云南与缅甸两地通过传播途径而产生的共有的佛教信仰图景。

嘉靖初年，孟养、木邦、孟密等地土官联合攻占阿瓦，杀死缅甸宣慰使莽纪岁（即阿瓦王朝国王瑞难乔信，公元1502—1527年），纪岁之子莽瑞体（公元1516—1550年）避难洞吾（今译东吁）母家，史称其"又得缅僧以异术佐霸其业"④，"谈佛惑众，雄踞南滇"⑤。莽瑞体的家属四处逃难，其弟则入寺为僧并潜入云南避祸。嘉靖三十七年（1558），"陇川多士宁获一僧，面目修伟，自云我缅甸宣慰莽纪岁幼子，昔避孟养、木邦之难，久寓占城、暹罗，今欲至中国见皇帝求复官职。士宁止之不听，遣人导至潞江滨，潜匿其船，以为江阔无船不可渡，僧怅然而归"。嘉靖十年（1531），莽瑞体创立的缅甸东吁王朝（公元1531—1752年）在缅甸中部

①以往论者多引用这段史料来论述明代云南傣族地区的佛教信仰问题，但从该文的其他部分看，其主要是在叙述缅甸的山川风物和人情掌故，对云南之事甚少涉及。参方国瑜著《云南史料目录概说》第1册第403页，中华书局，1984年。故此可大致认定，这段史料涉及的主要范围应是缅甸的佛教文化。

②汉文史籍记为"多参诏"或"多参"。据考证，第四代陇川宣抚使多鲤之弟多鲸杀兄夺位，后被迫还位于多鲤之子多参诏，是为陇川第七世土官、第五代宣抚使。参见张廷玉等撰《明史》卷三一四，第8122页，中华书局，1974年；段月华《陇川宣抚使》，第49—155页，载《德宏州文史资料选集（第10辑）德宏土司专辑》，德宏民族出版社，1997年。

③俊孟译，李绍诚校注：《舍本勐宛》，《陇川县文史资料》（三），德宏民族出版社，1992年。

④包见捷：《缅略》，见师范《滇系》典故第1—15页，第5册，光绪丁亥云南通志局版。

⑤朱孟震：《西南夷风土记》，第1—10页，丛书集成初编本。

兴起。嘉靖三十三年（1554），东吁王朝的第二代统治者莽应龙（公元1551—1581年）指挥军队攻下缅甸阿瓦，随之便向滇缅边境扩张势力。嘉靖三十九年（1560）后，莽应龙的军队相继攻占孟密、孟养和孟乃等地，接着，“遂招诱陇川、干崖、南甸诸土官，欲入寇”。云南总兵沐朝弼据情入报，兵部提出，要“传谕诸蛮，不许交通结纳”[①]。1548年后，东吁王朝先后发动了对暹罗和中国云南德宏、西双版纳等地的侵扰活动。隆庆二年（1568），在莽应龙的诱使下，木邦军民宣慰使司土官罕拔和云南潞江安抚使线贵相继投缅。线贵又招诱陇川土官多士宁投缅，为多士宁所拒。多士宁还指责线贵“负国起衅”，并向在蛮哈地方的明朝守将揭露了东吁王朝企图内侵的图谋。后来，多士宁的内弟和幕僚（记室）江西抚州人岳凤勾结木邦的罕拔，在引诱多氏投缅不成的情况下，竟指使其子曩乌把多士宁杀害。在其后的历次争战中，岳凤又勾结罕拔将多氏族属残灭殆尽，谋夺其位。岳凤还同木邦罕拔、蛮莫思哲结盟，奉莽应龙以拒中国。莽应龙则派遣莽应里、刺鲊率兵20万分戍陇川、干崖之间。至此，“莽遂兼并八百，蚕食车里，渐召老挝，于六慰皆属莽焉”[②]。直到万历十一年至十二年（1584—1585）期间，明将刘綎、邓子龙才率明军收复以上失地，擒获岳凤、曩乌，木邦、孟养、孟密、蛮莫、阿瓦等地的守官也陆续投降，[③] 自此，中缅边境两国人民才又有了一个可以结束战乱、休养生息的机会。

在上述中缅边境双方政治与军事互动异常频繁的历史背景下，其文化（含宗教）、经济的互动交往也必然频繁。这一特定的历史时期，从缅甸莽氏王朝到相邻的德宏各处管辖地，崇佛信佛之风大盛，无论是战乱关头还是和平时期，佛教均是重要的文化话题。如在两地交兵过程中，土官们征伐之前往往还要求佛问卜，借助宗教的神秘力量来行使其军事威权，巩固其政治霸业。不仅创建东吁王朝的莽瑞体要借“谈佛惑众”、“得缅僧以异术佐霸其业”等崇佛手段，而且其后诸代缅王凡遇战事，皆要“卜于缅僧”[④]。据缅甸史载，莽应龙一生笃信佛法，在位30年，印刷了很多佛经，分发至掸邦各地。他不仅在缅甸境内许多原有佛塔的地方加建佛寺，而且在所征服的各掸族地方也广建佛寺佛塔。[⑤] 同样，在16世纪60年代至80

①《明史》卷三一五，第8123页，中华书局，1974年。

②朱孟震：《西南夷风土记》，第1—10页，丛书集成初编本。

③参包见捷：《缅略》；余定邦著：《中缅关系史》，第70—79页，光明日报出版社，2000年。

④包见捷：《缅略》。

⑤转引自净海：《南传佛教史》，第156页，宗教文化出版社，2003年。

年代莽应龙驱使缅军入侵德宏的十余年间，缅军亦在德宏地区大建佛寺佛塔，客观上起到了促进当地佛教传播发展的作用。[①] 而在和平期间，缅甸都城里“酋持斋念佛，不用兵”[②]，乡间则“佛塔遍村落”，百姓“惟事通经”[③]。在德宏境内，据傣文古籍《舍本勐宛》一书记载，宣慰使们“带领百姓生产、赕佛、做摆”，每月皆进行佛教活动。

第三节　元明时期南传佛教在耿马、沧源等地的传播和发展

在云南，信仰南传佛教的其他民族，多数位于中缅边界的中方一侧。这些地区陆续从缅甸和中国境内的西双版纳、德宏等地传入佛教，从而形成一个较具长期稳定性的中国南传佛教文化圈。在此文化圈内，除了某些例外的情况，傣族一般居于坝区或丘陵地带，其他民族居于山区或半山区，南传佛教的传播也就往往先在傣族地区传播，然后再传至其他民族地区。

耿马县：

耿马南传佛教主要有摆润、摆多和摆孙（又可记为摆顺）三派，过去还有左底派，仅有二十余户信众，后来这些信众又皈依、追随摆多，左底派便从该县消失。

摆润教派于傣历八三五年（公元 1473 年）由缅甸勐艮（今掸邦的景栋）传入。据傣文手抄本《佛陀之教圣事大记》，摆润派由斯里兰卡传入勐润（今泰国东北部清迈、景海一带），又由勐润传入缅甸景栋，再传入中国云南地区。[④] 当时正是耿马土司罕边法在位，有忙雨寨百姓波岩望等四人（傣族）到勐艮经商，参与赌博，银钱输光。他们闲游至勐坑一缅寺，听得诵经之声抑扬幽雅，乃访该寺长老，长老告以佛教的诸多好处，波岩望等即向长老求得佛像一尊，并由英达、转达两位佛爷护送至耿马。土司甚喜，即于傣历八三五年（公元 1473 年）建寺于东门外半满燕。八年之后，佛教又传播到耿马的勐角董、勐撒、勐永、孟定等地。半燕满佛

①张建章主编《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第 119 页，德宏民族出版社，1992 年。

②王士性《广志绎》卷五，第 125—127 页，中华书局，1981 年。

③朱孟震：《西南夷风土记》，第 1—10 页，丛书集成初编本。

④颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第 343—353 页，云南人民出版社，1989 年。

寺建成后七十五年（傣历九一〇年，明嘉靖二十七年，公元1548年，耿马土司罕庆法时期），迁至山顶建盖景戈大佛寺（汉译为蛙佛寺），后又称大白塔佛寺（在今耿马中学后山上）。随后城东北和东南方又建起袜广、袜蝶、袜允相等佛寺。至土司罕朝瑗以后，耿马又建袜坎（睡佛寺）、袜墨（小街佛寺）、袜勒（甘东寺）、袜楞（官佛寺）、袜东户（野佛寺）、袜吾（观音阁佛寺）等佛寺，于是小乘佛教就逐渐在耿马县的傣族、佤族、布朗族、德昂族地区传布开来。

据《耿马县志》，流传在耿马县孟定区的南传佛教摆多教派于傣历八二七年（明宪宗成化元年，公元1465年）经缅甸传入。当时孟定傣族地区疾病流行，众百姓去到缅甸木邦拜佛，请经还愿。木邦地方的佛教界便转请其所属的仰光大佛寺派出一个闷召龙（大长老），经瓦城（今缅甸曼德勒）、木邦来到孟定传播佛教，并在孟定的南金章建立第一所佛寺。随后又有勐艮（今缅甸景栋）的闷召龙进入孟定传教，仍居住在南金章佛寺。两位僧侣在孟定和勐简两地共发展教徒100多人，佛寺19所。[①]

清朝道光年间（1842—1850），孟定地区的南传佛教各派都有所发展，但随着摆润派逐渐得到土司政治上的支持，其成为当地最有势力的教派，与摆多派的矛盾也日益尖锐突出。摆润派歧视对方经书少和佛爷可以婚配，攻击其教规不严，是“假教”（伪教）；同时声称自己是严守教义、教规的佛教真宗。摆多派由于势单力薄，后来有一部分被迫迁至缅甸境内。

沧源县：

关于佛教传入沧源的说法，据称是这样的：明永乐五年（1407）相继由现在德宏瑞丽（原称勐卯）的罕万双和罕万西及其佛爷召长哥到沧源勐董传教，得到了当时的土司同意，在戛里寨建起了第一所佛寺，又从缅甸腊戍请来佛爷召宗列。召长哥和召宗列两位佛爷便成了勐董、勐角、缅甸北佤邦县等新地方小乘佛教的传播者和创始人。[②]

①颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

②转引自李洁：《临沧地区佤族百年社会变迁》，第192—193页，云南教育出版社，2001年。



沧源县广允佛寺

双江县：

据载，傣历八四二年（明成化十六年，公元 1480 年），勐勐（今双江）土司罕廷发派遣 18 名头人到孟艮（今缅甸景栋），迎请佛爷和经书，自此南传佛教开始传入勐勐土司领地。至今已经有 500 余年历史。据调查统计，明清时期，双江傣族聚居区佛教最兴盛时期，其勐勐、勐库两个坝区共有大约 47 个村寨（含傣、布朗、佤、彝等民族）建盖了南传佛教佛寺。①



双江县邦协村灵芝佛寺

①刀屏藩：《双江傣族史初探》，载《双江文史资料》（内刊），第 1 辑，第 18—90 页。

孟连县：

据傣文史籍《孟连傣族土司的历史》记载：傣历八四三年（公元1481年），孟连与外界的交往渐多，缅甸佛教盛行的消息传来，孟连傣族也想兴办佛教，就由派法格、召朗巴嫩、法朗昏那哈丕、叭官龙四大头人为首，共领兵22人，随从二三十人，共四五十人，带上黑、白、紫、红（四脚白）四色马各一匹，并带上金钵、银瓢、银刀、缎子、银叶包的大蜡条、白色蜡条以及攀枝花垫褥、枕头等卧具，前往勐安瓦（即缅甸瓦城，今曼德勒），送给当地土司。土司回送大象2对、经书3本、佛像4尊，还有接佛像应用的仪仗工具红白旗子各4面、金伞12把以及佛教用的标刀、标枪、标矛、标脚、蚌壳（海螺）、喇叭（疑为唢呐）等。孟连头人们将上述佛教礼品接回孟连，盖了缅寺，建了佛堂，让群众来滴水念佛，起到了安定民心的作用。[①]



勐连县上城龙缅寺

①波相胆等译：《孟连傣族土司的历史》，载《思茅、玉溪、红河傣族社会历史调查》，第23—27页，云南人民出版社，1984年。

第四节　清代南传佛教在云南少数民族地区的传播和发展

清代，是西双版纳、德宏、思茅（今普洱市）和临沧等傣族地区佛教的繁盛时期。清代康熙年间《永昌府志》载："车里宣慰司……毛奇龄《蛮师志》云：其俗事神敬僧，见客无跪拜之节，把手为礼。"① 此段关于车里之俗的记载，后半句沿用了钱古训《百夷传》中的旧说，前半句"其俗事神敬僧"则似为钱文中"不祀先、不奉佛，亦无僧道"一句的相对之语。类似的记载，还可见《云南通志》引田汝成《炎徼纪闻》云，僰夷"其俗善事佛，持番祝，所祷辄验"。又引《楚雄府志》云，僰夷"好浮屠法，喜为僧，邑中之僧，十有九僰"②。

对于清代西双版纳地区南传佛教的分布状况，雍正年间《临安府志》记载甚详："车里诸国，……此地寺塔极多，一村一寺，每寺一塔，村以万计，塔亦万计。号慈悲国。其酋恶杀不喜争，敌人侵之，不得已一举兵，得所仇而罢。"③ 从上文所用的"一村一寺，每寺一塔……号慈悲国"看，这一类词语在自唐代以来的汉文史籍里，多用于描绘缅甸、泰国和老挝等东南亚邻国的佛教状况，而后则移用在云南傣族地区，可见到了清代中期，东南亚与云南南传佛教文化圈业已形成。

清代德宏地区的历代土司均信仰佛教，凡登位之始，多有崇佛之举。如据《芒市历代土司简史》载，清乾隆六年（1741）芒市土司放作藩任职，遂"建立风平佛塔，名叫'刚勐金塔'，见有朽坏的古建筑物，也都完全修补。起自乙卯年，每岁必做大摆"。清代，在一次德昂人反抗傣族土司的大起义中，芒市城南一带的民房、佛寺都被毁坏，战后土司衙门所做的第一件事情，就是大兴土木，重建南门佛寺（今芒市菩提寺），竣工后，择吉期请和尚住持，并由司署发出布告，晓谕整个芒市坝区和山区："定于十二月中旬庆祝南门寺重修竣工的大摆。"到了那天，芒市人山人海、鼓乐喧天，还有各种文艺表演，整个摆场热闹非凡。清道光十六年（1836），土司放承恩袭父职，也曾"尽量广造荫德，修建各处寺庙，以及修桥，便利交通，重修接列金塔"。清光绪二年（1876），土司放庆禄的多氏印夫人病故，他

①（康熙）《永昌府志》卷二四。
②王崧等：《云南通志》卷一八三。
③（雍正）《临安府志》卷二四。

回忆起人生的悲欢离别和贵贱升迁都与积德有关，遂于此年大兴土木，修盖尖山大佛寺。佛寺至光绪三年（1877）竣工，他册定此后每年必在此集会，做一次“大摆”。①

有关傣文作为宗教文字应用的记载，清代康熙年间《永昌府志》云：“僰彝……在腾越者……习缅书。”② 雍正年间的《云南通志》说到景东府，云：“民多僰夷……人亦渐习经书，土俗民风日改月化（旧志）。士简民恬，风和俗厚，男女悉知辛勤，士类敦礼教。”③《缅宁厅采访》说到僰夷，云：“不事诗书，崇信释教，诵经谓之讽坦，写字谓细利，其字横行。”④ 上文里所述的“缅书”和“经书”，都指的是傣族用贝叶书写的南传佛教经书。傣文首先主要是作为宗教文字在佛寺里使用的，然后才在日常生活中使用开来。在西双版纳，用傣文书写记录下来的佛教经文据说有 84 000 部；在文学理论方面，清代早期出现了思想内容较艰深的傣族文学理论著作——《论傣族诗歌》，书中对傣文与佛教的关系作了如下阐述：“自从佛祖送给我们傣族文字后，傣族才有了文字记载，诗歌也由零星歌谣发展成叙事诗，才产生了《桑烘》⑤。……无论文字是佛祖赠给，还是文字出自人的手，就人类文字本身而言，有了它，产生了佛寺宗教，推动了傣歌朝更深一步的美境发展。”⑥文中用兼含文学化和理性化的口吻，首先将傣文与宗教二者的关系紧密地联系在一起，然后推论二者对傣族民间文学和文化产生的重要影响，有着深刻而独到的见解。

清代史籍中已有关于云南省思茅地区（今普洱市）南传佛教僧侣日常生活习俗的较详细记载。道光年间《普洱府志》云：“缅和尚，宁洱、思茅、威远有之，以黄巾缠头，披黄布为衣，仿佛喇嘛。所诵佛经，皆蒲叶缅文。喜畜猫、鸡，饮食不忌荤腥，自不炊爨，其饮食皆摆夷轮流供给，捧至缅寺门外，去包头及鞋，以饮食置头上，跪而献之，盖摆夷最尊缅夷。如卑幼为缅和尚，虽其尊长，献食亦与凡人

①佚名著，方应龙译：《芒市历代土司简史》，载《德宏傣族社会历史调查》（三），第 1—32 页，云南人民出版社，1987 年。

②（康熙）《永昌府志》卷二四。

③（雍正）《云南通志》卷八。

④王崧等：《云南通志》卷一八三。

⑤傣族传统叙事诗名。

⑥祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 82 页，中国民间文学出版社，1981 年。

同其诚敬，若还俗，则依然卑幼也。”①

关于清代云南思茅（今普洱市）南传佛教的节庆习俗，《道光云南通志》引《伯麟图说》曰：“花摆夷，② 性柔软，嗜辛酸，居临水，以渔稼。每年三月，男妇击鼓采花，堆沙献佛，以迓吉祥。”又引《宁洱县采访》曰：“水摆夷，思茅、威远、宁洱有之。……多近水结楼居之，男女皆浴于江河。以季春为岁首，男妇老幼，俱着新衣，摘取各种山花，并以糯米蒸熟成五色斋供，赍赴缅佛寺，鸣鼓击钹，供献佛前，听缅僧诵经，名为赕佛。旋以各种山花插于沙堆之上，名为堆沙；又男女均以竹筒取水，互相泼水以湿衣为乐。”上文所描绘的节日情景，同现在傣、布朗、德昂、佤（部分）等民族地区的泼水节基本一致。如今，在云南思茅地区（今普洱市）、临沧地区（今临沧市）等，傣、布朗、德昂等民族又称泼水节为浴佛节、堆沙节、采花节等，这从不同侧面体现了上述古籍记载中佛教节庆的民俗传承特征。

在云南西南部，除傣族之外，布朗族、德昂族、佤族、阿昌族等也同样信仰南传佛教。学术界认为，布朗族、德昂族、佤族属南亚语系孟高棉语族，是古代民族濮人的后裔，亦是中国西南与东南亚接壤的广大区域内最早的土著居民和跨界民族之一。据史载，唐代滇西和滇西南有一部分被称为“望蛮”、“望外喻”的濮人，即今天佤族的先民。另一部分被称为“朴子蛮”、“蒲蛮”者，即今天布朗族、德昂族的先民。元明时期，“蒲蛮”主要分布在顺宁、永昌及今西双版纳一带。至清代记载最详，道光《云南通志》引《清·职贡图》说：“蒲人，即蒲蛮。今顺宁、澄江、镇源、普洱、楚雄、永昌、景东七府此种。”其与今天布朗族和德昂族的分布已经大体一致。

布朗族地区：

布朗族主要聚居于云南省西双版纳傣族自治州勐海县的布朗山、巴达、西定、打洛与普洱市（原思茅地区）澜沧县的曼景等区乡。其他散居在云南省临沧市（原临沧地区）的双江、永德、镇康、云县、耿马等县。在布朗族聚居区内，我们

①李煦龄纂修：（道光）《普洱府志》卷一八。

②“摆夷”在此指傣族。

又可将独立分布的布朗山乡与相互连成一片的巴达、西定、打洛、曼景等区乡划分开，将之看成是两个彼此在居住和文化特征上有一定区别的亚文化区域。

在布朗族聚居区，章朗佛寺（今属勐海县西定区）据记载已有720余年历史。[①] 据缅甸大茫点佛寺和糯福（今属澜沧县惠民区）曼景佛寺的石刻记载："糯福人信佛教已有500年。"[②] 又据布朗山老曼峨寨200年前的佛经[③]记载："自相飞（布朗族古代先民）来此建寨不久，勐海傣族曼蚌寨4次派了共5位松列（高级僧侣，位居佛教教阶第六级）、90位帕朗（佛教教阶最低一级）到曼峨，为布朗族除密帕（鬼）并传教，使布朗族逐渐抛弃了原始信仰'密叉得体'（傣语亦为'鬼'之意），转信佛教。"[④] 其中，第一次由勐海曼蚌寺的松列带了27位帕朗到曼峨寨传教；第二次由曼蚌寺的松列带了26位帕朗到曼峨寺宣讲"五戒"、"十戒"，并为布朗消除密叉（鬼）；第三次由曼蚌的大佛爷帕召丙带领21位帕朗到曼峨为布朗族消除密叉；第四次又由曼蚌佛寺的祜（高级僧侣，位居佛教教阶第七级）和另一位佛爷带领16位帕朗到曼峨为布朗族消除密叉。傣族僧侣与布朗族原始宗教斗争的过程，在一定程度上通过民间叙事诗中关于佛祖同魔鬼斗法并被降服的故事反映出来。布朗族的《建寨歌》里，采用的曲调是傣族的章哈调，由本村的章哈歌手演唱。歌中以自问自答的方式谈到了某些佛教与自然宗教斗争的过程和内容以及有关本村佛教、佛寺的历史知识。

在布朗族散居区双江县，据考证傣历八四二年（明成化十六年，公元1480年），勐勐（今双江）土司罕廷发派遣18名头人到孟艮（今缅甸景栋），迎请佛爷和经书，自此小乘（南传）佛教开始传入勐勐土司领地。因为小乘佛教的传入，后来就逐渐团结了勐勐领地内全部布朗族和部分佤族（如小勐俄和勐库的邦丙）、彝族（勐库的困角村、贺六的蒙化寨村）与傣族共同信仰小乘佛教，以此促进了勐勐土司领地内各民族文化的共同发展和民族之间的友好融洽关系。小乘佛教传入勐勐

①中共思茅地委：《勐海县版纳西定布朗族社会》，载《布朗族社会历史调查》（一），第1—4页，云南人民出版社，1981年。

②苏里亚讲述，颜思久调查整理：《澜沧县糯福区布朗族调查》，载《布朗族社会历史调查》（三），第36—42页，云南人民出版社，1986年。

③该书名为《巴布朗收本曼峨》，意为"曼峨布朗族古代大事记"。据书上所载，该书写于傣历一一一一年（公元1749年），距今200余年。

④杨毓才等：《勐海县布朗山老曼峨布朗族社会历史调查》，载《布朗族社会历史调查》（二），第47—114页，云南人民出版社，1982年。

土司领地后，经过二三十年的建设和发展，从明正德初年（1501）至清同治初年（1867）的370余年间，是勐勐领地内小乘佛教的兴盛时期。①

在耿马地区，由于罕氏土司信奉佛教摆润教派，有土司在政治上的支持，该派佛教不仅在傣族中传播，而且传到了该地的布朗、德昂和佤等民族中。②



勐海县章朗佛寺山门



勐海县章朗佛寺

①刀屏藩：《双江傣族史初探》，载《双江文史资料》（内刊），第1辑，第18—90页。

②颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

德昂族地区：

德昂族散居在德宏傣族景颇族自治州的潞西、梁河、盈江、瑞丽、陇川等县和临沧市的镇康、耿马、永德等县。潞西县三台山和镇康县军弄为居住较集中的地方。关于德昂族佛教的传入历史，至今仅见于某些零星的傣文历史记载。具体可见以下几则：

其一，据傣文史料记载，在德宏地区，早期传入的多个佛教教派同德昂族有关。首先传入陇川的是摆奘教派，这是由属今陇川县章凤镇勐嘎寨的德昂族商人相过引入的。他在沿南宛河至南坎（今缅甸）经商时，见南坎有五尊佛像，求之不得，便盗其中的一尊佛像，背回勐嘎，建立佛寺供奉。乡人因之称此佛寺为“奘相过”①。

其二，德宏傣族佛教传入的史料称：在佛教的四次传入过程中，第一次是自缅甸的木姐一带进入瑞丽坝头德昂族聚居的莫里、贺晃一带，继之逆龙江（瑞丽江上游）而上，深入到遮放坝尾（今潞西县）的德昂族地区。第二次是僧侣团伙自缅甸到泰国，继之辗转至中国临沧地区（今临沧市）的双江、耿马一带，再进入今潞西县三台山邦外一带的德昂族聚居区。若上述资料属实，那么在瑞丽、芒市等地传播的佛教文化，都是由境外或外县先传入本县的德昂族地区，然后才传至傣族等其他民族的。

其三，据傣文史书《舍本勐宛》记载：“满支统治勐宛（今陇川）时，百姓中有些信仰佛教，有些仍然信奉勐神寨神及各种鬼神，信奉鬼神者以猪、鸡为祭品。……满支信奉佛教，一般都按佛法佛典办事。”② 据学者考证：“满支”为德昂族的一个支系，统治陇川近300余年，后被勐卯王混贺罕推翻。③

其四，我们在20世纪80年代进行调查时，听潞西市三台山乡邦外、楚东瓜等寨的佛爷和老人说，小乘佛教于1 000多年前从缅甸传入相毗邻的云南边疆德昂地区。在未信奉佛教以前，德昂族主要盛行原始崇拜。德昂族被傣族封建土司征服

①据张建章采访陇川县景罕佛寺长老伍雨吉达和缅甸洋人街佛寺长老苏曼腊等人资料，引自张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第120页，德宏民族出版社，1992年。

②阙名著，俊孟译，李绍诚校注：《舍本勐宛》（陇川史），载《陇川县文史资料》（内刊），第3集，1992年。

③张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第118页，德宏民族出版社，1992年。

后，人们不堪土司的苛税和剥削，被迫迁入边远山区和半山区定居，不断有反抗行为。傣族土司为了“教化”德昂族，遂从缅甸门板请来一位僧侣，帮助德昂族建军盖奘房，宣传佛教教义和教规，培训德昂族僧侣。受其影响，德昂族人民也认为信奉佛教后会得到幸福，善者可以升入天堂，恶者会下地狱，于是小乘佛教在德昂族地区得以进一步传播。[①] 结合相关史料和民族学调查资料，可以认为这是一种较符合当地历史发展状况的说法。

其五，在局部地区，傣族的佛教信仰据说也曾受到德昂族的影响。据《南甸司谱》记载：德宏州梁河县傣族土司于清代以前尚未信佛，清道光、咸丰年间，一部分德昂族自外迁入南甸（今德宏州梁河县一带）司地，在丙罕（回告）建盖村寨，并建奘房。土司见德昂老人长寿，认为这是信仰佛教的结果，故常到奘房拜佛。后来，丙罕德昂族迁到二古城，土司便将丙罕奘房迁至遮岛。[②]



德宏州芒市三台山乡楚东瓜寨佛寺

佤族地区：

佤族大部分聚居于云南省临沧地区（今临沧市）的沧源县和思茅地区（今普洱市）的西盟县，其余散居在云南的耿马、双江、镇康、澜沧、孟连等县。西双版

①杨毓骧：《德宏州德昂族小乘佛教调查》，载《德昂族社会历史调查》，第63—75页，云南民族出版社，1987年。

②转引自蓝佩刚：《南甸宣抚司》，载《德宏州文史资料选辑第十辑·土司专辑》，第106—133页，德宏民族出版社，1997年。

纳傣族自治州和德宏傣族景颇族自治州的部分地区也有佤族人居住。上述佤族地区中，南传佛教主要传布在佤族居住比较集中的沧源县。据当地学者调查，沧源县佤族的小乘佛教系从邻近的傣族村寨传入，而非直接受境外佛教影响。佛教传到佤族地区后，形成了两个不同的传播路线和流传区域。

一条传播路线是从班洪乡的班莫开始的，该村佛寺初建于1607年。据说，班莫山官头人达拉经常给耿马县孟定坝的土司送麂子肉、马鹿肉、熊肉、竹鼠、野鸡等高级野味和其他礼品。当他看到孟定傣族人信奉小乘佛教，不仅生活比山区好，还能通过祈求免灾、超生、吉祥、丰收等获得精神上的安慰时，便从孟定请了一位佛爷，把小乘佛教引入了班莫，在寨子里盖起了佤族的第一座佛寺。20余年后，他又重盖了一座雕龙画凤、富丽堂皇的新佛寺（此寺于1947年被火烧毁）。自此，佛教以班莫为中心，逐步向忙脑、甘勐、娜底、营盘、班搞、怕浪、班老一带发展，从而形成了一个年代较早的佤族佛教传播区域。

另一条传播路线是这样的：大约100余年前，班洪王胡玉山请勐角懂缅寺的长老金万书来班洪盖缅寺教弟子，金长老满口许诺，但提出一个条件，缅寺要盖在出产糯米的地方，因为傣族和尚不会吃山上的旱谷米。于是，胡玉山便在其领地内盛产糯谷的小坝子纳洪建盖了第一座缅寺。其后，该地佛教逐渐向东西两个方向发展，形成了今日包括纳洪至勐来、富公、班洪、南板、芒库等地在内的另一个佤族佛教流传区域。①



杨民康与田岩章长老摄于沧源上班老佛寺

①袁本善：《佤寨缅寺》，载沧源佤族自治县文化馆编：《司岗里的故乡——佤族风情集》（《佤山文化》特集），第166—171页，1989年。

第四章

近现代南传上座部佛教在云南的传播

第一节　信奉南传上座部佛教各民族的社会与文化特征

一、东南亚和我国南传佛教地区的特点

公元11世纪至14世纪，东南亚各国包括缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等逐步形成统一的封建国家，南传上座部佛教在这些国家逐渐取得了主导的地位，同时也在我国边疆部分民族中广泛传播，从而形成了一个从东南亚到我国部分民族地区的南传佛教文化区。在这个区域内，我国的南传佛教传播区域与东南亚各国政治隶属不同，但在意识形态上却互相渗透、互相影响，从而在文学、哲学、教育、艺术、天文、历法等方面，都呈现出了基本特点的共同性。其次是南传佛教在这些地区所处的地位与大乘佛教地区有所不同，大乘佛教地区是儒家文化扮演主角，佛教文化只处于有时并列、有时从属的地位，而南传佛教在所在地区常常保持独尊地位，佛教思想渗透到社会生活中的一切领域，对当地人民的生活有着全方位的影响。第三是在南传佛教传播区域，佛教信徒同时保持着对原始宗教的信仰，两者和平共处，而以佛教占据主导地位。第四是这个区域从14世纪形成之后，基本上保持着原有的势力范围，既没有缩小，也没有扩大，其原因是由于周边的汉文化和伊斯兰文化早已划定了自己的势力范围，南传佛教文化很难再向这些地区渗透；另一方面也由于

南传佛教文化具有很强的内聚力和保守性，汉文化在政治层面上虽对这些地区有着较大的影响力，但在宗教信仰层面上却很难扩大其势力。近代以来，西方天主教和基督教在东南亚和我国云南边疆广泛传播，但在南传佛教地区却谈不上有任何影响力。可以说，南传佛教在地区意识形态上的共同性、在当地的独尊地位、对原始宗教的包容以及内部的凝聚力和保守性，是东南亚和我国南传佛教地区的共同特征。

但就我国傣族及有关民族地区的南传佛教来说，虽与东南亚南传佛教地区存在着明显的地理性传播关系，但自古以来，我国南传佛教流传地区都与汉文化有着较亲密的接触和交流，所以，该地区在整体文化层面上又显现出以下几个特点：1. 从南传佛教文化角度来看，其在该地区虽具有独尊地位，但汉文化在这个地区的影响力仍然不小，傣历中的干支和生肖记时法及数字记月法明显是汉文化影响的结果。2. 从该地区多民族、多文化交汇的情况来看，南传佛教虽然在傣族及其周边的布朗、德昂、阿昌等民族中影响较大，但仍有一些迁入较晚、人口较多的民族，如属于汉藏语系藏缅语族的景颇族、哈尼族、拉祜族以及汉族等基本未受其影响，这些民族地区保存了较多的本民族传统文化因素以及许多来自汉文化影响的因素。3. 从纵向的社会文化角度看，在信仰南传佛教的民族中，南传佛教的影响也较多地集中在具有文化控制作用的文字文化或思想意识层面，在民间文化层面的影响则主要是深层的、隐形的。同样，对于过去处于被统治地位的布朗、德昂、阿昌等民族及边远地区的傣族来说，这种影响也呈逐渐弱化的趋势，在后一部分民族中，有相当一部分散居人口则从未信仰过佛教。

二、云南南传佛教文化的内部构成与文化关系特征

云南西南部的少数民族南传佛教文化，其信奉的少数民族主要是傣、布朗、德昂和部分佤、阿昌等民族，其实际人口不到该地区总人口的一半，并且主要分布在乡村和山区。而汉族及生活习俗已经基本汉化的少数民族人口主要居住在城镇地区，再加上拉祜、景颇、阿昌等其他少数民族人口，实际人口已占总人口的大多数，南传佛教文化之外的其他文化的影响也就不容忽视。仅以信仰南传佛教人口较为密集的德宏州为例，据1996年统计，该州总户数为21.9万户，总人口97.81万人，其中少数民族人口达50.60万，占总人口的51.73%，傣族人口为31.38万，占总人口的32.08%，德昂族为1.23万人，占总人口的1.26%，阿昌族2.53万人，占总人口的2.59%。若把绝大部分信仰佛教的傣、德昂、阿昌等少数民族人口相

加，共约35.14万人，约占总人口的35.93%。因此，全州信奉南传佛教文化的人口比例也不会高于这个数字。不过由于傣族在当地的各民族里人口最多，政治、经济、文化等方面也比较发达，其与德昂、阿昌等民族所信仰的南传佛教文化在全州少数民族文化中覆盖面最广，影响力最大，在全州范围内也具有较大的影响。另外，还有一些基于传统文化因素而形成的文化特点，例如傣族的壮侗语族民族传统文化，布朗族、德昂族、佤族等的孟高棉语族民族传统文化，它们均由本民族原存的文化及外来的南传佛教文化等因素融合而成。在德宏州，汉族及外来人口约占总人口的一半，景颇族（第三大民族）、拉祜族与傈僳族等藏缅语族民族人口约有14.29万人，约占总人口的14.61%，[①] 致使以汉族花灯、滇戏等歌舞及戏剧音乐为代表的汉族传统文化，作为更大的汉族传统文化的一个组成部分，实际上普遍存在于此区域内，形成了各种文化相互交叉混融的局面。更由于汉族人口主要分布在城镇、坝区和交通要道，其具有更大的影响力。

三、云南南传佛教文化区域的组织结构与民族关系特征

从组织结构上看，南传佛教文化传播地区以南传佛教文化为核心，以傣、布朗、德昂和一部分佤、阿昌等民族居住地为基本传播范围。在佛教文化内部，还存在着大小不同的文化风格。例如，若纯粹以地域来划分，则存在着分别以云南省西双版纳傣族傣仂方言区和德宏傣族傣那方言区为中心的两个主要的地域性佛教文化风格。在其周围，还分布有以云南省临沧地区（今临沧市）耿马县傣族聚居区和思茅地区（今普洱市）景谷县、孟连县等地傣族聚居区为局部中心的地域性佛教文化风格次区。若以民族划分，仅在西双版纳地区，便存在着傣族、布朗族和阿昌族等民族性的佛教文化风格；在德宏地区也存在着傣族、德昂族、阿昌族等民族性的佛教文化风格；在临沧地区（今临沧市）则存在着沧源县佤族民族性的佛教文化风格。

南传佛教文化区域的形成与这一文化所依赖的一般文化传播方式、手段和传播途径分不开。从南传上座部佛教的传播情况来看，尽管在其早期历史上可能像其他原始宗教那样，曾经经历过自然传播时期，但凭借政治、经济和文化上的威权，以人为的传播作为主要手段却是后来佛教与诸人为宗教共有的特点。傣族在历史上曾

①以上统计数字均见《德宏年鉴》，德宏民族出版社，1996年卷。

经是这一地区的主体民族，据钱古训《百夷传》所述，古代“诸夷言语习俗虽异，然由大百夷为君长，故各或效其所为”。傣族的封建领主政权及主要存在于傣族地区的南传佛教宗教势力也在这一地区有着长期而深远的影响，从而使存在于上述各民族文化的共性因素，更多的是通过傣族文化面向其他民族文化以单向为主的这种传播途径形成的。从某种程度上看，在这两类民族文化之间，存在着作为传播主体的强势文化与作为接受客体的弱势文化之间的交互性联系。在传播过程中，首先是傣族的佛教文化因素，借助于宗教、政治和经济等方面的多重影响力和传播能力，较全面地传入了布朗、德昂、佤、阿昌等民族地区。继而，部分佛教文化又借助于宗教性及非宗教性的政治、经济等文化影响力，逐渐传播到了其他少数民族中。

云南南传佛教文化区域里有一个大致的共同特点，即都以居住在坝区的傣族佛寺为中心，四周山区分布着多少不一的、与中心佛寺有着统辖关系的傣族和少数民族佛寺。通过这种特殊的传播方式和渠道，一种具网状体结构特征的佛教文化分布网络便形成了。例如在西双版纳地区，便存在着许多在勐的范围内以位于中心的傣族佛寺和周围的布朗族、傣族佛寺结成的佛教文化小区；在德宏地区，也存在着傣族、德昂族、阿昌族等民族的佛教文化风格小区；在临沧地区（今临沧市）则存在着沧源县傣族、佤族等民族的佛教文化风格小区。在这些风格小区内，又以一个或几个中心佛寺为核心，形成了一些佛教文化及佛教文化的风格传布点。由此可见，南传佛教在云南各地并不是均匀分布的，而是呈现出内部网眼大小不一、相距远近不等、四周的边沿十分模糊的网状体结构特征。

从民族文化关系上看，许多显性的文化因素就从上述局部网眼上表现出来。例如在西双版纳勐海县布朗山乡，布朗族各佛寺与坝子里的傣族佛寺一向保持着密切往来，并相互之间形成了一套隶属关系。在布朗山上，曼峨寨属下的曼糯、南东和帕傣三个村寨佛寺称曼峨佛寺为“父亲”，曼峨佛寺又称勐混坝子里的傣族曼蚌佛寺为“父亲”，一切宗教事务皆听“父亲”调派。两地傣族和布朗族世代保持着友好情谊，人们互相通婚，和睦往来，民间传有“蚌少峨少”（蚌峨一家）的美谈。每逢安居节和泼水节期间，傣族佛寺就写信通知布朗山各佛寺下坝子来赕佛，赕多少钱也由傣族佛寺决定。据当地人说，不仅中国境内的布朗族佛寺是这样，就连居住在缅甸边境的许多布朗族村寨佛寺，也都要在安居节来该寺赕佛，并送来蜡条、袈裟、茶叶、酸茶及水果等赕品。山上的布朗族僧侣下坝后，先要到佛寺后面的一口大水井旁整洁衣服，披好黄袈裟，袒露一肩，手持佛珠，然后才入寺朝拜。在普

通百姓之间，这种以宗教为载体的亲密关系愈发明显，每逢安居节和泼水节，山区的布朗族和坝区的傣族，以及哈尼、拉祜等民族群众都要互相邀约，去对方的寨子做客。[①]

在历史上，西双版纳、思茅（今普洱市）等地区的布朗族虽然受坝区的傣族统管，但在山区，布朗族头人则往往又是哈尼族和其他少数民族的统治阶层，甚至散居在山区的傣族村寨也要受其管辖。例如，普洱市澜沧县曼景寨与勐海县巴达、西定等地的布朗族毗邻，曼景布朗佛寺在当地具有中心佛寺的地位，布朗语称之为“惹则坦”，按历史传统，其管辖着周围的七个村寨佛寺，其中不仅包括曼景、曼洪、翁居、翁洼四个布朗族村寨佛寺，还包括糯岗、班改、东皮三个傣族村寨佛寺，故在安居节内的“毫洼萨”、“赕坦”及“奥洼萨”等大赕活动期间，周围各寺均要由一位住持比丘率领众僧会聚于曼景佛寺，或者与头人一起商讨共同的经济生产、宗教祭祀等方面的问题，或者轮流念诵各节期必诵的经书。[②]

第二节　近现代南传佛教的分布与变异

一、傣族乡镇的发展和南传佛教的发展和变异

西双版纳州府景洪市和德宏州府芒市，20 世纪 50 年代以前都只相当于今天一个乡镇的规模，现在都已发展为有数十万人口的新兴旅游城市。在这两个以少数民族居民为主的城市里，每年的泼水节都会吸引大批的当地人和外来旅游者参加。从传统节日及仪式文化活动的角度来看，此类新兴城市内部的传统乡镇为旅游业的发展起到了不可低估的作用。

稍有中国当代城市生活经验的人都知道，凡新兴的中小型城市，其发展一般都是从一两个微型的乡镇社会开始起步。当城市发展壮大之后，这原有的乡镇便作为所谓的城关地区，大多保留与该城市相同的名称，其居民则具有类似于“原住民”

①杨毓才等：《勐海县布朗山老曼峨布朗族社会历史调查》，载《布朗族社会历史调查》（二），第 47—114 页，云南人民出版社，1982 年。

②颜思久：《澜沧县糯福乡布朗族调查》，载《布朗族社会历史调查》（三），第 36—42 页，云南人民出版社，1982 年。

的性质，并且往往会在较长的一段时间内仍然维持着一种地缘性村落群体的居处方式，及采用半农半商（工）的谋生方式。当此类地区的城市化发展程度逐渐增高，其地缘性及农业性因素则随之消减，业缘性及商（工）业化程度相应得到发展。此外，从社会文化的角度看，在城市发展的初期阶段，其中的社会文化体系一般尚未能脱离农（牧、渔）业文化形态，城关地区往往便成为最重要的传统文化保留地和辐射中心，一旦有重大的传统节庆或其他文化活动，其首先在该地发生和开展，然后再在整个城区扩散和辐射开来。从这个意义上看，景洪市的景洪镇及潞西市的芒市镇，便是两个具有上述城关特点的特殊区域，也是当代城市社会里具有“次文化”或“边缘性”特点的典型社区。以景洪的情况为例，在州府景洪市东南方向的城郊结合部，有一条以布满风味餐馆闻名的“傣味一条街”，近年来已经成为景洪市旅游业不可缺少的一个组成部分。然而，尽管在此开业者不乏外来人口，但其居民却主要是沿街分布的两个村寨——曼景兰寨和曼听寨的村民。过去他们都是农民，如今居住在繁华的商业区内，他们有的经商，有的务农，有的投资办厂，年轻人里则有不少在街上的傣味餐厅或歌舞厅唱歌跳舞。可以说，此类传统村社的内部基本结构和社会功能已今非昔比，成为了兼具乡村的村落和城市的市井两种地缘特性的社会群体。从传统佛教在当代延续的情况来看，两个村寨的传统佛寺——曼景兰佛寺和曼听佛寺也建在街面上，而在曼听寨子和曼听公园一侧的半山腰，则是全州佛寺的中枢——瓦巴姐总佛寺。在德宏州潞西市，作为城关的芒市镇紧挨着市区，外表上看只是市区的两条街道，街面上店铺商家比肩相邻，市民游客来来往往，如果人们没有留意到全州最著名的三座傣族佛寺——菩提寺、五云寺和佛光寺就坐落在街面上的话，这些街道也许就像城里的其他街道那样，给人一种已经汉化的城镇风格的印象。但是，当你走进一条条小巷，便会看到一幢幢傣族风格的庭院或砖房，傣族农村日常生活的本来面目便显现在眼中。这里的居民多以务农为生，也有不少政府工作人员和其他城镇居民住在其间。

在景洪和潞西等城市，佛教节庆期间的城关地区除了上述作为市井村寨有自己的地缘性佛教仪式之外，还作为整个城市地区节庆仪式活动的中枢，在下述两个方面起到某些重要的作用：其一是在整个城区的节庆及法会仪式活动中，城关的居民举办的庆祝活动居于核心地位，也是城区佛教仪式活动的主体力量和社会象征。以潞西市为例，平时除了三大佛寺比较热闹以外，街面上并无太多的生气。而一旦节



德宏州芒市镇菩提寺



德宏州芒市镇五云寺



德宏州芒市镇佛光寺



德宏州潞西县风平寺

庆来临，其宗教和民俗活动之繁盛，喜庆气氛之热烈，绝不亚于任何傣族聚居区域，其对整个州府的民族庆典活动都产生了比较大的辐射性影响。例如在泼水节期间，市中心广场上泼水节花亭、临时奘房的搭建者和佛教仪式的参加者主要是城郊芒市镇的傣族群众，佛教仪式的主持者是芒市镇菩提寺的僧侣和村落里的长者——布奘和贺露，歌舞表演主要靠芒市镇傣族群众组成的百人嘎秧表演队。此外，无论是节日或平时，外来的宾客要想领略民族风情和佛教文化，就必须前往芒市镇的村寨和佛寺。其二是在州府与城郊村寨、全州各地和州外、国外佛教界以及对佛教文化有兴趣的旅游者之间，起到承上启下、内外沟通的中介作用。对内而言，且不论其对于全州佛教教育和传播文化事业产生的重大影响，只说在每年的泼水节和安居节等节日期间，曼景兰等佛寺都会成为举行传统的佛教仪式法会的中心，吸引全市乃至全州各地的信徒前来参与或朝佛，这些佛寺（特别是瓦巴姐总佛寺）的法会仪轨和经腔吟唱风格对全州各地佛寺都有明显的示范作用，我们可从中窥知其在中国南传佛教界具有的巨大号召力。对外而论，无论是节日或平时，当地主要佛寺亦是

那些对傣族佛教文化有兴趣的世界各地的游客必经和驻足之地。东南亚各国佛教界人士前来中国，也首先要到此进行拜访和交流，由此亦可看到其在国外南传佛教领域也拥有不可忽视的影响力。而在佛教文化事业的财政方面，此类地区主要佛寺能有今天的兴盛局面，一方面有赖于这一带以至全州的傣族信徒近年来的逐渐富裕和大量捐助，另一方面则与东南亚的信徒前来访寺朝佛以及国内外游客的功德捐款有关。

二、傣族村社中的地缘文化基础与南传佛教

社会学所谓的地缘关系，是指一种由于地理上的接近而引起的人际关系，比如邻里关系、同乡关系，在非城区有村落社会，在城镇有街坊市井。有必要指出的是，这里所要分析的村落，主要是指西双版纳村寨，那里几乎村村有佛寺和僧侣，由古代至20世纪50年代前一直存在着由僧侣、宗教长者（波章、贺露等）和村寨头人结合而成的政教结合的基层政权组织（傣语称之为“曼”），管理村中包括仪式和仪式音乐活动在内的所有僧俗事务。上世纪80年代改革开放以来，这种地缘性村社的典型政治特征作为一种传统遗留的文化惯性重新出现。从景洪县曼飞龙寨的泼水节仪式、曼广龙寨的安居节仪式和曼景兰寨的赕坦仪式情况看，在仪式里存在的以僧侣和宗教头人（如波章）为主导的社会关系乃是村落内部基本社会关系的如实反映。而德宏州傣族的情况却不完全是这样，尽管那里的傣族也信仰佛教，以往也曾有过上述僧俗并举、政教结合的基层政权，虽然此类具有准政权性质的社会关系也一样存留下来，但由于如今许多傣族村寨（如潞西市的情况）不仅没有僧侣，也没有佛寺，这种社会关系便通过集神权和族权功能于一身的波章、贺露等对村寨的实际掌控表现出来。另外，即使在有僧侣、佛寺的地方，村中的僧俗事务也一样是由这类头人一手管理，僧侣往往仅起到某种类似偶像的象征性作用。上述在潞西市芒市镇的泼水节仪式中存在的以贺露为主主持仪式的情况，便反映了此类市井村落的准社会组织状况。从傣族村寨佛教仪式的参与人员来看，普通信众一般都是本村村民，僧侣中除了某些情况下会有从外地专请比丘驻本村佛寺或邀约外地僧侣参与当地仪式活动之外，大多数入寺为僧者都是本村子弟。由于村落是他们生于斯、长于斯，祖祖辈辈没有离开过的地方，这类群体在社会学上就被称为地缘群体。此外，又由于这类群体同家庭、家族等群体类型都是人们生来即属、无从选择的群体生存形式，故也被称为首属群体或基础群体。当然作为出家人，从其落发受

戒之日起，他们就与血缘集团脱离了隶属关系。而且，从佛家出世超生、远离凡尘的宗旨来看，僧侣也应与村落、市井一类的地缘群体保持一定距离。但是，南传佛教恰恰也就是在这一点上，显示出与其他佛教宗派的出世精神和地缘性特征有所不同。如南传佛教的佛寺一般都建在寨子的中央，而不似其他佛教宗派喜择名山幽境。再就是傣族男性老人几乎都当过和尚，各家也几乎都有小孩在寺中为僧，这样，佛寺不仅在节庆期间对村民们具有某种凝聚力和向心性作用，在平时也是维持村中精神文化生活和日常教育活动的地缘文化中心。因此可以看出，这里的佛教节庆仪式，主要是同以村落为基本规模的首属群体，亦即地缘群体，发生着密切的联系。就首属群体（或基础群体）与佛教节庆仪式的关系来看，在村落范围内举行的节庆仪礼和在家庭或家族范围内举行的人生仪礼（如婚礼或葬礼），二者无论在规模和内容上都有所不同，因此地缘群体和血缘群体（如家庭、家族）两类首属群体（或基础群体）各自与仪式文化之间存在着不同的结合方式。其中，人们在节日期间所有的诵经拜佛、歌舞娱乐等活动，都是以村落为单位集体进行的。人们来到佛寺打坐参佛，在佛寺的庭院或周围的平地上唱歌跳舞，无论是从民俗、宗教或民间艺术的角度来看，都是超出了家庭、亲族等血缘群体范围的社会交往活动。

第三节　云南南传佛教的教派分布与流传情况

一、西双版纳傣族地区南传佛教教派及流传情况

傣族地区的南传佛教教派主要有润派、摆奘[①]、多列、左底等派，在西双版纳流传的主要是润派。润派又分为摆巴（或称“摆坝”，“坝”意为山林）、摆孙（或称“摆顺”，“孙”意为园圃）两个支派。除西双版纳外，该派在德宏、耿马、景谷等地都有分布。

摆巴的佛寺最早曾建于山野，离村寨较远，平时无固定的群众前去布施，全靠僧人每日外出化缘，故人们称摆巴派佛寺为“野佛寺”，称此派僧侣为“野和尚”。此派原来持戒较严，僧人出行不准左顾右盼，不准杀生，过午不食，不吃荤腥，不置田产，僧侣终身不娶，以苦行生活为荣。由于戒律过严，其逐渐失去群众基础，

①德宏傣语称佛寺和学校为“奘”，故“摆奘”有寺院派之意。

衰落下去，后来多数佛寺才逐渐向村寨附近转移，各方面都与摆孙派趋于接近。现该派往昔的寺院遗址和断瓦残垣仍依稀可见。

摆孙佛寺建于寨中或寨边，所以人们称之为“家佛寺”，称这派僧人为“家和尚”。摆孙派持戒较宽，僧侣与村民接触频繁，剃度还俗也比较自由，寺有田产租给农民耕种并收取地租，佛爷等僧侣还可养马、经商、放债、蓄积个人财产。

在西双版纳，历史上景洪一带多是摆孙派，而勐海一带多是摆巴派。后来两派逐渐趋于融合，其分布地区亦渐混杂起来。以景洪地区的重要佛教传播地大勐笼为例，据调查，该地佛教原为摆巴派，最初无佛寺、吃素、不沾女色，后来同摆孙派融合，该派可以食荤，并且有了固定寺院。如今大勐笼地区各村寨便都有自己的佛寺和佛塔，其中，曼飞龙寨的佛塔驰名中外，已被列为国家级保护文物。勐海县佛教以摆巴派为主，也有部分摆孙寺院。当地佛教人士认为摆巴派系从缅甸景迈传入，按他们的理解，摆巴派和摆孙派的区分，一是在于二者对戒律的要求有别，二是彼此的经文内容及念法也有出入。勐海县的摆巴寺院主要分布在勐海、勐遮和勐混等坝子。在某些地区，两派寺院同时并存，例如在勐混地区，属摆孙寺院的有曼蚌、曼养、曼面、曼贺那等十余所，属摆巴寺院的也有曼俭木、曼那、曼达厚、曼广弄等十余所。①

二、德宏傣族地区南传佛教教派及流传情况

（一）教派特征

德宏的南传佛教教派较西双版纳更为复杂，一般认为可分摆奘、耿润、多列、左底四派。

1．摆奘派

该派是从缅甸传入德宏的，信仰者成分有傣、阿昌、德昂等民族。在戒律方面，该派同润派一样，允许僧人抽烟、喝酒、骑马、饲养家畜，可以杀生。另外，摆奘作为“庄园寺派”，其寺院建立在村寨内，僧侣晋升仪式也在村寺内举行。

2．耿润派

德宏的润派被称为“耿润”，又可分为润巴和润顺两个支派。其一般戒律同上

①引自颜思久主编：《云南宗教概况》，第20—21页，云南大学出版社，1991年；宋恩常等：《景洪勐海傣族佛教调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，第108—111页，云南民族出版社，1985年。

述西双版纳的润派。在德宏，润巴派作为山林寺派的遗族，其僧侣晋升仪式仍保持着传统习惯，即待晋升的僧侣要先躲在林间野外，例如潞西县的做法是在山上搭一草棚，在此行晋升仪式毕，再由俗众用一匹好马将其接回村寨，以完成山林寺派的象征性仪式。同样，润顺派的僧侣举行晋升仪式时，也要在园子里搭一草棚，待晋升的僧侣也要先躲在棚里，众人假装不知，到园圃里将其“找”出来后，再敲锣打鼓地举行晋升仪式。①

3．多列派

多列派又被称为“摆多”。据调查，该教派主要分布于德宏和临沧两地区，此派以缅甸北部为中心区，保持了许多原始佛教的特点，属于山林派（最早的多列派佛寺建于山上，由僧侣每日下山化缘，后来才把寺庙建于寨中），与园圃派有较大差别。多列派宣称阿罗汉（阿拉含）为本派祖师、佛教的真宗。他们严守教规并将之发展。具体表现在该派持不杀生的戒律，在寺院里仅可饲养公鸡，作为报晓用。该派以往还吸收出家的女尼（称“浩”或“牙浩”），在寺院中盖有专供牙浩居住的僧房。

4．左底派

自15世纪开始，左底教派曾四次进入德宏地区，其中第三次和第四次发生于近代历史上。据调查，100多年前，在芒市的轩岗地区，发生了傣族、景颇族、德昂族人民的暴动。三年战争之后，起义被镇压下去。许多景颇人、德昂人退出轩岗坝，傣族土司即将孟奉信仰左底派佛教的傣族迁移到轩岗坝尾，后来蛮棒、蛮项和蛮滚等三寨便出现了。至20世纪后半期，德宏芒市的方姓土司仍属左底派，其家庙佛光寺也系左底派寺院。

（二）教派分布

从德宏地区四个佛教教派的分布情况看，从20世纪50年代至80年代有以下三个方面的基本特点：

1．从人口和地域的分布上看，德宏四个教派所占的比例由多至少，可按摆奘、多列、耿润、左底排列。例如，据1957年《德宏州地委统战部关于边六县佛教情

①颜思久：《潞西县小乘佛教调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第356—368页，云南人民出版社，1989年。

况的统计资料》记载，当时六县共有佛寺535座，其具体分布情况如下表：①

教派 / 县市	摆奘	多列	耿润	左底	小计
潞西县	46	15	26	18	105
瑞丽县	38	40	8		86
陇川县	64	17	20		101
盈江县	108	51			159
莲山县	66	8	6	3	83
梁河县	1				1
合计	323	131	60	21	535
比率	60.37%	24.49%	11.21%	3.93%	

尽管从整体上看，德宏地区多列教派的势力要大于润派，但从局部市县（如潞西县芒市镇）看，润派的寺院则在一些县市占有大于多列教派的份额。如据1960年《陇川县委统战部关于陇川县上座部佛教调查统计资料》载，全县有152个村寨信仰上座部佛教，其中摆奘教派105个，占总数的69.07%；耿润教派26个，占17.10%；多列教派20个，占13.16%；左底教派1个，占0.66%。其四个教派所占的比率份额也是如此。

20世纪80年代，根据一份对德宏境内的芒市（潞西）、遮放和勐卯（瑞丽）三个坝子213个寺院的调查资料，其中包含摆奘108个，润派49个，多列33个，左底23个。从这个调查的结果看，在四个教派的排名上，摆奘教派的数量仍居第一，耿润教派则位于多列教派之前，居第二位，在统计结果上与上述有所不同。对此，我们还可以再分别比较上述三个地区的具体统计数字。如下表：

①表及表中的资料均引自张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第125—132页，德宏民族出版社，1992年。

教派 / 县市	摆奘	耿润	多列	左底	小计
芒市（潞西）	39	35	9	3	86
遮放	27	14	4	10	55
勐卯（瑞丽）	42		31	4	77
合计	108	49	44	17	218

从上述情况可以看出，在芒市和遮放两地，信仰摆奘派的村落最多，润派其次，多列再次，左底最少。在这类地区，属于润派的村寨比多列、左底多。相比之下，瑞丽地区的佛教寺院主要属于摆奘、多列和左底，属于润派的寺院非常稀少。由此可以看出德宏州各佛教教派在不同县区的分布有着明显的不平衡性。①

2．从德宏州府及县城等市区佛教教派的分布特征看，情况与上述乡村地区又有所不同。其中潞西县芒市镇的佛教教派有按地域和阶层分布的特点；而在瑞丽（勐卯），作为勐卯土司的传统居住地，其佛教教派则有按地区分布的特点。

3．德宏的四个佛教教派在分布上还有混融杂处和改变信仰较自由的特点。例如瑞丽县傣族过去按畹（相当于乡建制）划分，其中的畹姐东一地，多数人信仰多列派的有十个村子，信仰摆奘派的有五个村子，信仰左底派的仅有一个村子，在部分村寨（如大别村）同时有多列、摆奘和左底三派信徒。在德宏州的村寨里，原来信仰某种教派，后来因某种原因又改信另一教派的情况很多。例如，遮放地区户允村近代以来有三次改变教派信仰的情况发生。人们最初属润派，后改为摆奘派，又因为此摆奘派僧侣还俗，大家从别村请来多列派僧侣主持寺院，便又改信多列派。

近十几年来，德宏州南传佛教的发展仍然与缅甸佛教的发展状况密不可分，这与西双版纳近年来较多受到泰国佛教的影响有所不同。据有关资料记载，1981 年前后，缅甸佛教组织为了对名目繁多的教派进行“整肃”，指定姐兰弄相佛爷吴并亚和芒秀佛爷吴凹腊为木姐、南坎等地宗教事务负责人，授权他们对各奘的真假佛爷和和尚进行登记清理。具体的要求是以多列派的教规，如不抽大烟、不喝酒、过午

①宋恩常等：《德宏州部分傣族地区佛教教派调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，第 112—117 页，云南民族出版社，1985 年。

不食等作为加强宗教纪律的标准，把不遵守此类教规者革出教门。同时，缅甸佛教组织还采取了包括每年对佛爷和尚的学识和能力进行考核在内的一系列具体措施。如今，多列派已经发展成为缅甸佛教的主流。德宏州南传佛教由于同缅甸佛教保持着较紧密的联系，所以多列派现在也已经成为德宏州佛教界的主流，该地凡有佛爷驻寺的傣族佛寺，大多归属于多列派。以往摆奘派在德宏州的强大势力已经逐渐减退，多列派有后来者居上之势。[①] 1989 年，德宏州有关部门再次对境内上座部佛教寺院的情况进行了统计，其中所显示的发展状况也充分证明了上述学者的估计。

教派（寺院） 县市	摆奘	多列	耿润	左底	小计	信徒人数
潞西县	47	26	30	10	113	缺
瑞丽县	34	52	3	2	91	2 916
陇川县	34	29	14		77	9 798
盈江县	100	40	10		150	42 000
畹町市	7				7	1 326
梁河县	17	3			20	4 000
合计	239	150	57	12	458	60 040
比率	52. 18%	32. 75%	12. 45%	2. 64%		

从上表可以看到，经过不到 10 年的发展，在瑞丽县、盈江县和潞西县等地，属多列派的寺院有大幅度上升之势，其中在瑞丽县多列派寺院的数量甚至远远超过了摆奘派的寺院。

三、其他傣族地区南传佛教教派及流传情况

（一）临沧地区（今临沧市）

①参见侯冲、杨光远：《德宏州小乘佛教考察综合报告》，载《云南宗教研究》，第 12—19 页，1991 年第 1 期。

近代以来，云南临沧地区（今临沧市）的南传佛教主要分布在双江、耿马、永德、镇康及临沧县城。关于临沧地区南传佛教的教派情况，从总体上看，摆润派约占90%，其他教派人数较少。

耿马县佛教分为摆润（摆巴）、摆多（多列）、摆孙三派。清末民初是耿马南传佛教最兴盛的时期，全县共有佛寺202所，其中摆润佛寺191所，摆多佛寺11所。长老佛爷705位，其中摆润派638人，摆多派67人。初级僧侣2 155人，其中摆润派2 020人，摆多派135人。①

1. 摆润派的信奉者多是耿马县城一带的汉傣群众，其分布中心在耿马县城周一带。在耿马由于罕氏官家均信奉摆润派，摆润派有土司的支持，所以势力较大。耿马除傣族外，还有德昂族、布朗族、佤族群众信奉摆润教派。

2. 信奉摆多派者多是孟定的水傣群众，临沧地区（今临沧市）的摆多派主要是在这些人中传播。据摆多派长老英德嘎说，佛祖弟子阿拉含是摆多派的主师，他从勐腊戛（可能系孟兰戛，即锡兰）到了泰国的勐谷（即曼谷）以后，众门徒对佛祖教义有不同理解，遂分成了多列、摆奘、摆孙、左底、摆巴、达谷旦等教派。多列教派严守教规并有所发展。传入孟定的摆多派是阿拉含主师的真宗。

3. 摆孙派的信奉者也主要是水傣群众，但这些人比其他教派人数明显较少。

（二）普洱地区

关于近代普洱市（原思茅地区）地区傣族居民及其佛教信仰的状况，民国以来的志书屡见记载。赵国兴《思茅县地志》："思茅地处极边，旧辖九江八猛，种族固多。……惟摆夷有文字、经文，以贝叶书写，不能人人皆识，必须自幼送为缅和尚者，始能学习通晓。"据调查，今普洱市景谷县南传佛教原分"摆孙"和"摆巴"两派。摆巴派佛寺建于山林，离寨稍远，无固定的群众前去布施，全靠僧人外出化缘，所以人们称摆巴派佛寺为"野缅寺"，称僧人为"野和尚"。摆孙派佛寺建于寨中或寨边，人们称之为"家缅寺"，称僧人为"家和尚"。两个教派的其他宗教习俗基本同西双版纳一带一致。②

---

①颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

②颜思久：《景谷县佛教调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第317—325页，云南人民出版社，1989年。

四、其他少数民族地区南传佛教教派及流传情况

（一）布朗族、彝族地区

在西双版纳地区巴达、西定一带的布朗族聚居区，一般认为，大约在公元15世纪以后，原兴盛于泰国清迈一带，被称为“润”的佛教教派的一个分支山林派经缅甸景栋传入了西双版纳西定和布朗山的布朗族地区以及景真、勐混、勐海、勐遮和勐阿等傣族地区。近代以来，这类地区的南传佛教也分为摆巴、摆孙两派。在巴达和西定两地，信奉摆巴派的有曼卖、帕勒、曼夕、曼马、呵井、曼皮等寨，信奉摆孙派的有章朗、曼瓦、弄捧、西定、曼山等寨。[①] 在布朗族散居区的双江县，由于勐勐（双江）第十五代以后土司们的昏庸暴虐，歧视别的少数民族，致使拉祜、佤等民族多次举行反对土司的起义。至1903年，在一次拉祜族和佤族的联合起义中，勐勐、勐库两个傣族聚居区的佛寺、经书、民房、民间傣文书籍等，全被佤族义军烧成灰烬，佛爷、和尚被杀死杀伤，勐勐土司制度也因此结束，其领地内的小乘佛教从此一蹶不振。据调查统计，明清时期，双江傣族聚居区佛教最兴盛时，在勐勐、勐库两个坝区大约47个村寨建盖的南传佛教佛寺里，便有位于勐库半山区的细仰、南等、冰岛、公弄等布朗族佛寺，小勐俄、戛告等佤族佛寺和库南、邦丙等彝族佛寺，其余都是傣族佛寺。在清末到民国时期荒芜的约15个佛寺（傣族佛寺为主）里，便包括了勐库坝区的几乎所有布朗、佤、彝等族佛寺。[②]

（二）德昂族地区

在德昂族地区，摆奘、耿润、多列、左底四个佛教教派都有存在。

1．摆奘。德昂族的摆奘教派又称“摆芒”、“格曼”，主要分布在潞西县茶叶箐、早外等地自称为“绕可”、“绕枯”的德昂族支系里，当地汉族称其为“黑崩龙”。

2．耿润。只有居于畹町地区芒棒自称为“绕进”的德昂支系（汉族称“花崩龙”）有其信徒。该派可以饲养猪鸡，可以杀生。

3．多列。德昂族各支系的佛教信徒中，大多数信奉多列教派。如居于潞西县

①西双版纳春迎佛牙筹委会秘书科：《佛教传入西双版纳的传说及其派别》，年代不详，油印本；颜思久：《勐海县佛教调查》，载《云南少数民族社会历史资料汇编》，第336—342页，云南人民出版社，1989年。笔者于1983年到布朗族地区调查时，也听西定乡曼玛佛寺大佛爷讲述过这段历史。

②刀屏藩：《双江傣族史初探》，载《双江文史资料》（内刊），第1辑。

芒龙自称为“绕卖”、“冷”的德昂支系，居于潞西县三台山乡邦外、楚东瓜、勐丹、南虎、冷水沟、梁河县二古城、盈江县松山等地自称为“布列”、“布雷”、“凉”的德昂支系（汉族称“花崩龙”或“红崩龙”），居于瑞丽县雷门、贺拉毛自称为“汝买”、“若买”、“罗梅”的德昂支系，都信仰多列教派。尤其是在德昂族聚居的潞西县三台山乡，据20世纪五六十年代调查，该乡约290户德昂族中，除茶叶箐一地68户属润教派外，其余222户都信奉多列教派。此派禁杀生，不饲养猪鸡，只许饲养报晓公鸡。

4．左底。据说左底教派创始人窄拉是缅甸曼海人，在曼德勒某佛寺为僧。该教派约于80年前传入德宏州的瑞丽、芒市和临沧地区（今临沧市）的镇康、耿马等县的德昂族村寨。现镇康县的南伞、军弄等地自称为“纳昂”、“绕进”的德昂族各支系都信奉左底教派。该教派戒律极严，禁饲养牲畜家禽，禁杀生，禁烟、酒等。①

另外，在一些德昂族地区，存在着不同的南传佛教教派，这些教派相互混杂，甚至一个村寨内部也有两派信仰的现象。例如，据1980年调查，瑞丽县广宋村的德昂族大多数信奉摆奘派，少部分信奉左底派。芒海村的德昂族基本上都信奉摆奘派，部分信奉多列派。②

（三）佤族地区

从20世纪50年代至80年代的民族学调查资料看，沧源当地佤族较多传说其佛教大约于100年前传入。对此，不同佤族村子仍有不同说法。据1958年的调查资料记载，班老村佤族信仰小乘佛教已有两代人的历史，但仍然保留有部分自然宗教的痕迹。例如，每一个村寨都有一片神林，佤语称之为“梅吉”，即“社神”。③

据1964年的调查资料记载，沧源县的班洪大寨信仰汉传佛教，据说距此八十年前此寨还没有佛寺。当时该地有各种自然灾害，庄稼长得不好，因此当地人到班

①参见杨毓骧：《德宏州德昂族小乘佛教调查》，载《德昂族社会历史调查》，第63—75页，云南民族出版社，1987年；桑耀华、赵国昌等：《潞西县崩龙族社会历史调查》，载《崩龙族社会历史调查》，第11—22页，云南民族出版社，1981年。

②宋恩常、勒旺：《瑞丽县广宋芒海两村崩龙族社会调查》，载《崩龙族社会历史调查》，第28—30页，云南民族出版社，1981年。

③胡中良、田继周等：《沧源县“班洪部落”社会经济调查总结报告》，载《沧源佤族社会调查》（四），第59—70页，云南人民出版社，1986年。

蒙寨请一位傣族长老到班洪传教。后经过培养，班洪出现了一些长老和佛爷，他们到其他寨子里去建立佛寺。另据班洪区焦山寨的调查记载，这里的佛教是在距该调查日期（1964 年）三十年前由周伙头去镇康请佛爷来建立的。附近的糯良、明良、班考等村都信仰佛教，有专管本村祭祀活动的安长，祭祀被称为“做赕”。1964 年考察前，明良村的佛教已有五代历史，早在四五代之前，人们就已经不砍木鼓和人头。①

沧源县岩帅区的贺勐寨信仰大乘佛教，该教由班奈地方传入，最初则传自大理地区。当时附近的海别、翁不楼等村都还存在砍人头习俗。开始信佛教时该寨分为三个寨子：坎瓦、央皆干木、上贺勐，经大佛祖（外来僧侣）说服，三寨合并成一寨。② 在岩帅村，人们原来采用干栏房，自从信佛教后，改房屋形式为地房，迄 1964 年已有四代。原来的砍人头桩至调查时尚存。③

从上述几个佤族村寨的调查情况看，其所述的佛教传入历史一般不超过 100 年时间。在班老地区，人们信仰佛教的同时也在祭谷、上新房等活动中保留了异常浓重的自然宗教习俗，可见佛教的影响在该地尚未完全根深蒂固。

（四）阿昌族地区

阿昌族主要居住在云南省陇川县的户撒及梁河县的遮岛、大厂等村。阿昌族普遍信仰南传佛教，同时也保持着传统的巫教信仰，还有部分人信仰道教。阿昌族南传佛教主要包括“蛮”（摆奘）、“润”（耿润）和“多列”等教派。其中，信奉“蛮”和“润”教派者较多，据说其原因主要在于此两教派的教规不太严，不禁杀生和饲养家禽家畜。多列教派的教规较严，所以信奉者较少。据调查，摆奘派在德宏州、保山地区的傣族、阿昌族中信徒都比较多。④

（五）克木人地区

---

①宋恩常等：《沧源佤族社会调查》，载《沧源佤族社会调查》（四），第 59—70 页，云南人民出版社，1986 年。

②宋恩常等：《沧源佤族社会调查》，载《沧源佤族社会调查》（四），第 59—70 页，云南人民出版社，1986 年。

③宋恩常等：《沧源佤族社会调查》，载《沧源佤族社会调查》（四），第 59—70 页，云南人民出版社，1986 年。

④参见刘扬武：《阿昌族宗教信仰调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，第 226—234 页，云南民族出版社，1985 年；杨毓骧：《德宏州德昂族小乘佛教调查》，载《德昂族社会历史调查》，第 63—75 页，云南民族出版社，1987 年。

20 世纪 80 年代，在云南省西双版纳傣族自治州勐腊县的南腊河以南，沿中老边境中方一侧，散居着前克木人的 10 个（一说为 9 个）村寨；在景洪县流沙河上游的半山上还有两个村寨，人口大约 1 600 人。此外，克木人在老挝、越南和泰国均有分布，其人口数量远远超过在中国境内的克木人。据调查，中国境内的克木人中，景洪的两个村寨信仰南传佛教，勐腊的克木人则不信佛。中国境内的克木人使用傣文，境外克木人使用老挝文。景洪县克木人村寨为曼迈乡山区的曼播寨，距景洪约 30 多公里，全寨共有 55 户，343 人（其中布朗族和汉族成员 9 人，1982 年统计）。在 20 世纪 60 年代初期，曾由原曼播寨分出部分克木成员，随后又由曼咪、曼歪等寨迁出的少数布朗族成员组成一个曼播新寨。据该寨克木人称，其先民由勐交（今越南）迁来。原景洪土司之子娶勐交土司之女为妻，作为女方的陪嫁，有四对克木青年男女一同来到景洪。景洪土司问他们愿意种水田还是种山地，他们答道："种水田怕被淹死，我们愿意种山地。"于是土司便指了一片山地让他们去开垦，并在此建盖了佛寺，他们从此信奉了佛教。①

①参见高立士、王敬骝等：《克木人的历史传说和习俗》，载《布朗族社会调查》（三），第 101—118 页，云南人民出版社，1986 年；颜思久：《勐腊、景洪两县克木人社会调查》，载《布朗族社会调查》（三），第 119—135 页，云南人民出版社，1986 年。

第五章

戒律、仪式、体制和供养习俗

第一节 南传佛教的教规和戒律

南传上座部佛教由勐兰戛（斯里兰卡）经缅甸传至我国云南以后，逐渐衍化为润、摆奘、多列和左底四个教派。各教派教义、教规和戒律基本相同，但具体在持戒方面却宽严有别。

一、南传佛教的一般性教规和戒律

在教规和戒律上，南传佛教凡居家信徒应遵守“三皈依”、“五戒”、“八戒”，一般僧侣及虔诚教徒应守“十戒”。僧侣和信徒每日必诵的“三皈依”内容是：“皈依佛，尽形寿，不皈依天魔外道；皈依法，尽形寿，不皈依外道邪说；皈依僧，尽形寿，不皈依外道徒众。”“十戒”戒条来源于佛教所谓的“中道”或“八正道”，其中包含戒（正语、正业、正命）、定（正精进、正念、正定）、慧（正见、正思维）三个部分，“十戒”即包含在“八正道”中的“正语”部分里。戒条为：不杀生、不偷盗、不调戏妇女、不说谎话、不酗酒、过午不食、不歌舞观听、不涂脂粉不打扮、不睡高雅之床、不贪金银宝。其中前五戒是最基本的戒条，乃佛教道德的起点。在佛教教义里，不要求在家信徒像僧团成员一样遵守所有的戒律。但是不管是出家人还是在家信徒，遵守基本的道德观念是非常重要的，所以要求凡信徒

均不得违反“五戒”。在每天的日课里，都要反复念诵“三皈”、“五戒”。此外，“五戒”不限定在某个特殊日期或地方才遵守，而是无论何时何地，都必须终身遵守。“十戒”又被称为“沙弥十戒”，其构成是在前五戒基础上再增加五戒。在家信徒均要谨守八戒。按上座部佛教教义，比丘以上的高级僧侣应遵守多达227种（另说为220种）戒条的“具足戒”。①

二、各教派、地区对戒律、戒规的不同解释及持戒状况

云南南传佛教各派对于基本教规中的“三皈”、“五戒”及“十戒”等并无相异的解释，但在具体的持戒上则存在宽严不一的状况。

在“三皈依”的持戒上，摆多（多列）、左底等教派较为严谨，如左底寺院一般只供释迦牟尼佛像。一般信徒不拜外寨的佛爷及佛像，佛爷必须由本寨的僧侣晋升，不能到外寨聘请。信仰该教的信徒一般会断绝本民族原存的自然宗教及鬼神崇拜信仰。而摆奘或摆润等教派在这方面则持戒较宽，例如有的摆润寺院除供释迦牟尼佛外，还供弥勒佛、观音像、东王、西王、嫦妥拉尼女神。这类教派的信徒一般都未完全断绝与自然宗教和鬼神崇拜的联系，例如在信仰摆奘教派的村寨，几乎都有一个供信徒祭祀鬼神的“鬼房”。当然，作为寺院里的僧侣，一般是不插手或参与自然宗教和鬼神崇拜事务的，这类活动一般都由村寨专管宗教的长者波章、贺露、布奘等负责操持。另外，在各种南传佛教节庆及佛教仪式里，也常常穿插着自然宗教和鬼神崇拜的仪程和内容，这类活动内容一般也由参与仪式的波章、布奘等分担主持。

一般来说，对于“五戒”中的前五戒，有如下情况：

不杀生：在德宏的各大教派中，只有多列和左底教派遵守较严。在信仰这两个教派的村寨，均不饲养家畜，群众见杀不吃，但可以吃买来的肉食。

不偷盗、不淫逸、不说谎：各教派僧侣和信徒都严守教规。

不酗酒：在南传佛教中，按严格的教规，此条被引申为“不喝酒、不抽烟”。目前只有左底和多列两派信徒较能遵守。

关于“十戒”中的后五戒，有如下情况：

过午不食：在持戒较严的多列、左底等教派，都有进奘房拜佛者每天只能进餐

①[斯里兰卡] 毗耶达西著，方之译：《南传佛教基本教义》，中国佛教教协会，法音杂志社，1993年。

一次的规定。有的寺院可根据年纪老幼和身体状况，允许信徒在其他时间内适当进食。有的教派（如摆润）甚至可以日食两餐。

不歌舞观听：在傣族寺院，这一点还根据当地的实际情况引申为不打拳、不跳舞、不击鼓、不吹箫、不弹弦、不看戏，以往寺院僧侣一般都能遵守这些规定。但在寺院里有了电视和戏台（供节庆期间信徒表演之用）之后，这一条中的部分内容就已经形同虚设了。

不涂脂粉不打扮：在云南南传佛教寺院，这一点较通俗的说法是不擦粉、不戴花，主要是对信徒而言的，特别是中老年信徒，一般都能谨守此规。

不睡高雅之床：云南南传佛教寺院对此的通俗说法是“只许睡一尺高的床，不许垫棉”。在严守戒律的多列教派，僧侣只盖毛毯，不垫褥子，枕头简陋。其他教派僧侣则较少此类禁忌。这一条戒律在德宏、临沧等地持律甚严的教派里，还被引申为不骑马、不坐轿、不赶街，出行只能带雨伞。而摆润教派则较少此类禁忌。

不贪金银宝：云南南传佛教对此的说法是不做买卖，不用金银。对于不做买卖，一般僧侣都能够持守，但若说不经手金钱钞票，则很难为僧侣信众所遵从。[①]

以上主要是德宏地区教派寺院的情况。关于西双版纳地区寺院的戒规戒律，据20世纪50年代调查，西双版纳景洪县曼占宰村佛寺有十条寺规，这是在佛教的“十戒”基础上进行简化和通俗化的结果：1. 不玩弄女人；2. 不吃酒；3. 不欺骗人、不打骂人；4. 不偷盗、不白吃人家的东西；5. 头上不戴花；6. 不乱敲锣鼓；7. 行动规矩，不乱跳、不喧哗；8. 不用有香味的物品；9. 不拉胡琴、不吹笛子；10. 不杀生害命。[②]

据一位入寺当过僧侣后又参加工作的傣族知识分子介绍：西双版纳地区僧侣持戒的情况根据其所居住的地区而定。过去，在景洪宣慰街一带的佛寺持戒比较严谨，其他乡村地区就比较松弛，这与傣族民间习俗的松散性有关。因此，若说傣族和尚都不谈恋爱、不喝酒、不抽烟、不拿鱼、不吃肉，这不够确切。许多傣族和尚并不拘泥于此。特别是由于大部分僧侣在20岁以前都会还俗，所以僧侣在还俗之前就谈恋爱的现象屡有发生，寺院方面也习以为常，渐渐不以为然。

---

①参见方兰琴、方克良等：《潞西县傣族宗教情况初步调查》，载《德宏社会历史调查》（一），第268—270页，云南人民出版社，1984年。

②佚名：《景洪傣族部分村寨调查汇集》，载《傣族社会历史调查》（西双版纳之九），第209—242页，云南民族出版社，1988年。

第二节　南传佛教佛事法会仪式及其分类

按照佛教的一般观念，佛事是指佛教为庆典、说法、供佛、施僧、拜忏、祈祷、追福、荐亡等举行的仪式。法会是指在举行这些仪式时，往往要通过一定的佛教集会，即某种法会的形式来完成。

一、南传佛教佛事法会仪式类型与佛教节庆

傣语称节日为“摆”。广义地说，其可以用来指称所有傣族和周围少数民族的节日庆典活动。狭义的“赶摆”却主要是指在各种传统节日期间的特定时日举行的集传统宗教仪式、民间歌舞和游艺表演、农村集市贸易为一体的庆典活动。在有公众参与的佛事法会或法事活动中，佛教或民俗节庆里的佛事法会占有最重要的地位。此类法事法会一般在村落及村落以上的社会或阶层范围内举行。另外，在婚丧嫁娶、盖房奠基等家庭民俗庆祭活动里，往往也要举行相关的佛教法事活动。一般情况下，此类活动都会有僧侣参与。还有一种类似的情况：在某些具有自然宗教色彩的民俗活动里，也会有佛教法事或佛教文化的影响存在。

（一）德宏地区

明清以来，在云南信仰南传佛教的傣、布朗、德昂、佤、阿昌等民族地区，几乎月月都有传统节日，因此从整体上看，傣族节日带有明显的岁时节日特征。在古代，这些节日几乎都与寺院的佛教活动有关，并且除了有僧侣参与之外，还要由具有俗民身份的佛教徒参与。如今，这些节日虽有许多已经演化为民俗节庆，但其中大部分节日的举行仍带有明确的宗教性目的，其与寺院的佛教活动同步进行，或者含有明显的佛教信仰内容。古代的情况以德宏地区为例，据史书《舍本勐宛》[①]记载：

> 陇川第七代土司多三诏时代（约17世纪中叶），一年十二个月都有佛寺活动，傣历一月（农历十月）过新年，人们互相拜年祝福；二月（农历十一月）僧侣在寺内斋戒，人们做斋戒佛会；三月（农历腊月）做烧白柴摆，施舍功德

①俊孟译，李绍诚校注：《舍本勐宛》，《陇川县文史资料》（三），德宏民族出版社，1992年。

宴请受戒老人；四月（农历正月）过四月节，做迎供佛像摆和赕佛塔摆；五月（农历二月）浴佛节（即傣历年）；六月（农历三月）月圆之日，给菩提树泼水；七月（农历四月）设佛台，请僧侣到家里或寨心诵经，祭寨神勐神；八月（农历五月），人们争相做摆，赕袈裟，献钱粮，供僧侣入夏安居期间使用；九月（农历六月），入夏安居，人们送早餐、午餐给僧侣，纷纷到佛寺施舍功德；十月（农历七月），赕新谷摆；十一月（农历八月）十三至十六日，做出夏安居佛会，人们点燃烛火，迎接佛祖从天界归来，届时男女老幼手捧鲜花、供品，在铓鼓队的引导下，绕寺跳三圈“嘎光”（系傣语，即象脚鼓舞），相继入佛殿拜佛念经，拜毕，又相约到邻村佛寺朝拜；十二月（农历九月），做赕袈裟摆。

20世纪以来德宏州境内各民族的主要佛教节日按汉族农历安排：正月有“摆冷细”（傣历四月节），节期为一个月，大年初一寨里的中老年佛教徒均入寺赕佛，其后三十天为探亲访友之期。德宏州的傣仂（意为“上傣”，与西双版纳的“傣仂”不同）与傣那均过“摆冷细”，但内容有别：傣仂大体与当地汉族过春节相似；傣那却以庆丰收为主要内容。正月十五举行烧白柴节。同日与十六日举办弥勒佛节。二月前半个月内，可举办帕嘎摆。腊月和正月期间也是举办帕嘎摆的吉期。三月有浴佛节。五月傣仂过端午节，人们包粽子供佛。六月入夏安居，七月和八月有固定的入夏安居期间的佛会。九月出夏安居。十月“干朵”[①]。腊月过腊八节，届时全寨男女老幼到温泉沐浴净身。十五日过赶听节，替佛像穿过冬的袈裟。在一年的十二个月里，仅四月和十一月无佛教节日。[②]

若将上述德宏傣族节日同多三诏时代略微进行比较，可以发现傣族今天的重要节日“摆冷细”在内容和形式上已经接近汉族春节，再加上腊八节等汉族节日也渗入进来，这些都表明傣族的年节习俗现在已经出现了同汉族节日相融合的趋势，这与当代德宏傣族更多地接受了汉族文化的影响这一特征相一致。

①系傣语，出夏安居佛会刚结束，人们便以村为单位，敲铓击鼓，结队到邻近村寨相互礼佛祝贺。

②张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第169页，德宏民族出版社，1992年。

（二）西双版纳地区

西双版纳的佛教节日又略有不同。据调查[①]，20 世纪 50 年代以前，该地傣族主要有以下一些宗教节庆及重大佛事活动：

1. 赕帕（袈裟节）：节期为傣历一月八日。做佛事三天。村民送棉布给僧侣做袈裟。

2. 赕老轮瓦（赕谷）：傣历一月。谷子收割后，每户出谷子少则一斗，做佛事三天。

3. 景比迈（赕新年）：傣历六月。是日早上各家抬祭品到佛寺，为死去的父母先人举行滴水仪式。还要放高升、划龙船，并且做佛事五天（实为三天或四天）。传说有傣族三弟兄，一个住在天上，一个住在地上，一个住在海里。放高升和划龙船，意味着居住在地上的傣族与天上、海里的兄弟们联欢共庆。

4. 赕坦（赕经书）：傣历十一月十日至十五日。僧侣集中为信众念经，所获收入较多。每家赕经书一本至三本，出钱请比丘或和尚抄写，过去每本约花三元（半开银币）左右。

5. 毫洼沙（赕关门，即入安居）：傣历九月十五日，需时两天。

6. 奥洼沙（赕开门，即出安居）：傣历十二月十五日，需时两天。

7. 赕星：在入安居至出安居的三个月期间，每当四个拜佛日，男女老人都要到佛寺住宿一夜朝佛，共有十一次。

8. 赕沙兰（祭祖）：傣历十一月，赕衣服、金银、生活用品给死去的父母和祖先，需时三天。

9. 赕岗（斋戒诵经）：傣历二月五日至十日。各寨比丘集中念经，净戒五天。每天两餐，晚上不得讲话。

10. 温帕（升小和尚）：每年傣历四月至八月可行。适龄做和尚的儿童骑马或由父母背送，携带被褥、食品入佛寺当和尚。入寺前先找好老干爹，入寺后三个月不能回家。

11. 乌巴若厅（赕水神）：傣历每年四月十五日举行。

12. 赕暖帕短（赕比丘）：傣历十二月，群众悄悄献供给年满 50 岁而不再还俗

①刀国栋等：《西双版纳傣族宗教情况初步调查》，载《傣族社会历史调查》（西双版纳之三），第 99—109 页，云南民族出版社，1983 年。

的比丘。

13. 赕帕干厅、帕点宰（赕比丘）：比丘、和尚中谁遵守佛规最好，就为谁献供。

14. 赕柯蒙（赕桥）：修桥。

15. 赕迫帕召（修佛身）：傣历十一月，修补佛身。

16. 赕墨哈班（修来世）：傣历十一月，修来世。

17. 赕竜（大赕）：两三年举行一次。

（三）耿马地区

据1958年调查，耿马地区傣族的佛教与其他传统民俗节日有：

1. 堆沙节（即泼水节）：一般在傣历六月十五日、六月十七日，有时则在七月，由佛爷看历书来决定。

2. 赕白塔：水傣拜缅寺，旱傣拜白塔，时间在堆沙节后五天，人们到大小白塔前和缅寺里念经、放烟火、跳摆等。

3. 关门节：傣历九月十五日，人们到缅寺行滴水礼，老年人到缅寺纳福。

4. 开门节：傣历十二月十五日，自关门节至此，念经拜佛已毕，举行滴水礼，全寨青年接各家老人回家。

5. 春节：大致与汉族同。人们也到缅寺行滴水礼，互相拜年，青年男女则通过“丢包”来找对象、谈恋爱。

6. 端午节：与汉族同。吃粽子、栽花、栽果树。[①]

从上述情况看，20世纪50年代及以前的耿马地区的傣族节庆，同德宏地区相似，在大致保存了南传佛教的基本特点之外，还接纳了汉族节庆的诸多成分，如春节、端午节等。这与该地与德宏均较西双版纳更早地同汉族相互往来，较多地接受汉文化影响有关。

二、南传佛教佛事法会仪式的分类

在庞大的傣族节日群中，安居节和泼水节处于节日结构性分类的两端，既明显维系着一条从宗教性——以安居节为代表的宗教节日文化到世俗性——以泼水节为

①方龄贵、尤中等：《耿马地区傣族社会历史调查》，载《临沧地区傣族社会历史调查》，第1—53页，云南人民出版社，1986年。

代表的民族节日文化之间关系的纽带，又从两个节日的仪式和仪式音乐活动中体现出乡村单一社会与城市复杂社会之间的文化互补和社会互动关系特征。因此，可按结构性分类法，将各类佛事法会仪式大致进行如下划分。

（一）佛事法会仪式的结构性分类

1. 封闭性仪式与开放性仪式。一种关于佛事法会仪式的基本的结构性分类法，是将其划分为封闭性仪式与开放性仪式两类：前一类是指在寺院内部，仅由僧侣进行的佛事活动，例如僧侣的日常拜佛、课诵、受戒、升迁时举行的仪式。从佛教的宗教特性来看，此类活动具有较明显的封闭性，在某些场合还具有一定的隐秘性。后一类是指由僧侣、信徒共同参与的公众佛事活动，例如傣历年、安居节、堆沙节、烧白柴等节庆中的佛教仪礼。在宗教特性方面，此类活动较具有开放性。从举行的时间、场合来看，两类佛事活动之间并无必然的联系，一般情况下各行其是，但如果遇到较重要的节庆佳期，两类活动内容均可被包括在内。

2. 宗教—世俗结构性分类。关于佛事法会仪式的另一种结构性分类是按宗教性和世俗性的结构关系加以划分的。在安居节和泼水节两端之间，分布着其中宗教象征因素明晰与否和含量大小二者程度不一的各种节日类型，它们从历时性结构过程和共时性结构关系两方面表现出来。从历时性一端看，由于位于偏世俗性一端的泼水节与偏宗教性一端的安居节大致位于傣历的年头和中间，这期间则有大小不同的佛教节日，僧侣和信徒们便在这两个节日之间，周而复始、年年不断地经历着从宗教性到世俗性生活状态的无限循环。但若将不同的节日凝聚于一个时间点上加以比较（共时性），尽管安居节和泼水节都含有较深的佛教文化内容，但即使在1949年以前，二者在傣族节日群中也同样分别位于偏宗教性和偏世俗性的两端，在宗教意义的象征程度上也各不相同。

（二）佛事法会仪式的基本类型

1. 苦行仪式。在长达三个月的安居节期间，除了首尾的毫洼沙、奥洼沙和中间的赕坦三次仪式外，凡此期间的大约十一次赕星和赕岗（斋戒诵经）等节日仪式，尤重禁食（僧侣过午不食）、禁欲、静修、缄默等节制性仪式行为和相关的苦行规范，故以消极功能为主。

2. 祭祀仪式。赕沙兰（祭祖）、赕柯蒙（赕桥）、赕迫帕召（修佛身）、赕墨哈班（修来世）等含祭祀仪式成分较多，以积极功能为主。安居节期间，上述几种仪式都可不定期举行，另外毫洼沙、奥洼沙和赕坦以及各种仪式场合皆有的滴水仪

式，也含有祭祀仪式的性质。

3. 纪念仪式。赕比迈、祭勐神和寨神等主要含有纪念仪式特征，其中的表现性仪式因素，如泼水、划龙舟、放高升、唱高升歌、乌巴若厅（赕水神）、赕帕干厅等仪式，都有相应的神话传说和特定的表现意义，并有相应的民间歌舞音乐作为庆祝手段。

4. 通过仪式（人生仪礼）。与安居节相比，传统的泼水节仪式除了含有一定的纪念仪式因素之外，更重要的是带有比较明显的“通过仪礼”，亦即转换仪式特征。傣族新年有一系列与去旧迎新有关的民俗及歌舞活动，充分显现了此类仪礼的脱离前状况（作为预备期的“去旧”）、兼具两种状况（赕比迈祭祖仪式）和进入新状况(“迎新”）等基本过程特征。此外，温帕（升小和尚）仪式及适用于较高级僧侣升职的升比丘、升祜巴等仪式，都具有通过仪式特征。按受礼人（待升为帕、比丘及祜巴等僧职者）在仪式过程里依次转换的身份标识，其亦可分为脱离前状况——未升职及仪式准备期，同时处于两种状态——过渡阶段的仪式基本过程和进入新状况——已升职及仪式延续期三个阶段。

5. 供养仪式（功德仪式）。赕帕（袈裟节）、赕老轮瓦（赕谷）、赕暖帕短（赕比丘）、赕帕干厅、帕点宰（赕比丘）等节日仪式都属于此仪式。

在当代社会，安居节还大体完整地保持着传统的宗教节庆和仪式形态，而泼水节宗教节日世俗化的步伐则日益加快。这是由于其传统文化防线崩塌，节日的宗教和仪式象征意义逐渐淡化，各种“国籍”不明、文化标识不清的仪式或音乐因素（如中、泰、缅流行音乐）不断趁虚而入造成的。泼水节在节日和仪式性质上，其原有的宗教性特征正日益模糊，导致同民族性和世俗性节日仪式的界限难以区分。

第三节　寺院组织系统及升职仪式

1949 年以前，南传佛教为了自身的传播，要紧紧依赖于封建领主政权的帮助，封建领主亦需要宗教作为巩固其统治的精神支柱。于是，与世俗行政管理系统相对应、相平行的寺院组织系统就应运而生。下面按三类地区给予略述。

一、西双版纳傣族、布朗族地区寺院组织系统及升职仪式

（一）西双版纳的寺院组织系统

西双版纳的寺院组织系统分为三个等级：第一，在召片领所在地的景洪宣慰街，有西双版纳的最高一级佛寺瓦纳乍探龙，或简称“瓦龙”，这是统辖西双版纳所有佛寺的总佛寺。其左右还有两个副总佛寺瓦捧和瓦专董。第二，在西双版纳宣慰管辖下的各勐土司所在地，也设有勐一级的总佛寺，称“瓦龙勐”。其分别管辖本勐的其他佛寺，总佛寺的为首高僧称“祜巴勐”。第三，在每个勐级总佛寺之下有若干中心佛寺告布书，其为首的佛爷被称作“乌巴赛”。中心佛寺内设有布书亭（戒堂）。每一个中心佛寺下辖若干个村寨佛寺。

以景洪地区为例，景洪坝区的“瓦龙勐”设在宣慰街。其下分五片：景岱（宣慰街）片、景兰（陇厅）片、陇栋片、陇洒片、陇回片。宣慰街片包括8个佛寺，陇厅片包括9个佛寺，陇栋片包括15个佛寺，陇洒片包括30个佛寺，陇回片包括7个佛寺。[①]

（二）西双版纳的僧侣教阶系统

对于西双版纳佛教僧侣的教阶等级，学术界有十级说、八级说、七级说和三级说等不同的说法。其中较有代表性的一种说法认为实际的教阶有七级，由高至低为松领阿戛牟尼、松领帕召虎、桑卡拉扎、萨米、祜巴、都、帕。[②] 在西双版纳现行的僧侣制度里，主要实行的是祜巴（高级僧侣）、都（比丘，当地汉语称“佛爷”）和帕（沙弥，当地汉语称“和尚”）三级制度。此外还有一种被称为“可勇”（或“扶庸”）的预备僧，一般不被作为独立的僧职计算。古代历史上西双版纳佛教界曾存在过其他僧职，但今天则很少用到。

西双版纳南传佛教现在使用的三种不同教阶及预备僧，都有其相应的年龄适应阶段和某些特定的传统民间习俗。

按传统习惯，在许多信奉上座部佛教的地区，如西双版纳，当地的男子多数在一生中都要当一段时期的僧侣，只有入寺为僧，他们才算有了社会人格，才能够取一个法名，让父母脸上有光彩，否则他们会被视为野人。在一般人的观念里，入寺为僧不仅可以学习佛教经典，可为亡故的亲人赎罪超度，而且还可学习傣文、历史、数学等文化知识，因此入寺为僧成为当地的一种社会风气。入寺为僧的时间，

①刀永明等调查整理：《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第113—121页，云南民族出版社，1984年。

②此“七级说”可参见刀永明等调查整理的《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，由于该文中披露此调查资料的被调查对象和调查者（共八人）大多是傣族知识分子，且有入寺为僧的经历，故此说较为可信。

可以短暂到数月，也可以漫长至一生。一般年满八九岁的傣族男性，便可进入作为预备僧的可勇阶段。此时他们不用穿僧服，不举行剃度仪式，也不住在佛寺，仅由父母送到本村佛寺，随年长的僧侣学习一些基本的礼仪常识、规范和书写方法。大约一年后，他们才能穿上僧服，正式举行剃度仪式，并住进佛寺，成为沙弥（被称为“帕”）。由可勇升为小和尚，要接受沙弥戒仪式。当决定某家的孩子要升小和尚后，家长应选择一位亲朋好友充当“教父”。他们先在自己的家族范围内寻找，若家族内无人承担，再找亲朋好友充任。一般情况下，孩子的教父早有家族成员或好友先予认定，在受戒前，家长会再次询问予以确认。在傣族传统社会，每个成年的信徒都愿意接受一些“教子”，因为在傣族人的观念里，认为在实际生活中教子对自己的体贴往往胜过亲生儿子。身为教子，其对教父有赡养送终的义务，丧葬时可顶替大儿子背上傣族挎包和长刀送灵。这类升沙弥仪式，汉语俗称“升小和尚”。男孩正式成为沙弥后，最短不能少于三个月，相当于一个雨安居期间。

傣族沙弥也有许多入寺较长者。若一位沙弥到 20 岁仍对佛学和寺院生活有兴趣，便可以在经过相应的仪式之后，晋升为比丘（被称为“都”）。由于升比丘的仪式费用较高，且佛教对此级僧侣有品行、学识上的要求，故沙弥能升入此阶段者并不多。另外，在傣族传统社会中，比丘一级僧侣的社会地位较高，他们不仅能通过为别人举行各种仪式获得较丰厚的供养，做到生活无忧、衣食不愁，而且仍有随时还俗的自由，故作为青年僧侣，若在就业和婚配等方面暂无别的打算，一般都愿意升为比丘，继续留在寺内。

在西双版纳南传佛教的三个教阶等级中，祜巴是掌领一方佛教事业的高级僧侣，在品行和学识上的要求最高；同时，在此类僧职升迁的问题上，人们往往是从傣族传统宗教和社会文化发展的需要这个大局出发，较少考虑和照顾被升迁者本人的意愿，因此，这样的人选较难确定，能够当祜巴的人数也最少。从个人的角度看，升为祜巴后，通常不能还俗，要为了社会福祉和宗教事业而牺牲家庭和个人的世俗幸福，少数任祜巴者若有还俗的愿望，必须在升祜巴前先与佛寺立约，取得佛寺的谅解，然后才能在任职以后还俗。由于上述原因，在傣族佛教界，晋升祜巴被大多数青年僧侣视为畏途，祜巴还俗者非常少。另外，因为升祜巴耗费很大，所以过去通常都得请傣族封建领主（召或召片领）充任教父，后者也乐意承担这类事情。因为若一个勐有四个以上祜巴，这将被视为全勐的骄傲；如果没有一个祜巴，这也会是全勐的一大羞耻。为此，召片领、召勐及其议事庭各官员都积极在都竜

（比丘，即大佛爷）中选定那些年满30岁（或者教龄长）、佛学知识功底较深厚、熟悉佛理教规者充任祜巴。另外，也有本人自愿申请的情况存在。然而，无论是带有指令性还是自愿申请，这些人都必须由八个佛爷出面对之加以考核，合格者报祜巴勐批准，然后才能举行受领大比丘戒仪式。

20世纪50年代以前，西双版纳景洪宣慰街瓦龙的住持，按惯例要祜巴级以上的僧侣才能担任，而且必须是召片领的血亲。如果其他阶层的人当上了该寺住持，也要认召片领为教父，并由召片领主持升职仪式。另外，出身于勐级土官以下阶层的傣族人士，不能升任最高两级僧职。据1955年调查记载，当时西双版纳宣慰街瓦龙的住持、全国佛教协会的副会长祜巴勐，因为出身于平民阶层，只能升到僧阶的第三级桑卡拉扎。依此类推，在各勐内部担任勐一级中心佛寺住持者，一般也要是各级领主的血亲或拜领主为教父者。①

布朗族在西双版纳的主要聚居区布朗山和巴达、西定都有中心佛寺。布朗山的中心佛寺有老曼峨、章加、曼兴竜、桑代、曼班等5所；西定则有章朗佛寺，这是布朗族地区最古老的佛寺之一。在布朗族地区，只有中心佛寺才有资格主持晋升祜巴、萨米以上僧侣的仪式，基层佛寺只能晋升大佛爷以下的僧侣。过去布朗族僧侣最高能晋升至松领，不能晋升至阿戛牟尼一级，这一级僧职只有召勐（勐级土司）的亲属才能担任。20世纪60年代，布朗山（曼峨寨人）的松领由于资历和佛龄都在勐混的松领之上，因此在布朗族和附近的傣族中享有较高的威望。20世纪50年代以前，布朗族山区在傣族领主的统治之下，其佛教寺院也隶属于西双版纳傣族中心佛寺管辖，凡较大的佛事活动都受到傣族土司和傣族佛教系统中枢制约。如布朗山的中心佛寺之一曼峨佛寺晋升帕朗（比丘）以上僧职时，必须通过傣族土司的批准，并要征得傣族地区曼蚌大佛寺住持的同意。每年开门节时，曼峨寺的佛爷要派和尚带礼品去曼蚌寺祝贺。布朗族作为靠近中缅边界一带的跨境民族，过去还一直同缅甸一侧的傣族、布朗族佛寺互相交往，交互拜佛。佛爷相互主持仪式，在晋升僧侣仪式时也相互前往祝贺。另按佛寺规定，只有中心佛寺的祜巴、萨米才能坐轿，一般佛寺的佛爷只能骑马或步行。②

---

①马曜：《西双版纳傣族社会经济调查总结报告》，载《傣族社会历史调查》（西双版纳之二），第1—70页，云南民族出版社，1983年。

②颜思久：《勐海县佛教调查》，载《云南少数民族社会历史资料汇编》，第336—342页，云南人民出版社，1989年。

二、德宏傣族、德昂族地区寺院组织系统及升职仪式

（一）德宏的寺院组织系统

德宏地区20世纪50年代以前处于由封建领主制向封建地主制过渡的初期阶段，境内的各领主基本上各自为政，没有一个像西双版纳那样统一的领主政权。加之教派较多、传入时间不一、彼此纷争不已，故此地的寺院组织制度在全州范围内缺乏统一性。

在德宏州境内，各大教派均在土司的辖区内设自己的总佛寺，其中，芒市安抚司地的总佛寺设在土司驻地今潞西市芒市镇，南甸（今属梁河县）宣抚司地的总佛寺设在土司驻地遮岛镇，盏达（今属盈江县）副宣抚司地的总佛寺设在土司驻地平原镇，干崖（今盈江县新城）宣抚司地的总佛寺设在土司驻地新城，腊撒（今属陇川县，为阿昌族土司）长官司地的总佛寺设在长官司驻地芒东，户撒（今属陇川县）长官司地的总佛寺设在土司驻地城子，勐卯（今属瑞丽县）安抚司地的总佛寺设在土司驻地勐卯镇，遮放（今潞西市遮放坝）副宣抚司地的总佛寺设在土司驻地遮放镇。在总佛寺下再设中心佛寺和村寺两级寺院组织。

以德宏州州府芒市为例，该地乃历代芒市安抚司土司居住地，从20世纪80年代以前的情况看，芒市镇的四大佛寺里，菩提寺（奘相）为摆奘派；五云寺（奘罕木）原为润派，后来改为摆奘派；佛光寺（奘厚信）为左底派；中华寺（奘玛厄）为多列派。每年傣历十二月斋期结束，各派僧侣都要集中到芒市举办庆祝庙会，俗称“赶摆”。摆奘派僧侣集中到奘相寺，润派僧侣集中到奘罕木寺，多列派僧侣集中到奘玛厄寺。

芒市的佛教教派有按地域和阶层分布的特点。从地域分布的特点看，上述芒市镇的几个主要寺院同时也是统管一方乡村佛寺的中心寺院。过去在芒市土司领地里，是以畹为单位，划分为畹广母、畹风平、畹帕底、畹来良、畹拉坦木等。其中畹广母的僧侣信徒便由芒市菩提寺的住持僧侣管辖，畹风平则归芒市五云寺的住持僧侣管辖。同时，据有关资料显示，芒市的几个大寺过去还轮流执掌整个芒市地区中心佛寺的职权。例如，20世纪80年代以前，五云寺曾经一度是芒市傣族佛教的中心寺院，其掌教的教阶职称为玛哈提斗，20世纪50年代以前称“旁修”和国师。原五云寺的掌教过世以后，其玛哈提斗的教阶职称便改由菩提寺的住持担任。从阶层特征看，芒市的佛光寺（奘厚信）为芒市方姓土司的家庙，又称官奘，其信

徒多为土司亲属及民族上层；菩提寺和五云寺属摆奘派，所属佛寺多分布在城镇，信徒多属城镇市民阶层；其他教派则以乡村教徒为信仰基础。

另外，在瑞丽（勐卯），作为勐卯土司的传统居住地，其佛教教派则有按地区分布的特点。瑞丽县城内也有四个寺院，按片设寺，东门片为摆奘派寺院，西门、北门片都是润派寺院，南门片为多列寺院。①

比起西双版纳佛寺，德宏州的南传佛教佛寺的僧侣数量相对较少，有的佛寺没有常驻的僧侣，而由俗民中管理寺院宗教事务的长者布奘或贺露主持寺务和仪式活动。例如，据1952年中共瑞丽县委临时调研组写的《勐卯土司的一些情况》记载："勐卯镇有五个佛寺，共有长老三人，比丘二人。"② 若从其中每一个寺院仅有不到一位比丘级以上的中级僧侣来看，其初级僧侣估计也不会太多。另据调查，20世纪80年代以前，芒市的左底派佛寺奘厚信（佛光寺）平时无僧侣驻寺，其掌管寺务的职责，一向是由类似布奘被称为"兴"的俗众长老执行。奘厚信有三个"兴"，平时轮流在寺院值班，每年由"兴"代表信徒去缅甸朝佛一次，信徒学经亦必须到缅甸的左底派寺院进行。直至20世纪90年代，这种主要由信众管寺的习俗仍然继续保持，如1997年，芒市的菩提寺仅有僧侣四人，五云寺仅有僧侣两人，佛光寺仍无一名僧侣驻寺。按傣族的乡规民约，无论平时或节庆期间，芒市镇菩提寺、五云寺、佛光寺等奘房的管理工作都由其所属的周围村寨的贺露或布奘轮流执行。包括泼水节期间在市中心广场上建立的临时佛堂，晚上也必须随时有三位老人轮流看守。在节日的几天里，几个寺院的祭祀活动和广场临时佛堂的一切日常拜佛、浴佛活动也要由他们来主持。即使在有僧侣驻寺的佛寺，僧侣也仅只是出席相关的仪式活动，而不具体参与主持。

（二）德宏的僧侣教阶系统

德宏州境内南传佛教僧侣的教阶系统根据教派的不同而存在一定的差异。

摆奘派的僧阶按由低到高排列，可分为召尚、召长、召几、召拉多（召崩几）四级。1956年以前，召拉多要由土司赐封。

耿润派的僧阶按由低到高排列，分为召尚、召闷、召庭、沙弥、桑召、祜玛

①宋恩常等：《德宏州部分傣族地区佛教教派调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，第112—117页，云南民族出版社，1985年。

②张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第185页，德宏民族出版社，1992年。

召、阿嘎玛利和玛哈尖，共八级。1956 年前，一般僧侣只能升到祜玛召，只有头人、土司家人当僧侣，才能升至最高两级僧阶。

多列派的僧阶按由低到高排列，分为召尚、召长、召虎、召贴、召玛哈、召尚哈拉扎，共六级。1956 年前，召尚哈拉扎需由官家赐封。

德宏的另一个较大的教派左底派，由于按传统教内习俗，其僧侣常流动迁徙，无固定的居住地，故自 1915 年以来，在德宏州境内便无左底派僧侣驻寺。

综合德宏各教派的僧阶情况看，一般通用的僧阶有四级：

1. 召尚，即沙弥，年龄在 8—19 岁之间。其又可再分为两级：一种被称为戛备，即初进奘房还未成为正式僧侣者；另一种被称为召尚，即经过一段时间学习粗通“三皈五戒”等基本教义并能诵读经书者。据 1954 年统计，芒市地区共有召尚 58 人。

2. 召长，即比丘，俗称“二佛爷”，年龄在 20 岁以上，至少应有 3—4 年教龄。至此教阶的僧侣可以被称为“召闷”，开始有充任寺院住持的资格。

3. 召几，即长老，俗称“大佛爷”，一般为奘房的住持比丘，年龄一般在 35 岁以上，教龄必须在 20 年以上。据 1954 年的调查，芒市地区共有召几 29 人。

4. 召崩几，即僧政长老，俗称“大佛爷”，1956 年以前必须由官家赐封。召崩几由土司授权统管全司辖区内的所有佛爷，负责筹办和召开整个司地范围的宗教集会。1954 年前，全芒市坝仅有 1 人。

1982 年以来，德宏州南传佛教各教派基本上已经统一使用了上述这种四级僧阶制度。

德宏州的南传佛教还有沙弥尼（俗称尼姑，傣语称“来浩”）制度存在，这是德宏南传佛教不同于西双版纳南传佛教的另一个方面。德宏州的沙弥尼分为“浩”（或“浩宛”，意为徒弟）和“牙浩”（或“浩弄”，意为师傅）两种，在寺内处于依附和尚的地位，平时她们一面拜佛念经，一面为僧侣服务。

在德宏地区，还有专门管理佛寺及信徒的宗教事务的管事，傣语称之为“布奘”。其一般可分为两类：一类是精通经书和佛法的长者，专事带领进奘房的善男信女诵经拜佛。在没有僧侣的寺院，其宗教职责相当于僧侣。另一类布奘是在寺院做炊事、后勤和服侍佛爷僧侣等杂务者。据 1954 年统计，芒市地区有专事带领信徒诵经拜佛的布奘约 60 人。

在德宏，僧侣教阶的升迁已经被纳入佛教协会的统一管理范围。1983 年 1 月

22日，德宏州佛教协会第二届第二次理事会作出《关于维护正常佛事活动的决定》，其中第五条规定："沙弥晋升为比丘，需经州县佛教协会同意；比丘晋升为长老，需经州佛教协会同意。"第六条规定："佛寺接收皈依弟子，需经佛寺管理小组讨论，并报县佛教协会同意，再报州佛教协会备案。"①

在德宏的德昂族地区，据1985年统计，潞西县仅有三台山区的邦外、楚东瓜、冷水沟、早外、勐莫共5个奘房，各有1位佛爷。邦外和楚东瓜两个寺院共有5个小和尚。其他各村寨的寺庙尚无僧侣住持，而是由该寨信徒推选1位安章（还俗佛爷）或懂经文的布奘管理佛寺的一切宗教活动。由于德昂族村寨佛寺的僧侣较少，寺院的管理和仪式活动往往由一个比较完整的组织机构——奘房管理委员会负责一切活动事宜。其中主要负责者为村寨里执掌佛教事务的安章或布奘。在较大的德昂族村寨，管委会成员由3—4人组成，小村寨则仅有1—2人。成员由村中的信徒、头人、家族长会议选举产生，选举条件是村中深孚众望、懂经文和热心佛教事业的长者。管委会成员除安章外，通常还设保管1人，负责执管信徒赕给奘房的钱币、幡旗、祭品和食物等；设管理行政1人，负责寺院的基建、维修，组织各种庆典活动；设财会1人，负责寺院的土地、财产和其他经济开支的管理。管委会还每天轮流委托40岁以上的男性长者管理寺院的佛堂，关照僧侣的食宿，进行打扫寺院卫生、煮茶、接待信徒和宾客等日常事务。管委会还对佛爷、和尚的晋升以及还俗进行评议和行使决定权。②

德昂族的僧阶制度基本同德宏傣族的现行制度一样，可分为召尚、召闷、崩几和召拉多（大佛爷）四级。所不同的是在德昂族地区能晋升至召拉多者比较少见，在德昂族最大的佛寺邦外佛寺，近百年来仅晋升了三位大佛爷。

三、其他傣族地区寺院组织系统及升职仪式

（一）临沧傣族地区佛寺系统和僧阶情况

①张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第135—136页，德宏民族出版社，1992年；宋恩常等：《德宏州部分傣族地区佛教教派调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年；方兰琴、方克良等：《潞西县傣族宗教情况初步调查》，载《德宏社会历史调查》（一），第268—270页，云南人民出版社，1984年。

②参见杨毓骧：《德宏州德昂族小乘佛教调查》，载《德昂族社会历史调查》，第63—75页，云南民族出版社，1987年。

临沧地区（今临沧市）耿马县有三种教派，其佛寺系统和僧阶情况分别是：

1. 摆润。摆润佛寺分为三级：耿马城区土司所在地有5个佛寺（官佛寺、金牛寺、甘东寺、新佛寺、观音阁寺）为最高一级佛寺，其中官佛寺傣语称“纳乍探”，为总佛寺，其余4座为副总佛寺，称“袜勐”。中级佛寺有8个，称“贺巴八乍”，各管辖7到30余个村寨佛寺。按规定，傣历每月的月中和月末两天，各佛寺的佛爷都要到上一级中心佛寺里的布书亭内诵经、忏悔。每年开门节（出安居）后到关门节（入安居）前，下一级佛寺按规定要到上一级佛寺朝拜两次。

摆润派的僧阶由低到高分为八级：和尚、佛爷（比丘）、厅召（长老）、西米召（上长老）、桑召（西双版纳称“常卡拉乍”）、召虎马（大长老）、虎马南（副印长老）、按雅淌（印长老），管辖土司辖地的所有佛寺。

2. 摆多。摆多教派的僧阶一般分为二等四级：一等为长老，又分为闷召龙（大长老）、闷召（二长老）和闷长（佛爷）；二等为召尚（和尚）。此外，摆多教派还有预备和尚“戛备”，即初入佛寺的幼僧。

历史上，耿马摆多派闷召龙一级的大长老曾经要由缅甸佛寺委任。晋升闷召龙和闷召时要举行大摆仪式，而且要找一块海岛般的地方，将受礼人安置在小岛上举行仪式，“洗去尘世沾染的罪恶”，然后受礼人才能担任闷召龙和闷召。[①]

（二）普洱傣族地区佛寺系统和僧阶情况

普洱市景谷傣族彝族自治县过去有四个傣族聚居勐（坝子）。同西双版纳一样，景谷县每个勐都建有南传佛教的中心佛寺。这些勐中，勐卧（今景谷县城一带）的中心佛寺建在城边，为过去刀氏土司赕佛的地方，被称为官缅寺；勐倮（今民乐乡境内）和勐戛（今永平乡）有三个中心佛寺，即谦糯瓦龙、永平瓦龙和茂密瓦龙；勐班中心佛寺又称大寨佛寺，此外，在勐班乡境内尚有几个布朗族村寨，亦信奉南传佛教。

景谷的南传佛教僧阶基本同西双版纳一样，但称呼略有不同，由低至高分为七级：帕弯（和尚）、帕罕（二佛爷，或称“督”）、萨的（大佛爷）、厅召（在西双版纳称“祜巴”）、萨米、桑召（在官佛寺称“桑召”，在普通佛寺称“祜巴”）、

①颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

松列。[①]



景谷官佛寺



景谷迁糯佛寺寺门



景谷迁糯佛寺大殿

四、南传佛教的僧职晋升仪式

作为南传佛教的僧侣，其一生所要面对的最多、最繁之事，就是佛事法会仪式，而这一切都是从升小和尚仪式开始的。

（一）升和尚——受沙弥戒

据20世纪60年代的民俗调查记载，在西双版纳南传佛教寺院，由可勇（即预备和尚）升为小和尚，要接受沙弥戒仪式。在为受礼人找好教父后，教父必须为教子购置四件僧衣（傣语称“披黄”），其分别为帕梅、帕贡、帕弄、帕薄达，还有

①颜思久：《景谷县佛教调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》，第317—325页，云南人民出版社，1989年。

毛巾、面盆、鞋、帽、腰带、银片、银槟榔盒、水壶、雨伞等日常生活用品。家长亦要为孩子添置一些僧衣，家族亲友送蜡塔、纸花、银币和其他生活用品。这些物品被装饰在一个特制的竹塔上，看去花团锦簇、琳琅满目。小和尚的东西越多，人们越认为是教父、家长对佛的虔诚，其荣誉也就越高。

举行沙弥戒仪式时，教父、家长要在家中杀猪宰牛，备办酒席，宴请亲朋，富裕人家都要请章哈唱歌祝贺，场面热闹异常。举行沙弥戒仪式的耗费一般很大，在当时少则需要半开（旧币）一二百元，一般为三五百元，多则达千余元。

受戒仪式极为隆重，戒前要为可勇沐浴。首先，家长将可勇从佛寺背回家落发；教父备一对蜡条，佯装前来“乞讨”，把可勇背到凉台，用“圣水”对其进行沐浴。“圣水”，傣语称之为“喃叫喃香，喃雄喃坚”，要由名叫岩叫、岩香和玉叫、玉香的童男童女到山箐挑来山泉水，泉水内放名叫“雄对”的植物叶和名叫“弄罕嫡”的花（据说这样可使神鬼不敢接近），然后再在水钵里放入金、银器，使水呈现黄绿色，这就是俗称的“圣水”。沐浴的办法是：用一片芭蕉叶茎为水槽，教父、家族亲友按顺序用海螺壳或银碗将“圣水”倒入槽内，让水从可勇的头上往下流，此谓之“脱皮”，表示可勇与俗人脱离。

黄昏，人们纷纷前来庆贺，可勇们身穿古代王子的装束，成排地睡在寨子中心临时搭的草棚内，每人面前都陈列着家长及教父、亲友布施的礼物和蜡塔，傣族称之为“顿罗”。人们宴酒欢歌，这时章哈是整个活动的中心。远近的青年男女以及老年人都来聚会，人们通宵达旦地欢歌笑语。

晨曦中人们敲锣打鼓，捧着鲜花、蜡塔，可勇们骑着马或骑在人脖子上，被人们簇拥而行，绕寨一周，然后来到佛寺。

主持沙弥戒仪式者是该村的大佛爷。可勇进入佛殿后，按顺序入座。大佛爷先念戒律，然后领着可勇诵经，最后由可勇自念，傣语称之为“外万达”。经的内容是持戒皈依三宝，遵守教规教义，祈求佛主赐给披黄。念毕，大佛爷替可勇换上僧衣，并赐给和尚名。名字刻在一条三指宽的银片上，佛爷将这条银片拴在小和尚的脑门上，表示是佛主给命名的。此银片可勇要戴三天，方能取下。从此，可勇正式升为小和尚，在寺内过起出家人的生活。

举行沙弥戒要由各教父派代表先征得村寨当权头人的批准才能进行。[①]

（二）升祜巴仪式

20世纪60年代以前，受比丘戒的仪式由召片领或召勐的议事庭主办，先在佛殿旁搭两间临时草棚，其中一间名叫“贺勒”，用一种傣语名为“埋勒浪”的树木为柱，用树叶当瓦，棚外置一水槽，通入棚内。另一间草棚名叫“贺宰”，系竹楼，高四尺，状若干栏，围以竹篱，屋顶铺草排。

升祜巴的日期一般选在关门节前的傣历一、四、六、八月中的十五日。在十四日，村民们便集中在大佛寺中敲锣打鼓、燃放焰火、跳象脚鼓舞，彻夜狂欢。十五日凌晨，鸡未鸣，鸟未叫，名叫岩教、岩香、岩罕、玉教、玉香、玉罕的童男童女各七人便分别到山箐打回名为“喃回叫”、“喃回罕”的山泉，作为“圣水”。接着，身穿白衣的居士数人将准备好的“牙晒毫”、“牙坝约”、“梅妈总补”、“梅戛萨龙”、“雄对”等药用植物茎叶与“圣水”一起煎煮，然后将之盛入土锅，存放待用。有几个都竜升为祜巴，就有几个土锅。升祜巴是一件大事，必须在神灵前进行，所以必须在佛殿旁竖一佛幡，上面写着诸神灵的名字，并搭一台，作为供养诸神灵的神位。这些神灵计有天王帕雅英、地王帕雅捧、龙王帕雅难、部落神丢瓦拉勐，还有道扎督鲁神四位、嫡妥拉尼女神九位。在正式举行仪式时，童男童女装扮成这些神灵的样子，艾英扮天王，岩捧扮地王，女娃扮女神嫡妥拉尼。

祜巴沐浴与和尚沐浴不同，主持沐浴活动者不再是由自己选的教父。祜巴的教父必须由召片领或召勐承担，参加仪式的也不再是家族成员了，由议事庭官员所代替，也就是说升祜巴的仪式已经不再属于民间活动，而是由官府包办主持了。

十五日正式举行大比丘戒仪式时，由波章勐宣布礼仪开始。首先，要将新祜巴从佛寺中抬出，教父召片领（或召勐）以及议事庭官员四大卡贡、八大卡贡和祜巴等将之送入“贺勒”。他们依次以海螺盛“圣水”，注入水槽，使之流入贺勒，供新祜巴沐浴。浴毕，人们再把新祜巴送入“贺宰”。剩余的“圣水”则派专人倾倒入江河中，不得随意泼洒。新祜巴在“贺宰”中，由祜巴勐主持受戒仪式。先由祜巴、佛爷传经，新祜巴依样念诵，表示自己愿意接受佛旨。然后，祜巴勐等将袈裟披在新祜巴身上。与此同时，议事庭总文书官都竜欠，捧起镌刻有新祜巴法名的金

①引自刀永明、刀述仁等：《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第117—118页，云南民族出版社，1984年。

片念道："你的心纯洁忠诚，老实可靠，遵守教规，佛学渊博，德行上乘；你说话和气，诵经动听，文雅庄重，如佛重生；你光明正大，如十五的初升月亮；你传播佛经，坚守教戒，法轮长传，五千年也不动摇信念。愿你教育你属下的佛爷和尚，如同你一样。愿你长命富贵，莫负众人心愿。"

然后，都竜欠将金片递给祜巴勐，祜巴勐将它系在新祜巴的头上。这时，波章说道："今天是吉日，帕雅英来了，帕雅捧来了，丢瓦拉众神灵来了，以召片领为首的众官员、众百姓也来了，请你当着他们的面发誓遵守教规。"接着，新祜巴当众诵读佛经，背诵比丘戒经文。最后，人们举行滴水仪式，正式礼仪就算圆满结束，新祜巴由百姓抬回他所在的佛寺。

仪式结束后，人们要一连欢庆数天，要向新祜巴赕大量财物，由他与波章分享。升祜巴耗费极大，一般均不下千元半开。这些耗费并非由作为教父的召片领或召勐承担（升和尚的耗费依习惯均由教父承担），而是向全勐百姓摊派。先由议事庭拟出计划，然后以召片领或召勐的名义，由议事庭正式发出通知，交由各陇、各村寨头人去向百姓征收这些费用。最后，以内务总管召龙帕萨为首的一些官员，用所收的钱财去备办受戒仪式的礼品。

凡佛爷升祜巴，需要备办的礼品有：缎袈裟1套，布袈裟3套，银质的碗、筷、盆、盂、瓮、蜡台、槟榔盒各1套，重量均不轻于3两，头上佩的金片不轻于1钱6分5厘。祜巴升萨米，增加布袈裟2套，头上佩的金片不得轻于2钱4分。萨米升桑卡拉扎，再增布袈裟2套，金片重量要3钱3分。如此类推，教阶越高，布袈裟的套数越多，头上佛的金片重量越重，其他礼品越多越好。①

第四节　南传佛教僧侣的日常生活

一、西双版纳地区僧侣的日常生活

云南南传佛教僧侣的日常功课与日常生活起居的安排有较密切的关系，在具体内容及仪式程序上，一定的地域范围内各佛寺往往与中心佛寺保持一致。以西双版

①刀永明、刀述仁等：《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第118—119页，云南民族出版社，1984年。

纳为例，在瓦巴姐总佛寺的僧舍门上，张贴着作为僧侣必须时时遵守的学习和起居日程表，具体内容是：

1. 每天早晨6:00起床、盥洗，随即到经堂拜佛、做早课。除生病和其他特殊原因，这些活动众僧必须参加；

2. 拜佛完毕，开始打扫卫生，如清扫庭院、佛殿、僧房、厕所等；

3. 7:30吃早饭；

4. 8:30开始学习，11:00左右结束；

5. 11:00开始吃中饭；

6. 15:00至17:00为学习时间；

7. 17:00学习结束，打扫公共卫生；

8. 19:30打钟，拜五尊佛，21:00结束。这些活动除生病或特殊情况者均须参加；

9. 拜佛完毕，各自念经至晚22:00；

10. 23:00以前熄灯，不许再喧哗吵闹。

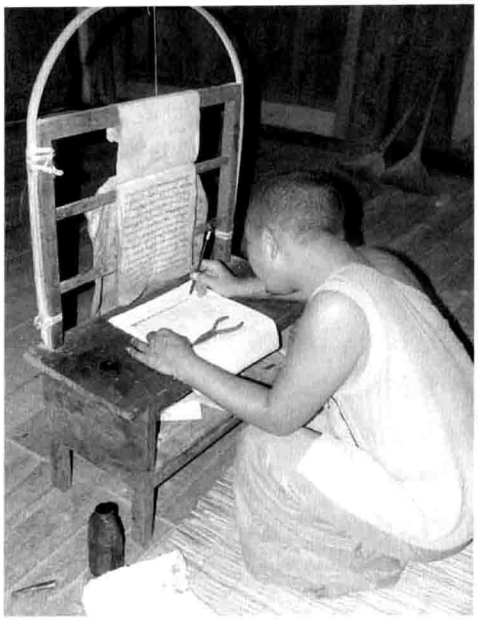
二、德宏地区僧侣的日常生活

德宏州各县的南传佛教佛寺在僧侣的起居、功课日程上也有大致相同的特点，例如将德宏州瑞丽县的弄贺、喊撒等佛寺的僧侣日程表[①]与瓦巴姐佛寺的情况相比较，便可说明：

图表：

日程 / 佛寺	起床、盥洗	拜佛、诵经	早餐	拜住持、打扫卫生	上课	午餐	拜住持、打扫卫生	午休	上课或自习	拜住持、打扫卫生	拜佛、诵经、拜住持	自学佛经	休息
瓦巴姐佛寺	6:00	6:30	7:30	拜佛、诵经之后和早餐前	8:30	11:00	无具体规定	无具体规定	15:00	17:00	19:30	拜佛、诵经后至22:00	
弄贺、喊撒佛寺	5:30	6:00	6:30	7:00	8:00	11:00	12:00	12:00	15:00	18:00	20:30		23:00

①张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第164页，德宏民族出版社，1992年。



德宏州德昂族僧侣日常生活

在德宏州佛寺，僧侣起床盥洗后，住持、长老、比丘等先在佛殿拜佛晨诵 20 分钟左右，沙弥、学僧等亦集体晨诵 20 分钟。拜毕，众僧向住持跪拜请安，住持回礼并布置当日的寺务。早餐前先供佛，然后比丘、长老同桌就餐，沙弥、学僧随后入桌。约 7:00 早餐毕，一般僧侣打扫卫生。之后，沙弥敲磬报时，信徒听闻即可入寺拜佛。若非佛节，亦无村民邀请僧侣外出念经，比丘或长老便给学僧与沙弥上课。午餐毕，过了 12:00，按佛教规矩僧侣便不能进餐，可打扫卫生或午休。夜间可食糖果、牛奶、饼干等充饥。学僧、幼小的沙弥及生病的比丘、长老可进晚餐。15:00 左右，学僧、沙弥至大殿拜佛、诵经约 20 分钟，再自习三个小时。约 20:30，学僧、沙弥到大殿拜佛、诵经 20 分钟左右，再集体向住持忏悔请安。之后，沙弥敲磬通知信徒关闭寺门。比丘、长老在就寝前，均应至大殿拜佛、诵经 20 分钟左右。

西双版纳、德宏等地的佛寺僧众一般情况下都能遵守上述日程规范，特别是参与同礼佛有关的早课和晚课，是作为一位佛教僧侣必不可少的日常行为准则。规格较高、僧侣较多的大型佛寺对此尤其重视，并且往往在礼仪过程中表现出较强的规范性、组织性和自律性。如西双版纳瓦巴姐总佛寺的早课和晚课，不仅起始时间较

为准时，仪式过程较为完整，而且除因公、私事务外出和请病假之外，僧侣出勤率都在80%以上。其他地方佛寺的情况也都大致如此。但在一些由较年轻的比丘住持或仅有沙弥的中小佛寺里，纪律就相对松弛，有的在早晚课的起止时间上执行得不够严格，甚至有的佛寺常常不做早课和晚课或学习经文。在日常的学习生活方面，也往往是大佛寺抓得较紧，中小佛寺松弛一些。

三、佛教课诵及相应仪式

南传佛教寺庙的僧侣每日的早课和晚课，不仅在时间、场合等方面有着较严格的规定，而且在仪礼程序和仪礼音乐上也存在着某些规律。从时间的规定来看，除了每日的早课和晚课有较固定的时间顺序之外，遇到某些重要的佛教节庆日期及按傣历推算的月末、周末，佛寺中常有一些与日常功课不同的内容。

（一）日常课诵与拜佛日课诵

按信仰南传佛教诸民族的传统习惯，佛教节庆的日期要根据傣历推算，傣历的纪年、纪月、日序等有自身的一套规律。因此，要想论及南传佛教早课、晚课及其诵经音乐的特点和变化，就不能不先提及傣历的基本特点。

傣历是我国傣、布朗、德昂和部分阿昌、佤等民族所沿用的传统历法，傣语称“萨哈拉乍”或“祖腊萨哈”，俗称“祖腊历”或“小历”。傣历纪元开始于公元638年3月22日。这是一种阴阳历，平年12个月，354天；如果八月为大月，有30天，则该年为355天；有闰月（闰九月）的年是13个月，384天。傣历年历表的顺序为六月、七月、八月、九月、（闰九月）、十月、十一月、十二月、一月、二月、三月、四月、五月。傣历纪月按月亮的盈亏而定，月亮的一个圆缺周期就是一个月，单月为大月，30天；双月为小月，29天；闰月皆为闰九月，是单月，也为30天。每月按月亮的圆缺分上和下两个半月，上半月15天，下半月15天或14天。

南传佛教寺庙的僧侣每日必须进行的早课和晚课，在仪礼程序和诵经内容上存在着日常功课和拜佛日功课两种情况。从日常功课的情况来看，各佛寺的早课和晚课皆有一套每日必行、较为固定的仪礼程序和与各个程序相对应的诵经内容，其诵经音乐也依程序的改变而有所不同。而从拜佛日功课的情况来看，在为期三个月的安居节和傣历年等重大节日期间，按宗教习俗，年满40岁的成年人均要在傣历每月的八、十五、二十三、三十（小月为二十九）这四个拜佛日到佛寺参与拜佛，一般头天晚上他们便要进寺居住。傣历上半月和下半月的最后两天（十四、十五、二

十九、三十诸日）以及每半月中的两天（七、八、二十二、二十三诸日）便相当于周日。傣族称以上八天为“大天”，其他日子为“小天”。老年佛教徒在“大天”都要参与佛寺的晚课或早课活动。[①] 除节日外，凡寺庙及信徒有宗教性质的聚会活动，也均在以上日期内举行。



西双版纳总佛寺晚课

（二）日常功课的诵经内容

西双版纳、德宏等地僧侣的日常功课在仪礼程序和诵经内容上大同小异，其中部分地区已呈规范化、体系化趋向，但内部也存在一些传统的特有习惯和个性差异，甚至同一所佛寺的不同佛爷带诵经文时，经文的具体内容也会存在某些出入。现根据1996年西双版纳瓦巴姐总佛寺都罕商和都良两位大比丘早课和晚课时带诵经文的顺序为例进行介绍：

①从汉传佛教和信仰南传佛教的诸东南亚国家情况看，也都有信徒逢每月佛教斋日必须吃斋念佛或进寺拜佛的习惯。例如在汉传佛教里，每月初八、十四、十五、二十三、二十九日里“北斗星君下降”，此派佛教认为：北斗星君管人间生死善恶之事，虽属道教玉皇大帝驾下，但有什么事也会通知佛门，所以提醒七众——特别是在家二众于是日宜持斋念佛、诵经、礼拜，这胜如日常有百千万亿功德。在信仰南传佛教的东南亚诸国，凡“农历每月的初八、十五、二十三、三十日四个佛教斋日，在家信众都要上庙礼佛听法，遵守八关斋戒”（见邓殿臣：《南传佛教史简编》，第147页，中国佛教协会，1991年〈内部〉）。与前述两类情况略有不同，云南南传佛教徒如今一般仅在重要的佛教节日或遇重大佛教活动时入寺参加斋戒。

早课		晚课	
曲目	经文	曲目	经文
引子		引子	
曲一（A段）	1. 阿罗汉（arahang，南无）	曲一（A段）	1. 阿罗汉（南无）
曲二（B段）	2. 布陀（budang，三皈依）	曲二（B段）	2. 布陀（三皈依）
曲三（C段）	3. 南无灭聋（namomeilong） 4. 密代约（midaijo）	曲三（C段）	3. 南无灭 4. 密代约
曲四（D段）	5. 嘎拉涅（garani） 阿优得（ayudei）	曲四（D段）	5. 嘎拉涅 （阿优得）
曲五（E段）	6. 南无灭布陀（namomeibuda） 7. 摩腊巴利通（molapalitang） 8. 舒阔（suko）	曲五（E段）	6. 摩腊巴利通 7. 舒阔
曲六（F段）	9. 南无如般（namarupan） （插入帕瓦纳）	曲六（F段）	8. 南无如般 （插入帕瓦纳）
曲七（G段）	10. 宛达密（vandami）	曲七（G段）	9. 宛达密
曲八（H段）	11. 洒诸宛达密（sathuvandami）	曲八（H段）	10. 洒诸宛达密

以上所列早课和晚课的内容大致相同，但在早课的第五项中插入了另一“南无灭布陀”经文段落。不同的地区或寺庙，甚至同一寺庙的不同佛爷所带诵的经文，在佛经内容、顺序上均会存在一些差异。有时虽然所念诵的内容并无明显差别，但他们划分经文段落的方式、名称则不同。

（三）拜佛日功课的诵经内容

根据云南南传佛教习惯，凡村寨有宗教节庆或重要佛事活动，都要定在傣历中某一个“大天”在佛寺举行。在这一天里，信徒们齐聚佛寺，以老人为主，终日进行洒扫、坐禅、拜佛、赕佛、诵经等活动，还要以安章（或称“波章”、“贺露”，为信徒中的长老）为首，同佛爷商讨重大的宗教问题。仅就诵经来说，除了要根据当日佛事活动的内容请佛爷念诵有关经文外，因老人早晚宿于佛寺，与僧侣共同做日常功课，拜佛、诵经的内容与平时便有所变更。一般情况下，在僧众平时课诵内

容的中间和结尾会插入某些专门经文或唱段，例如景洪瓦巴姐佛寺，在两个“大天”里，头一天在晚课中间要插入《约梭经》，第二天便改为插入《波罗蜜多经》。[①] 一般情况下，两种经文都是在念完“南无灭聋”之后插入，然后接着念“嘎拉涅”。当口诵功课做完后，僧侣和老人们还要进行禅定修习（西双版纳傣语称“帕瓦那”）。据刘岩先生记载，其基本过程是：在每一个拜佛日期间，优婆塞、优婆夷需头天晚上入寺，进行当天一昼夜的时间，次日晨做完。每一轮（天）要做“帕瓦那”七次，每回约一小时。佛寺比丘也在同样时间内进行“帕瓦那”。每一次“帕瓦那”的念词是：

第一次（当晚）念：Bhavana buddha　默念 Itipiso 经文三遍，然后不断默念 Araham（阿罗汉）达百遍。

第二次（午夜）念：Bhavana samgha　默念 Sacca khato 经文三遍，然后默念 Dham mo（法）达百遍。

第三次（黎明）念：Bhavana samgha　默念 Supattipano 经文三遍，然后默念 Sahgho（僧）达百遍。

第四、五、六次为第一、二、三次的重复。

禅定修习之后，比丘还要为僧侣念诵、讲解“十戒”，为信徒念诵“五戒”等，然后为信徒念诵《巴利达芒格拉》（大吉祥经）、《布陀芒格拉》（布陀吉祥经）等经文。佛寺还可根据当天的佛事性质，专门安排某些可由信徒参与的诵经内容。[②]

据傣族老人说，过去的禅定修行要搞初禅、二禅、三禅、四禅等四种程序，[③] 现在能够修习至四禅的人不多了，但一般也要求达到初禅。

---

①佛教认为：一个人要想修成菩萨正果，必须精修《十波罗蜜经》，“这是由悲心引起的高标准的必要品德，要有智慧、无贪、无慢、无邪见，这样才是有志于佛道的人”。十波罗蜜是布施（dana）、戒（sila）、出离（nekkhmma）、智慧（panna）、精进（viriya）、忍辱（khanti）、真实（sacca）、决心（adhitthana）、慈（metta）、舍（upekkha）。参见斯里兰卡学者毗耶达西著、方之译《南传佛教基本教义》，第15页，中国佛教协会法音杂志社编，法音杂志社1993年（内部）。

②刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第153、163页，云南民族出版社，1993年。

③刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第163页，注16《清净道论》“善心一境性为定”，云南民族出版社，1993年。所谓“一禅”是专思一境，摈除情欲消除不善心，由此渐进而生欢喜；所谓“二禅”是超越其杂乱的思想，达到宁静安乐；所谓“三禅”是由舍离喜乐获得轻安的妙乐，这时已经产生了智慧；所谓“四禅”即由三禅再进一步，必须生起不苦不乐受，连自己的存在都已忘却，达到舍念清净的境界，亦即涅槃的境界。这就是佛教所谓“安止定”的修习。

（四）课诵仪式的基本过程

日常的早晚课诵与拜佛日的早晚课诵过程基本一致，内容也大致相同，但由于这两类仪式在不同的时间举行，其宗教意义不一样，故而仪式的简繁程度及所需时间也就有一定的差异。一般来说，拜佛日（特别是节庆期间）的课诵仪式较为庄重、热烈，仪程和仪式行为也复杂一些；日常课诵则比较随意，仪程和仪式行为也相对简略。二者在课诵音乐的简繁特点上也有不少相异之处。下面以西双版纳地区主要佛寺的两类课诵仪式为例，对其基本过程略作描述：

仪式 / 曲序	平时晚课	安居节晚课
引曲 阿罗汉（一）	20:00，幼僧鸣直杆聋（铜磬）数声，众僧入座。住持（或副住持）面对众僧，两名副住持（或比丘）坐其两侧，住持点燃小香烛，三拜香，将香插入香炉，率众三叩拜。起引腔，众随。每诵一句毕，众叩拜一次，共三次。	20:00，幼僧鸣直杆聋（铜磬）数声，众僧入座。在佛像前置绿树金盂、一米高蜡烛。绿地毯上有三个蒲团，住持及两位副住持居前，众比丘随后，众幼僧再后。住持点烛，三拜香，将香插入香炉，率众三叩拜。跪坐，起引腔，众随。每诵一句毕，众叩拜一次，共三次。
曲一（A） 阿罗汉（二）	20:07，众双手合十，跪坐于地，住持独诵一句，众随念诵。	20:07 诵毕，住持独诵，插入安居节祈祷经文。然后住持率众三叩首，起立，双手摩顶，再跪下叩首，如此三次。
曲二（B） 布陀	20:08，众紧接前面念诵。	起立，众齐诵三遍曲八。每遍毕叩首，共三次。
曲三（C） 南无灭聋、密代约	20:10，紧接前面念诵。	坐下，双手合十，齐诵。

（续表）

仪式 曲序	平时晚课	安居节晚课
曲四（D） 嘎拉涅	20:14，紧接前面念诵。住持念起句，众随诵。	
曲五（E） 南无灭布陀、摩腊巴利通、舒阔	20:23，紧接前面念诵。内容有省略。	坐诵，众齐诵。内容比平时较多，时间较长。
曲六（F） 南无如般	20:26，紧接前面念诵。住持念起句，众随诵。诵毕，手举过顶，叩拜一次。	20:35，坐诵，众齐诵。长度与平时相当。
帕瓦纳 （坐禅）	20:28，紧接前面，跪坐，双手合十，闭目默祷，坐禅约15秒钟。	20:36，众稍歇；20:37—20:39，众僧再跪坐，双手合十，闭目默祷。坐禅约2.5分钟。坐毕，众三叩首。
曲七（G） 宛达密布坦	20:28，紧接前面念诵。	20:42，住持教诵经文。带一句，众幼僧念一句。住持率众三叩首。
曲八（H） 洒诸宛达密	20:30，紧接前面念诵。 20:31，诵毕，三次拜叩。住持比丘背向佛像，面朝众僧训谕或立即休课。	20:46，住持面向众僧，副住持从两侧面向住持，众僧簇拥住持并三叩首。然后众诵曲八，诵毕三叩首，三次。众僧拜伏于地，住持训谕。 20:55，住持重点香烛，率众比丘转身背对佛像，居后，众比丘居前，皆面对众幼僧。众幼僧拜住持，起身诵一遍曲八，住持训谕。 20:58，住持及比丘保持原坐姿，众幼僧在其前方，转身80度，分两班相向而坐，相互拜叩并诵经文。左班先拜右班，右班念诵祝词，拜毕起身，两班齐诵曲八；右班再拜左班，左班念诵祝词，右班起身，齐诵曲八。互拜毕，再转身面向住持，住持进行较长时间的训谕。至21:20左右，众幼僧离去。

第五节　供养习俗和供养仪式

僧侣的日常生活所需和宗教建设资金是佛教事业得以延续和发展的必要基础。论其来源，一般可分为信徒供养、政府补贴和寺院自筹三个方面。

一、南传佛教的信徒供养及供养仪式

（一）南传佛教的日常供给

1．生活资料与经济来源

在傣族地区，终身赕佛乃是信徒应尽的义务，并且受到传统社会制度和习惯法的鼓励和保护。20 世纪 50 年代以前，西双版纳傣族地区尚部分保留着农村公社制的土地“集体所有私人占有”形式。在勐笼等地，15 岁至 18 岁的男女，都能分到四分之一的份地，同时承担着村社义务，如承担封建地租“甘勐”和村社内各项公共事务“甘曼”等。凡年过 50 岁的男子，即把自己的份地交还村社，表示卸下封建负担，由村社另外分给其约占原来份地三分之一的土地，为赕佛田，以供其赕佛、斋僧之用，出三分之一的封建负担。[①] 也就是说，当一个傣族老人劳作一生，在暮年完成了各种应尽的社会责任并颐养天年之时，仍然还有供养寺僧和为佛寺服务之责，而村社组织则以分给“赕佛田”的方式，为其提供必需的经济来源。

德宏地区寺院的日常开支和僧侣的生活支出，主要由信徒以捐赠（布施）的方式供养。一种基本的日常供养方式是“毫路”（供谷或薪水谷），即每到秋收之后，一些村寨信徒便自愿供献一些谷物给寺院，通常少则 1 箩谷子，多则 5 箩谷子。据 1954 年对潞西县那目寨佛爷日常收入所进行的调查，其每年专门的毫路收入约为 572 箩，合人民币 6 884 000 元（旧币），占其总收入（含各种节日仪式及其他场合的收入）21 642 000 元的 31%。[②]

---

①马曜：《西双版纳傣族社会经济调查总结报告》，载《傣族社会历史调查》（西双版纳之八），第 1—71 页，云南民族出版社，1983 年。

②参见方兰琴、方克良等：《潞西县傣族宗教情况初步调查》，载《德宏社会历史调查》（一），第 268—270 页，云南人民出版社，1984 年。

2. 膳食供给和生活照顾

在德宏州芒市，寺院僧侣每天所需食物由所在的村落群众供应。最普通的供应形式是由各户轮流负担。以芒市摆奘派奘相寺（菩提寺）的供应形式为例，在20世纪80年代以前，该寺僧侣有二十个左右，由一位召吉担任寺院住持，召门有五六位，召商十余位。此外，还有预备僧侣戛比，仅在寺院学习傣文和佛教的基本戒律。奘相寺平时管辖着夫艾德、夫艾厚庄、夫艾木厄、夫艾戛特、朗很、厚温、宾门、曼比、曼木厄等村镇信徒。其寺院僧侣早期实行讨饭施食制度，后来改为信徒轮流送饭制度。每片设一位被称为戛木拴的负责人管理此事，每天由三五户信众负责送饭，以传递木板的方式交接班。据说曾有一段时间系由信众送饭，后来改为由其出米粮，再由寺中的专职炊事人员负责做饭。

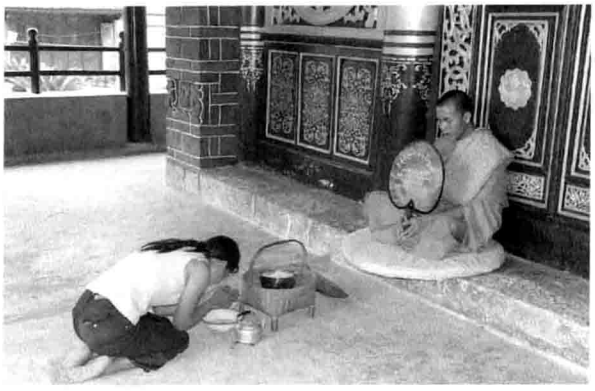
在芒市的另一个大寺院罕木寺（五云寺），其僧侣的日常用度，按旧俗划归东里、北里、木康、曼排和曼燕等五个村寨信徒负责供应。每日饭食则具体由东里、北里两村负责。每日七户，由其中一户做好饭食，由众人送往寺院。村寨里设有专门的执事戛木拴负责此事。

在寺院僧侣的供养方面，作为信徒的贺露、布奘起到了很大的作用。他们平时不仅要管理村寨的宗教事务和协助主持各种仪式活动，而且还要兼管佛寺的扫地、烧水、洗衣服等杂务。有的地方，贺露、布奘也像僧侣一样获取信徒的供献，例如在遮放，奘恩、奘相等寺的贺露每年都要享受信徒所捐的一箩稻谷，布奘则获五磅稻谷。①

在临沧耿马县，20世纪50年代以前，佛寺还收容专做割马草、刮马粪、打扫清洁卫生、做饭、洗碗等杂务的寺奴。耿马寺还专门指定那棉、弄抗、芒费、芒雨等村寨为专门的寺奴寨，免其一切向土司署缴纳的赋税，专门为五所中心佛寺负担劳役，诸如在大的宗教节日期间清扫佛寺、大长老出行时充当侍从、赕塔期间为僧侣和土司官员搭建凉棚等。②

①本节主要引自宋恩常等：《德宏州部分傣族地区佛教教派调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，第112—117页，云南民族出版社，1985年。

②颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。



沧源广允佛寺赕僧



德宏州芒市镇菩提寺的傣族贺露



德宏州三台山楚东瓜佛寺的德昂族贺露

（二）南传佛教的供养仪式

在佛教中，僧侣的供养涉及信徒与寺院关系的方方面面，与佛教仪式的关系尤其密切。一般而论，几乎所有的佛教仪式多少都存在着供养的成分。

1．南传佛教的功德仪式

（1）南传佛教的供给仪式

这主要是指佛教仪式中供给生活用品的一类仪式活动。供给僧侣日常的生活资料虽然是每年必须遵循的惯例，但这种功德仍然要通过举行相关佛事活动的方式来加以体现，通过在固定节期举行的赕佛仪式来完成。例如，西双版纳地区的赕帕（袈裟节），节期为傣历一月八日，做佛事三天，村民送棉布给僧侣做袈裟；赕老轮瓦（赕谷），节期为傣历一月，谷子收割后，每户至少出谷子一斗，做佛事三天。德宏地区则有每年傣历十月的赕新谷摆，傣历十二月的赕袈裟摆。

除此而外，在上述地区，为僧侣供给生活用品的仪式内容，还贯穿在一年中各种各样的节庆和日常的佛事法会活动里。

（2）南传佛教的供佛仪式

西双版纳地区的供佛仪式有赕帕萨、赕坦、赕柯蒙（赕桥）、赕迫帕召（修佛身）等。赕帕萨就是赕经塔，经塔的塔身一般用竹篾编制，外面则用各种金、银纸箔和颜料装饰起来，做工异常精美华贵。赕一个帕萨要花上千元。

赕坦也就是赕经书，每次赕经书各户需出资 30 元、50 元、80 元不等，其中包括赕给僧侣和寺庙的供献，僧侣取 60%，寺庙取 40%，后者主要作为常年维修房舍之用。

（3）南传佛教的敬老仪式

在德宏的少数民族村寨，取得“帕戛”（居士）称号的老人有着较高的社会地位。傣历三月（农历腊月）举行的烧白柴摆，其主要内容就是由村民信徒施舍功德，供奉并宴请村中的受戒老人。节前，信众中的青年男女同至山中砍白柴，扛至佛寺晒干备用。农历正月十五，男信徒将白柴扎成高达 4 米至 7 米的“亚”字形底座的亭式建筑。晚 9:00 许，柴亭下香烟袅袅，烛光闪烁。老年信徒跪在柴亭四周，轻声诵经祷告，其后是围观的村民。此时，僧侣被布奘和寨老簇拥着来到柴亭前，诵《苏旦》中的“茎写”章节，其大意是赞颂佛伟大至上，祈求佛保佑，消灾免难，赐福于民。诵经约半小时。诵毕，一位长老手持长竹竿点燃柴亭顶部的易燃

物，鞭炮顿时炸响，火星飞扬，烈焰冲天。一个小时后，人们纷纷散去。第二天晚上，各家都要带上紫糯米稀饭，作为供品送到佛寺。据说，紫糯米象征着白象的心肝。

传说古代有一个佛门弟子，在山林寺中修行。一个寒冷的早晨，他下山化缘，由于衣衫单薄，被冻得感冒加重，浑身颤抖。村民见之不忍，纷纷拣草拾柴，为他烧火取暖。村民主动给这位佛门弟子煎药端汤、缝衣送毯。此事被佛主闻知，视之为善举，便规定在冬去春来之际举行烧白柴节。傣族、德昂族和陇川阿昌族人皆认为过了烧白柴节之后，天气就会由冷变暖了。①

这类敬老仪式，还有西双版纳的赕暖帕短（赕比丘）在傣历十二月举行。在这类仪式中，群众悄悄献供给年满50岁而不再还俗的比丘。

2. 南传佛教的人生仪礼

在西双版纳傣族村寨，凡与僧侣的生、老、病、死有关的各种俗务，常常要由俗民来负担，若遇僧侣的生日、丧葬一类人生仪礼阶段，寺庙及村寨信徒往往要为其举行相应的庆贺法会仪式活动。该仪式按正常的宗教顺序是：先由比丘念诵，然后由小沙弥们齐诵赕生日经《树再当经》。再后举行赕佛仪式，信众们把各种各样的赕品赕给佛寺。

3. 南传佛教的修身仪式

修身仪式有西双版纳的赕墨哈班（修来世）和德宏的赕扒戛与坦木等。

（1）勐海县村寨佛寺的赕墨哈班

赕墨哈班为个人或几户人出资和捐献经书的小赕，一般由一个家庭主赕，全村参与。主赕家中的佛堂里，要放满各种赕品。不仅如此，赕主还要象征性地把自己的房子“赕”给寺院，主人要到寺里住几天，等回家以前，再“赕”一点儿钱，才可赎回自己的住屋。

（2）德宏州的赕扒戛与坦木

扒戛是傣语“扒拉达戛”的简称，即佛门弟子的意思。在德宏地区，由于不像西双版纳有男子皆要从小入寺为僧的习俗，故借做扒戛以取得佛教徒的身份是一般傣族群众一生所祈望的理想和心愿。有人一生节衣缩食，倾毕生的积蓄做一次扒戛。也有的富裕者一生中会做多次扒戛。做得越多，就越被认为是不迷恋世俗荣华

①张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第170页，德宏民族出版社，1992年。

富贵，死后便有望被佛度入西天。

坦木是傣语经书的意思。傣族人以至老年还没有取得坦木的称号为耻辱。一生中没有财力做扒戛者，至少要做一次坦木。

从坦木到扒戛，在佛教功德上意味着两个不同的阶段层次。

第一个步骤是做坦木。信徒只要花30个半开买一本经书送到奘房（佛寺），由佛爷念经后，被赐予名称即可。

第二步是做扒戛庄。信徒需请全寨和其他寨子的亲朋前来做客三天至七天，还必须买一个佛像，做41套衣服和多套袈裟（数量多少视本寨佛爷的数量而定），备齐供品，以示毫无保留地献身于佛。

被视为最高理想层次的仪式活动是做扒戛体，做了便被视为功德圆满，死后可以归西。做法与扒戛庄大体相同。

4. 南传佛教的守护仪式

在傣族村寨，对于一般信徒来说，凡家人生病、结婚、生子、丧葬、建盖新房等红白之事，皆要请僧侣到家中念守护经，或者举行祭家神、叫魂等带有自然宗教色彩的民间仪式。在前一类情况下，一般可请多达十几名，少则一两名和尚到家中，主人招待一餐饭食。僧侣有时白天念诵，有时晚上念诵，老年亲友们便齐聚于主人家中听经、送赕或祝贺。

以葬礼的情况为例，如今德宏州上座部佛教徒逝世后，若年长者，其棺木停放在客厅正中，其他信徒男停右侧，女停左侧，然后请僧侣至家中为死者超度。僧侣坐在右侧，有条件者应设坐床，面对棺木念诵《引路经》（《阿苏发》偈，亦译为《超度经》）约10分钟，其大意是为死者颂扬功德，指引道路，恳请佛祖大慈大悲，早日使之轮回。在《引路经》中提及了生命价值的概念："生命的价值胜过早晨的光阴，它比五坨金子还要贵重。""人生在世，自食其力才受人尊重，那贪图便宜的懒人只能任人说他白白出生。""在世上一心积德的人，神仙会把上天堂的路指引。"届时，全寨人都来帮忙，成年男子为其编织"很滚呆"[①]；老者席地而坐，围在棺木左、右、下方念经；年轻妇人则负责司厨。人死后第七日，受戒老人皆至死者家中集体念经，为死者安魂。午饭后，家属及亲友端着供品至佛寺，除糖果、米

①傣语，即死者冥房。制作时先用竹料扎成佛寺状的框架，再以彩纸裱糊框架，然后将之罩在棺木盖上。做成之后的"很滚呆"蔚为华丽壮观。

钱、香烛等一般供品外，还要赕一部手抄本经书，傣语称之为“打腊召”。然后，他们请僧侣念《平安经》。其大意是：你安安心心地去吧/莫要再操心人间俗事/人总是要死的/你只是先走一步/今后我们也会跟着来/因此用不着悲伤/眼光要看得长远/你放放心心地去吧/你活着的时候信佛守法/一生行善/死后会有好报/即使轮回/也会托生在富裕人家/莫要留恋人间/赶快走吧/永远不要再回我们寨子。①



德宏州芒市镇傣族的守护仪式

二、南传佛教的宗教开支

自佛教传入西双版纳、德宏、临沧和思茅（今普洱市）等少数民族地区以来，这些地区自身的经济和文化一直未获得充分的发展，一般信徒的家境并不富裕，但却每年都要负担较大的宗教开支。20 世纪 60 年代的社会历史调查资料表明，当时的宗教开支为：

根据勐笼中农典型户统计，全年单户开支约合人民币 94 万元（旧币，下同），折谷 1 880 斤，约占该户农业收入的 37%，占总收入的 28. 3%。

根据勐罕中农典型户统计，全年单户开支约合人民币 66 万元，折谷 1 320 斤，约占该户农业收入的 22%，占总收入的 16. 9%。

①张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第 178 页，德宏民族出版社，1992 年。

根据勐遮中农典型户统计，全年单户开支约合人民币 48 万元，折谷 960 斤，约占该户农业收入的 15%，占总收入的 12.9%。

根据景洪中农典型户统计，全年单户约合人民币 40 万元，折谷 800 斤，约占该户农业收入的 11%，占总收入的 7.6%。

根据景糯中农典型户统计，全年单户开支约合人民币 28.5 万元，折谷 560 斤，约占该户农业收入的 8.7%，占总收入的 5.5%。[①]

根据上述数据分析，西双版纳的资料给出了全年赕佛单户开支的一组数据，从低到高分别是 5.5%、7.6%、12.9%、16.9% 和 28.3%。由此可以计算出其平均支出大约是 15.9%。

据 1952 年中共瑞丽县委临时调研组《勐卯土司的一些情况》记载，德宏州瑞丽县傣族村寨的宗教开支情况是勐卯镇农民每年在佛教方面的支出平均约占总收入的 7%。

例如贫农弄摆家，全年的赕佛支出为 65 盾[②]缅币（当时 1 盾换人民币 0.70 元，计 45.50 元），占全年总收入 925 盾（647.50 元）的 7%。其中拜佛、每条街给佛寺送饭计 4 母缅币（当时 1 母兑换人民币 0.035 元，计 0.14 元），全年合 36 盾（25.20 元）；入夏安居施舍 20 盾（14.00 元）；修葺佛寺捐功德 9 盾（6.30 元）。

咩吞家，贫农，全年拜佛花 20 盾（14.00 元），占全年收入 654 盾（457.80 元）的 3.1%。

决约家，贫农，全年拜佛、送饭给僧侣支出 72 盾（50.40 元），占全年总收入 703 盾（492.10 元）的 10.2%。

从德宏的这一组数据看，在所列举的 3 户傣族农民中，每年在佛教方面的支出分别占全年总收入的 3.1%、7% 和 10.2%，平均占总收入的数字是 7%。若将这些数据进行初步比较，就可以看出当时在西双版纳地区，佛教信徒花在赕佛上的宗教开支要远高于德宏地区。但是，在这些统计材料里显然只包含了傣族信徒的一般性宗教开支，还没有包括几种大赕耗费的数据。有时为做一次大赕，包括操办宴席、准备食品（供给僧侣及驻寺老人）、赕帕萨、赕品和赕佛经等在内的一切用度，一

①马曜：《西双版纳傣族社会经济调查总结报告》，载《傣族社会历史调查》（西双版纳之八），第 1—71 页，云南民族出版社，1983 年。

②“盾”系缅甸货币单位，相当于人民币的“元”。

次就要花去一户年收入的三分之一，甚至二分之一。有的信徒为了做一次大赕，有时候需要准备好几年时间。

（一）政府补贴与非信徒捐赠

20世纪50年代以来，为了弥补宗教经费的不足，中央及省、地（州）、县各级政府一直以不同的方式，从各个方面对南传佛教的寺院建设和僧侣生活给予经济上的补贴。如1990年12月下旬，中国佛教协会在云南西双版纳召开了上座部佛教座谈会，西双版纳、德宏、思茅（今普洱市）、临沧四个地、州的长老、居士和省佛教协会负责人出席了座谈会。赵朴初会长亲自到西双版纳出席座谈会并作了重要讲话，还代表中国佛教协会捐款10万元支持上座部佛教事业的建设。①

另据有关资料记载：1956年初，德宏州政府方面曾拨款5.75万元人民币，用于修缮芒市镇的菩提寺等11个佛寺和其他宗教活动场所。

1966年2月11日，经德宏州州工委、德宏州州人民委员会决定，对有代表性和有培养前途的26位宗教人士实行固定补助，对一般的老弱病残的64位宗教人士实行定期或不定期补助。

1980年至1988年，政府共拨款55.055万元，主要用于以下四个方面的宗教事业建设项目：

1. 资助重建陇川县景罕佛塔、瑞丽县姐勒佛塔、梁河县勐底佛塔、潞西县风平佛塔、潞西县三台山邦外佛塔、遮放风勐佛塔和芒市镇佛光寺塔等。

2. 拨款建盖德宏州佛教协会和潞西、瑞丽、陇川、盈江、梁河等县的佛教协会。

3. 补贴神职人员生活费。

4. 开办德宏州巴利语系佛学班等。②

（二）个人捐赠

在寺院收到的功德金里，可分信徒捐赠和非信徒捐赠两种。在后者中，一般包含各种个人或企业团体对佛教文化事业的捐赠。如今在某些城镇地区，南传佛寺寺方还为捐赠者出具捐赠证书，由佛教协会或寺院住持具名予以表彰。例如，西双版

①周绍良：《中国佛教协会五届理事会工作报告》（1993年10月16日），载中国佛教协会会刊《法音》1993年第12期，总第112期。电子版网址：http://www.chinese-buddhism.com。

②张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第187页，德宏民族出版社，1992年。

纳总佛寺在1996年所开具的捐赠证书为“西双版纳瓦巴姐总佛寺建设和增加教育基金功德证书”。证书采用汉文和傣文两种文字印制，后页印有“都龙庄大师，西双版纳瓦巴姐总佛寺住持”字样。

（三）寺院自筹

1. 寺田与寺产

据调查，1958年以前，德宏州南传佛教佛寺多数占有田地。当时，陇川城子有6所佛寺，12个僧侣，共占有45箩种[①]，约225亩水田，人均占有3.75箩种，约18.75亩。过去这些箩种全部出租，每年可收租谷340箩，约6 800公斤，人均占有租谷28.3箩，约566公斤。[②]

同一时期，德宏州佛寺还采取放贷的形式来积累宗教活动资金。每年七八月间，僧侣们将一定数额的资金以分配的方式，强贷给全寨各家，贷出时以新谷登场时的低价计算，到次年泼水节谷价上涨时折谷收债。某户村民还佛寺债时，一次即还了10元半开（相当于500斤谷子）。佛寺的资金每年贷出一次，回收一次，积累的钱达一定程度时，即由掌管宗教的布奘和头人商量，决定做一次“摆”（大型拜佛活动），把放高利贷赚来的钱统统花光。[③]

另据调查，在临沧地区（今临沧市）耿马县，过去佛寺也有田产。例如，甘东佛寺曾有佛寺田20余亩，孟定城子佛寺有寺田30余亩。此类田产由寺方租给农民耕种，收取地租。和尚平时除诵经、做法事外，亦种些蔬菜、果树或饲养马匹供长老乘骑。[④]

在傣族地区，近年来还出现了不属于寺田与寺产但依附于寺院或某些高级僧侣社会地位生存的企业组织。这类企业的收入虽不直接归属于寺院，但也对寺僧的经济状况产生了直接的影响。如某城区寺院附近就有一家饭馆，由该寺住持的直系亲属所开，该寺僧侣每日的膳食都由这家饭馆供给，甚至每到开饭时，该寺僧侣就直趋饭馆后堂用餐。在商品化社会里，这类企业组织经济收入的一部分已经成为寺院

①“箩种”系德宏傣族计量土地面积的单位概念，1箩种相当于5亩。

②张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，第183页，德宏民族出版社，1992年。

③黄荣华等：《潞西县轩岗坝芒棒寨关于“左底”教派和做“帕戛”的情况》，载《德宏傣族社会历史调查》（三），第116—119页，1987年。

④颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

僧侣的一种特殊的灰色收入或地下经济来源。

2. 寺院宗教服务

在南传佛教寺院，经常会有各种偶然性来访的具有佛教信徒身份的游客或香客，这类客人既有来自本地的，也有来自外地或境外东南亚国家的。每当此时，一般都会由寺院住持或其他高级僧侣出面，应客人的要求为其诵经祝福或做法会仪式，客人则给予相应的功德捐款。

3. 宗教旅游业收入

受内地寺院旅游业的影响，在西双版纳、德宏（至今较少）等地的城区及重要旅游区的寺院里，均有专门出售宗教商品的服务部或专门柜台。所销售的商品为各种佛像、经书、宗教挂饰和其他佛教纪念品。寺院住持或高级僧侣则坐于佛殿内，为每一位游客所购置的宗教商品诵经开光，有时他们还附赠游客一幅住持的近期肖像。

在一些地区的南传佛教大寺院，每日都由寺院住持或副住持轮流“值班”，为偶然来访的香客、村民或游客举行“拴线”仪式和诵经（傣语称“芒格拉”）祝福。礼毕，来客即支付一定的功德捐款。这些游客中，信徒与非信徒皆有，但以后者为主。

（四）和尚化缘

1. 西双版纳地区

化缘与寺庙的经济来源有关。一些大中型寺庙，经济来源的途径相对较多，在信徒施舍的途径方面，也多系由信徒主动送钱物入寺，不需僧侣出门化缘。而某些中小型寺庙则还存在着由沙弥出去化缘的传统做法。根据20世纪60年代的调查资料记载，当时西双版纳佛寺的情况是：平时由值勤的小沙弥托钵到村寨化斋，小沙弥在大的村寨里要分片去化，今天到东片，明天到西片，反复轮流，必须化够全寺僧人的一日食量。早上8:00许，佛寺便派出数名小沙弥，其中每两个人共挑一副箩筐，分为一组，前往一个村寨化缘。小沙弥挨门挨户串寨，每到一户门前，便高声唱诵几句化缘歌调。户主听到，便手拿容器走出门来，将一碗米或糯米饭及蔬菜、辣椒等放入箩筐。小沙弥道谢，然后转入下一户人家。唱诵此类化缘歌调虽不属于僧侣的日常功课范围，但却也是每一个沙弥时常要演练的一项基本功。作为值勤沙弥，还要从家里取回油、盐以及蔬菜，做饭给大家吃。每日食两餐。若佛爷养有马匹，值勤沙弥还需割草喂养。除上述诸事外，值勤沙弥还要服侍佛爷、祜巴，

给他们端洗脚水、洗脸水；佛爷外出，值勤沙弥便当跟班，随其背负东西并照料他们的生活。[①]

2. 德宏地区

在佛教斋日安居节（当地称“进洼”）的三个月期间，召门、召吉和召商等各级僧侣仍要执行沿户乞讨的旧制。每日清晨，幼僧召商击打银磬，通知各家施舍饭菜，盛在悬于召吉、召门胸前的陶钵里。此外，若幼僧召商通过晋升仪式成为比丘召门后，也要依佛门惯俗，亲自携带陶钵讨饭三天。



德宏州阿昌族佛寺化缘



德宏州阿昌族佛寺化缘

①刀永明、刀述仁等：《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第114页，云南民族出版社，1984年。

第六章

节庆法会仪式和民俗

第一节　安居节佛事法会

一、节日与仪式：安居节、赕坦与维先达罗

在南传佛教节庆中，有四个节日最为重要，即傣历年（泼水节）、毫洼萨（入安居，或称关门节）、奥洼萨（出安居，或称开门节）和安居节期间举行的赕坦[①]。逢此四个节日，必举行被称为“大赕”的大型仪式活动。由于这四个节日有三个都是在安居节期间举行，安居节于是成为南传佛教最重要的节庆活动之一。

安居的巴利语为 Vassa，汉语称为夏安居、雨安居等。安居节原指印度僧侣在雨季（三个月）中，因避免糟踏庄稼，伤害草木、动物、虫蚁而禁止外出，在家静心坐禅修习。在德宏傣族地区，有一则关于安居节的传说：每年傣历九月（农历六月），佛祖到西天为其母讲经，要三个月才能回来。在一次佛祖赴西天讲经期间，有数千名佛教徒到乡下传教，他们不仅践踏了百姓的庄稼，而且还耽误了百姓的劳动生产，百姓们对此怨声载道。佛祖得知此事后深感不安。此后，每逢到西天讲

①因为要放焰火，“赕坦”又称“火花节”，傣语还称“赕坦木龙”，即“大经书节”。“坦木”为经书，“龙”为“大”的意思。

经，佛祖便将所有的佛教徒集中在佛寺，规定在这三个月里，佛教徒不许到处乱串，只能在佛寺里念经赎罪，村寨内不许升和尚，俗人不能建盖新房，不许婚娶，不能远行，不能谈情说爱，不能唱情歌，要抛开尘世俗务，一心向佛，甚至要达到父子、夫妇彼此视若路人的程度。安居也叫“坐夏”，开始进入安居期时，被称为“结夏”或“入安居”，傣语称之为“毫洼萨”；安居期结束时，被称为“解夏”或“出安居”，傣语称之为“奥洼萨”。过去当地人习惯分别将之称为“关门节”、“开门节”，如今则按佛教界统一称谓，称之为“安居节”。

南传佛教的安居节在傣历的九月十五日至十二月十五日期间举行。汉传佛教及藏传佛教与此不同，如汉传佛教的安居节分为夏安居（结夏）和冬安居（结冬）两个阶段，夏安居日期从阴历四月十五日开始，至七月十五日结束；冬安居日期从阴历十月十五日开始，到次年正月十五日结束。两者都为期三个月。在傣族安居节的三个月里，凡傣历每月的八、十五、二十三、三十（小月为二十九）各日，均为拜佛日（月圆日）。安居节的宗教仪式活动，便是以每月的4次拜佛日为中心进行的。综观所有仪式活动，其大致按以下三种形式来进行：一是寺院僧侣内部的拜佛日和日常的早课、晚课修习；二是由比丘以上的出家僧众和在家信徒优婆塞、优婆夷参加的在佛寺内进行的禅定修习；三是由信徒集体或个人出资举办的不同规模的赕星（佛教徒在月圆日的驻寺和拜佛活动）、赕坦（捐献经书）等赕佛活动，此类活动往往在家庭和佛寺二者之间轮换进行。在此期间禁止谈情说爱和唱情歌。

安居节期间最重要的三次仪式即毫洼萨、赕坦和奥洼萨。傣族安居节的赕坦广义上可分为两种，一种即献经节，傣语称“赕坦”或“摆维尼”，是村寨范围内的大赕，村里每户人家都必须出资和向佛寺捐献经书，每村每年必搞一次，一般是在毫洼萨后的一个月左右进行；另一种傣语称“墨哈班”，为个人或几户人出资和捐献经书的小赕。在赕坦的过程中，有时还穿插“赕塔木那”[①]。后者一般不限具体的举办时间。在西双版纳的安居节期间，除了相对固定[②]的三个较大节日，各村寨由于举行私人小赕的日期很不固定，导致三个月里仪式活动此起彼伏，接连不断，如下图：

①傣语“塔木”意为“经书”，“那”为“田地”，故“赕塔木那”意为“赕田经”。

②由于按傣历历法每年日期顺序都会有改变，因此入安居和出安居的时间每年都会有不同。各村寨从自己的农事和生活安排考虑，也会把三个主要节日的日期临时加以改变。

单元	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
仪式	入安居	赕星	赕星	赕星	赕坦	赕星	赕星	赕星	赕星	赕星	赕星	赕星	出安居
时间	9. 14[①]	9. 22	9. 29	10. 7	10. 14	10. 22	10. 29	11. 7	11. 14	11. 22	11. 29	12. 7	12. 14

值得注意的是，按照傣族的传统习俗，在安居节期间或前后至少还要举行三次“关勐门”[②] ——祭寨神、勐神的祭祀仪式。其中两次是在安居节之前的傣历八月上旬和之后的一月上旬，其有“八月求雨、一月求晴”之说，还有一次是在十一月上旬。这类仪式便具有杜尔干（Durkheim）所言的积极仪式或纪念仪式的基本特点，[③] 并且由于紧紧围绕着安居节进行，作为一种具有外围性质的仪式因素，其与安居节构成了一个相关的仪式性环链，使后者中隐含着农耕仪式的象征意义。

从时间性因素来看，可将傣族安居节参与者的融入经历具体分为三个仪式层次阶段：一、浅宗教层次，即从安居节前的祭寨神、勐神到入安居开始这一预备性阶段；二、前后性质并列层次，从入安居到出安居期间，宗教气氛逐渐高涨，经过赕坦的高潮后又渐趋下降，前后两种宗教层次因素递增递减；三、较深宗教层次，出安居以后，僧侣和信徒都在信仰和观念上进入了一个新的台阶。从宗教生活与世俗生活的循环特点看，安居节前后以及每一个赕星日间隔期间，人们都在不同的时间尺度上经历着信仰生活和日常生活不断交替循环的过程。

下面再将安居节期间的 12 个节日排成纵列，并加入一些相对固定的基本仪式内容和必诵经文，从中我们可以看出作为一个独立的村寨，在安居节期间所必须经历的大致的传统性节庆仪式内容，其中尚未列入个人或家庭私赕的变项。如下图：

①此为老人入寺的日子。

②这是傣族的民间称谓，可能是指在关门节期间，佛教徒必须闭门隐修之意。

③杜尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，第 396—513 页，上海人民出版社，1999 年。

	单元1	单元2	单元3	单元4	单元5	单元6	单元7	单元8
周一 入安居	早晚课及自啖经文。经文不限，可多可少。	请佛。 必念经文： 《南无经》 《布陀波罗蜜经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙玉耿》 《灭达》	祭奠： 滴水、请神、念功德经。 必念经文： 《嘎拉涅》 《亚那木》	老人在寺内听比丘诵经。第三日离寺。				
周二 啖星	同上	同上	老人入寺听诵经。第三日离寺。					
周三 啖星	同上	同上	同上					
周四 啖星	同上	同上	同上					
周五 啖坦	早晚课及自啖经文。经文不限，可多可少。	请佛。 必念经文： 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙玉耿》 《灭达》	祭奠： 滴水、请神、念功德经。 必念经文： 《嘎拉涅》 《亚那木》	诵经、持戒、忏悔。 必念经文： 《巴塔》 《都的》 《桑比达戛》 （三藏）	啖火花。 必念经文： 《芒塔》	酬佛。 必念经文： 《维先达罗》 （前12部）	请佛、祭奠： 滴水、请神、念功德经。 必念经文： 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《嘎拉涅》 《亚那木》	送佛。 必念经文： 《拿管》 （《维先达罗》最后一部）

（续表）

	单元1	单元2	单元3	单元4	单元5	单元6	单元7	单元8
周六赕星	同上	同上	老人入寺听诵经。第三日离寺。					
周七赕星	同上	同上	同上					
周八赕星	同上	同上	同上					
周九赕星	同上	同上	同上					
周十赕星	同上	同上	同上					
周十一赕星	同上	同上	同上					
周十二出安居	早晚课及自赕经文。经文不限，可多可少。	请佛。 必念经文： 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙玉耿》 《灭达》	祭奠： 滴水、请神、念功德经。 必念经文： 《嘎拉涅》 《亚那木》	其他庆祝活动。老人在寺内听比丘诵经。第三日离寺。				

在安居节期间，每一个傣族村寨佛寺内，每隔七天或八天就会有一个相对固定的赕星日，老年信徒还有较固定的禅定修习活动。然而值得注意的是，上述情况尽管是一种常例，但并非一成不变。不同村寨还会根据自己的信仰目的在这些赕星日中举行不同的佛教仪式，例如以个人、家庭或几家合作的方式举行的私赕（又称“小赕”），其仪式、诵经和歌舞表演等方面内容均会根据需要而临时增减。但无论如何，安居节期间的12个节日大致可分为入安居、出安居、赕坦和赕星四类，如

将其排列为纵聚合关系加以比较，可以看出它们彼此间除了含有固定经腔（或通用经腔）——以《南无经》《布陀经》和《星哈经》经文套曲系列为主的必诵经腔之外，一些具有可变性和特殊性的经腔相互间存在着较明显的差别，因此在其纵向结构关系上又带有结构性变体的性质。

下面再以不同佛寺的安居节为例，把入安居到赕坦之间的五个环节作为相对固定的程序单元，列出这一时期内可能出现的不同仪式和经文内容：

单元 1	单元 2	单元 3	单元 4	单元 5
第一周 入安居 必念经文： 早晚课经文 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙》 《灭达》 《嘎拉涅》 《亚那木》	第二周 赕星 必念经文： 早晚课经文 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》	第三周 赕星 必念经文： 早晚课经文 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》	第四周 赕星 必念经文： 早晚课经文 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》	第五周 赕坦 必念经文： 早晚课经文 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙》 《灭达》 《嘎拉涅》 《亚那木》 《巴塔》 《都的》 《桑比达戛》 《芒塔》 《维先达罗》（13 部）

在献经节赕坦仪式中，念诵《维先达罗》的仪程既是活动重点，也是高潮阶段，其经腔音乐也是傣族佛教音乐中的精华。《维先达罗》是佛教《本生经》中的末篇，亦称《维先达罗本生经》，在傣族地区有篇幅长短不同的三种版本：大型本

32 卷，包括巴利原文音译、傣语意译和注疏；中型本 24 卷，由大型本删减辑成；小型本 13 卷，是仅附有注释的傣语译本。每年安居节念诵《维先达罗本生经》是信仰南传佛教的云南与东南亚地区的惯例。如据美国学者米勒教授的研究，在泰国东北部的老族中，也有一种称崩朴拉维先节（boon prawet，全称是崩朴拉维先达罗（Boon prawetsundawn）的节日，其中心内容就是念诵长篇本生经《维先达罗》。在泰国中部此节称“塔木崩麻哈坎”（Tumboon Mahachat），而且举办时间是在每年的十月至十一月之间。[①] 从后者举办的时间和名称来看，应该与云南傣族安居节的赕坦（献经节）是同一回事。另外，在老挝的听经节（佛历四月）期间，佛教徒也要进行两项与此有关的活动：其一是举行巡游仪式，迎请“须大拿”（汉文佛经的译名，即维先达罗）太子和夫人“回国”；其二是听僧侣唱诵《须大拿经》（即《维先达罗》）。[②] 在此先简略介绍 13 部《维先达罗》经文的名称及大致内容：

1.《达萨班》（$ta^4\ sa^1\ \ pɔn^2$，十愿）。（略）

2.《喜麻班》（$him^1\ ma^4\ paan^2$，森林）。古代勐达腊拿管（又一说为勐巴拉纳细）地方的王子召维先达罗在母亲难产后出生。王子从小心地善良，乐于施舍。有一次，母象携一头小白象从森林中走出，小象与母象失散，被王子收留（又一说王子与白象系同年同月同时生）。白象长大后，福气聚身，形同国宝。它走到哪里，哪里就风调雨顺，旱涝绝迹，五谷丰登，国泰民安，战事不生。一年，勐嘎里地方大旱，庄稼无收，百姓饿死。人们知道王子的善名，特来向王子讨吉祥的白象以救民于水火。王子予之。但他因此而触怒国王和众臣，遭废黜，并被逐出京城。

3.《赕那罕》（$taan^2\ naa^4\ xan^1$，献经卷）。王子携妻南玛蒂里、子召贾里和女南甘哈向森林逃难，途中遇贫穷农夫，惜其遭遇，又将自己的车马施舍之，一家人只好步行。

4.《宛那把维》（$van^2\ naa^4\ pa^1\ vet^2$，走入森林）。他们前往名为“候喔贯”的森林地带，据说这是天神隐居之地。沿路是仅容一人的崎岖小路，四周皆悬崖峭壁，但王子乃佛陀前世，有神人护佑，每到歧路他都有神仙指引。逢晚，便有一间路边小屋供王子一家人歇息。

---

①Miller. Terry. E. 1992 “*Melody Not Sung: The Performance of Lao Buddhist Texts in Northeast Thailand*”. Selected Reports in Ethnomusicology Vol. IX: 161 – 188, Department of Ethnomusicology, University of California, Los Angeles.

②张英：《东南亚佛教与文化》，第 148 页，中央民族大学出版社，1999 年。

5.《卒作》（tsuu^{2} tsok^{6}，乞丐名）。一个老年乞丐卒作很有心计，平时讨到钱都交给另一位朋友收存，朋友误认为他已遇难，将钱花掉。不想卒作突归，无奈，朋友只好将年轻的女儿抵债。少妻甚贤，但不生育，卒作知王子好施舍，便想去讨其子为嗣。

6.《苏腊本》（tsu^{1} laa^{4} pun^{2}，小力）。卒作进入森林，碰到一位化作猎人的守护神，他的名字叫盘。盘起先不告诉卒作王子的去向。卒作诈称自己是国王派来的，盘遂坦言之。

7.《麻哈本》（maa^{4} haa^{1} pun^{2}，大力）。卒作进入大森林，又碰上名为召阿西达腊修的另一位守护神，问他是否前来乞讨，卒作答“非也”，乃慕名前来拜师。他又骗取了守护神的信任，其答应次日带他见王子，并告知他王子一家的近况。

8.《功麻腊汪》（kum^{1} maan^{2} ban^{1}，王子）。卒作见到了王子及其子女，趁其妻不在，直陈来意，王子为遂其愿，最终答应。其子召贾里在一旁听见，赌气溜走，躲在池塘里，用荷叶遮头拒不露面。王子找到儿子，经劝说后，其子被卒作带走。

9.《玛蒂里》（ma^{6} thrii^{2}，玛蒂里王妃）。王妃到森林里找野果，回程路上被豹子挡道，很晚才到家。她惊问儿子的去向，王子心中有愧，哄她说儿子去森林未归。王妃急往寻找儿子不遇，回来后晕倒。王子将其救醒，只得说明真相。王妃欲哭无泪。

10.《萨嘎班》（sak^{1} ka^{1} ban^{1}，天神）。天神萨嘎班知王子将儿子送人，怒其不争。天神恐他又将贤妻送掉，便化为乞丐前来，谎称自己妻亡，向王子讨玛蒂里王妃续弦。王子怜之，也同意了。他还向天神许愿，将来若有幸归国，仍要倾其所有，去做佛事，赎功德。

11.《麻哈兰》（maa^{4} haa^{1} raat^{6}，大王）。老国王梦见一头大象用鼻子卷着莲花来赎，次日请大臣解梦，大臣告之此乃预兆，明日将有人携他的孙子入城。次日，他派人守门。守门人见卒作与王孙，将之送入宫内。当时，王孙被缚住双手，并告诉爷爷，其父有言，若有人要想赎回自己，必须花许多银子给卒作，并且赎者要有国王的身份。国王许之，并用酒肉美女招待卒作。卒作食酒肉过量被撑死，国王寻其家属无着，便将赎金施舍于民。

12.《萨嘎底》（sa^{1} xat^{1} ti^{1}，一家团聚）。国王心生懊悔，欲赦王子罪，让王孙去接父亲回家。王孙言不妥，请国王前往亲迎，自己修路搭桥，准备接父归来。国王费尽周折，将王子接回宫廷，一家人始获团圆。大家见面时，玛蒂里见到儿女，

三个人高兴得晕倒了；老国王夫妇一着急，也晕倒在地；王子见此景，两腿一软，也倒下了；没想到，众臣民也跟着接二连三地倒于地上。这一幕场景感动了天神，下了一场倾盆大雨。众人皆醒，又一团欢喜，国王设宴庆贺。

13.《拿管》（naa^{4} kɔn^{2}，都城）。王子回家后，仍然每天赕佛事佛，有一文钱，也毫不犹豫地赕给穷人。天神感动，下了一场金雨到所有穷人家。全城的人都欢声笑语，金鼓管弦齐鸣，以此来感谢天神的恩情。

仪式结束时，吟诵者常将经书末段重复念诵三次，每次人们都连喊三声："洒诸！"（感谢之意）乐队较长时间地齐奏打击乐器，意在重现经书中的狂欢场面。同时吟诵者向四周抛洒米花，表示下了一场场金雨。



西双版纳州景真傣族赕坦仪式

二、傣族安居节佛事法会仪式活动

（一）召片领时代的安居节官方礼仪

20 世纪 50 年代以前，宣慰使（召片领）是西双版纳最高的封建领主，每到关门节（傣历九月十五日）和开门节（傣历十二月十五日）这两天，各勐召勐（土司）都要到景洪宣慰街向召片领及宛宰、宛勐等大佛寺朝拜，并举行拜佛、滴水、奠祭祖先等仪式活动，召片领还要利用此宗教节日举行封委官员的仪式，传输佛的

意旨，以加强和维护其统治地位。在各勐土司带去的随行人员中，便有民间艺人、歌手为召片领唱颂歌、耍刀棍武术，以渲染节日的喜庆气氛。同时，土司府也要举行相应的礼仪。[①] 下面以宣慰街的安居节为例简述仪式活动的基本过程。

在这两个佛教节日里，内宫廷的青年卫士冒宰乃及“三老四练”（宣慰街范围内的七个村寨）和各勐的武士整日在广场上比武、耍刀和棍棒，博得观众阵阵“水水水”的叫好声。傣族小伙子敲击象脚鼓、水平鼓、叮咚鼓（又称“光叮咚”），基诺族人跳起大鼓舞，引来众多男女老少的围观。

傣历九月十六日，宣慰使率众到大佛寺拜佛，赕帕干厅，即要向佛爷祜巴勐敬献一套袈裟。当天清早，议事庭官员及各勐土司都要到议事庭中，波勐[②]带着各专业劳役寨农奴组成的仪仗队随行。当宣慰使步出宫门，礼炮官乃莫鸣炮三响，纳扁（舞手）抬着孔雀尾起舞，以表示扫去宣慰使的足迹，可获吉祥，用此礼迎送宣慰使的出巡。在优美的孔雀舞和鼓乐声中，宣慰使乘坐大象，率领拜佛队伍浩浩荡荡地向佛寺进发。队伍中，一对男性农奴抬着代表勐神丢瓦拉的白旗为前导，另一个农奴牵着白色的“神马”，随后是红绿旗、狮旗、虎旗，另外还有敲铓、打象脚鼓、吹号角、敲平鼓（光宰）和叮咚鼓的仪仗乐队，接着便是各勐土司的队伍。真正的仪仗队在后面，三十个彪形大汉抬着长矛、金刀、银刀，前后簇拥着宣慰使、王后及其子女，各乘坐大象前行，打金伞的侍从跟随左右。其后是勐远、勐真、勐阿、勐海等四勐土司和“三老四练”的村寨头人及其家属。以左榜元帅为首的十八人组成卫队（昆悍），持各色武器殿后。成百上千的百姓跟在后面。

队伍来到佛寺，乃莫鸣炮三响，宣慰使及家属在鼓乐声中和百官、百姓“萨萨萨”的祝贺声中，步入佛寺大殿。不久，宣慰使点燃蜡条，依次向释迦牟尼佛像、叭坦佛像及大比丘合掌举拜，然后将点燃了的一对对蜡条供到佛像及禅座面前，表示拜佛仪式开始。

文书官宣告赕帕干厅。乃帕萨（内务大臣）从帕干厅里取出一条袈裟，由四位比丘各拉袈裟的四角展开，宣慰使、王后及其子女各拿一对蜡条，坐在袈裟下面合掌叩拜，波章念佛经经文。

---

①刀永明、刀述仁等：《关门、开门节例行各勐朝拜宣慰使并接受官员封委的礼仪》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第10—13页，云南民族出版社，1984年。

②掌管全勐祭祀的官员。

念经毕，宣慰使将袈裟献给比丘，后者接过，进入持戒庭窝孙念经。念毕，他将袈裟交给祜巴勐，四位比丘回原地坐。然后，波章带领宣慰使、官员、土司等拜佛，傣语称之为“敖信”。波章念经，信徒滴水奠祭祖先及亡人。拜佛毕，乃莫鸣炮三响，拜佛队伍按原来的排列顺序回宫。

在当时的各勐土司管辖范围内，开门节时，百姓都要到土司衙门给土司叩头，其习俗特征可从现临沧耿马县的傣族安居节贺词中略窥一斑。

> 现在已经是十二月开门节了，所以，我们大家都来给我们尊贵的土司叩头，因为您是我们大家的支柱和依靠。您好比白塔，是我们整个耿马的靠山。所以我们都按照老习惯来给您叩头。我们都来叩头，因为在过去一年中，我们服侍您的时候，可能做过一些不恰当的事，可能犯过规，可能说过错话，我们害怕罪有应得，会有灾难。所以都按照习惯，准备了蜡条来给您叩头上佛，请土司您宽恕我们的罪，从长处来看我们，不要从短处来看我们。请接受我们的蜡条，并把我们从不好的命运中解放出来，使我们今后不再犯其他错误，会得到好吃好穿。①

（二）当代入安居和出安居仪式

我们以景洪市某村寨佛寺一次具体的活动为例，来看看当代仪式的基本程序。

1996 年 7 月 29 日（傣历一三五八年闰九月十四日），安居节的前一天，下午 2:00，景洪某村寨佛寺。

该村位于公路两侧，顺着寨心的路边向山上走，踏上二三十级石阶，便可到达村寨佛寺。寺里的住持比丘，时年 26 岁，已经入寺 15 年。另一位副住持去了泰国，其诵经任务及所管寺务由一位年仅 15 岁的僧侣代理。村子共有 152 户人家，在三个月的十余次赕佛活动中，每次将有约 15 户轮流请客，负担赕佛费用，并出面主持赕佛活动。村子里，家家户户都在忙于节日的准备。

傣族佛寺里，佛殿与僧房成一字形排列，两侧有较宽的走廊。老人们来到佛寺，一放下挑子，首先要来到佛像面前，点起两根长长的蜡条，拜上几拜，再用水浇一浇佛前的花坛，用白毛巾清扫一下坛前的小佛幡，有的还前前后后走几步，绕

①云南民族调查组耿马傣族分组：《耿马古代九勐十三圈的门户钱和婚丧礼节习俗调查》，载《临沧地区傣族社会历史调查》，第 116—126 页，云南人民出版社，1986 年。

两圈，高扬手巾数下，以示除邪荡秽。然后，他们选择一个靠墙、清洁而安静的地方，打开铺盖，挂上蚊帐，放好什物，准备在此过上两个静心修持的夜晚。若严格按传统规矩，在安居节期间，老人们要一连在寺中住上三个月，如今已很少有人能这样了。约下午5:00，老人们陆续来齐。老年妇女中，有的除准备住处外，还要挑一两担沙土，在佛寺的墙侧及空地上来回撒上一些。尤其是在佛寺的后门门口，这时沙土已经堆成了一座小山，准备明天堆沙塔用。还有几个小和尚在那里燃放鞭炮，开始显露出一点节日的气氛。当晚老人们歇宿寺里，与僧侣们共同侍奉佛祖，同时潜心研读佛经和静心修持禅法。

1996年7月30日，安居节的第一天。早晨6:00左右，僧侣和老年信徒开始进行早课修习。8:00，村寨里的人们携带着供品，早早地来到佛寺。今天主要是进行入安居的祭祀仪式，人们将以献供、滴水、诵经等方式，祭奠去世的父母和先人亡灵。这时在佛像面前摆满了大大小小的竹筐，内盛毫诺索、芭蕉、水葫芦等供品。佛像前方放着一个异常精致可供僧侣在内诵经的木制经塔帕萨，这是由一位叫波岩双的老人出资建造并且捐给佛寺用于赕佛的。木制经塔从入安居起便一直被放在佛寺，直到安居节结束。佛像右侧，老波章与两三名中年人坐在那里，每一位来寺拜佛者，必先来此交上几元钱，作为礼佛和祭祖的功德款。波章均将之记录在册，并将在适当的时机，用祈祷文的方式向佛祖申报。驻寺的老年信徒们各居于自己的铺位，身旁均有一两位自家的后代子孙陪伴。当时由于寺外下雨，众人都聚集在廊沿上。大比丘坐于石阶上，接受老年妇女的拜叩。雨稍歇，中青年妇女便带上小孩，来到佛殿的后门外堆沙塔。她们将芭蕉叶裹成尖状，装上沙土，似塔状，将之一个个倒立在沙堆四周。沙堆旁边插满燃烧的蜡条，人们放上几个毫诺索，拜上几拜，以祭奠去世的父母和先人的亡灵。

约9:00，妇女们身穿盛装，排起队伍，手持蜡条，成群地簇拥着来到佛像前，依次在佛台上、火盆里点燃起金黄色火苗。

接着，两位小和尚爬上佛坛，除去佛像身穿的金黄色袈裟，换上崭新的棕红色袈裟。

约9:30，比丘来到佛像右侧的经台坐好，村长、村干部及波章面对比丘，双掌合十，跪坐于地，中年男性村民以同样坐姿列于其后，妇女们则散布在佛殿的不同角落。驻寺的老年男女居士们跪坐在自己的铺位上。村长手持话筒，宣布入安居仪式开始。约20分钟后，他将话筒递给比丘，开始带领全体村民念诵拜佛经文，如

《南无经》（《阿罗汉》）、《布陀经》（《三皈依》）、《星哈经》（《五戒》）等。如此数遍，约两分钟后毕。比丘复又讲话，再次领众人诵经。当天必念的其他经文还有：《波罗蜜经》《温那沙玉耿》《灭达》《嘎拉涅》（《滴水经》）和《亚那木》（《祝福经》）等。

10:00 过后，妇女们又开始了另一轮点灯滴水的献祭高潮。仪式场面更加热烈，蕴含着宗教激情。

约五六分钟以后，场面复归于平静。波章来到佛像前，手拿经书，念起祈祷文。开始时，他念诵集体的公祭祷文，然后不断地接过身旁的妇女手中的纸条，为各家各户念诵对个体亡灵的祭文。

波章诵毕。比丘又应信徒的要求，再唱诵长篇经文。大约 10:30，整个仪式完毕，大部分中青年人离去，而留下来驻寺的老年男女信徒，继续听比丘念诵长篇经文。

整个下午，比丘和小和尚们应老年居士的要求，继续在寺里轮流念诵长篇经文。有时波章也念。老人们则在诵经的间隙，点燃蜡条，轮流跪叩祭拜。



西双版纳州勐遮傣族安居节仪式



德宏州菩提寺安居节仪式现场



德宏州菩提寺傣族女居士在准备赕品



德宏州陇川县户撒乡阿昌族佛寺安居节仪式活动

（三）当代村寨佛寺的赕坦仪式

赕坦也就是赕经书，我们以勐海县某中心佛寺的具体活动为例来了解一下赕坦仪式。该寺赕坦仪式分为五天举行，从八月四日一直到八月八日（傣历一三五八年，闰九月十九日到九月二十三日）。第一天下午，百姓送经书到佛寺，每户一本，听比丘念《三藏经》等经文。第二天，僧侣继续念诵百姓所赕的两部经书，经名为《苏扎挽那》和《生门那甸》，各内含十本经文。据波章说，这些经文与赕白象的内容有关。头两天的其他活动内容与前述赕坦仪式的头一天内容相同。第三天上午仍继续念诵。从第四天中午 12:00 开始，比丘和小和尚轮流在帕萨里念诵长篇经文《维先达罗》，晚上有放火花和娱乐活动。第五天上午 11:00 左右，青年男女来到寺庙里跳舞欢庆，下午由大比丘念诵《维先达罗》末篇《拿管》。大赕即结束。

下面主要描述该次仪式后两天围绕着念诵《维先达罗》开展的部分活动内容。

八月七日傍晚 17:00，在波章带领下，一群小和尚有的持象脚鼓、铙锣和钹等打击乐器，有的持海螺，或两手平端一支筚（笛类气鸣乐器，中间一孔入气）吹奏，还有的抬着从水边迎来的梧巴枯[①]，来到寺前。他们先边走边奏，绕寺一周，然后进寺，将梧巴枯供于寺墙上的神龛之上。众信徒跪坐于左面比丘法座的前方，在波章的带领下，陆续唱诵《南无经》《布陀经》（《三皈依》）和《星哈经》（《五戒》）等。[②] 按照传统习惯，本村中年以上信徒从八月七日来寺住宿，八日上午返家。

约 18:00，比丘、和尚依次入帕萨诵经，先由小和尚帕曼念诵《梧巴枯》。

18:45，由住持比丘念诵《巴塔》。

19:38，由副住持比丘念诵《都的》。[③]

20:15，两位外请僧侣念诵《阿尼松》（《功果经》）。

念诵以上四册经文之前以及每念毕其中一册，即以住持比丘为首，波章持放有

①据总佛寺比丘都良解释，梧巴枯是一位居住在水中的罗汉。他在涅槃二百年以后，就可以保护人们不受水涝灾害。祭祀时，人们要来到水边念诵经文，请他来寺，将之供于帕萨一侧，保佑整个仪式过程顺利完成。之后，人们再送他回到水中安居。

②此三首经腔组成一个请佛套曲，常在各种南传佛教仪式的首尾及重要场合重复出现，是最重要的经文及经腔内容之一。

③据总佛寺比丘都良解释，《巴塔》和《都的》这两部经文讲述的是一个人修成罗汉金身以后能够上天入地，前往各地巡查，为百姓和世间万物服务行善，为佛教徒广为传播和讲诵经文的故事。

经文的篾制小供桌随后，再后是一群中年男信徒各手持象脚鼓、锣锣和钹等打击乐器和筚、海螺等，边走边奏，绕寺一周。他们先出门往左，绕至右侧僧房，拜谒诸僧后回到佛殿。然后，僧侣再开始念诵下一段。

约 20:50—21:00，住持比丘在前，带领波章和众人齐诵和对诵《南无经》《布陀经》《星哈经》等。

21:00，另一外请比丘唱诵《芒塔》[①]。尚在唱诵中，外面已经充满了青年男女的喧闹声，他们已经开始为即将到来的狂欢而兴奋了。

大约 22:30，僧侣暂停念经，大家来到大殿左侧的大鼓面前，先后由男青年、小和尚、小姑娘和老年妇女依次边击大鼓边跳大鼓舞。

22:50，寺外广场上，左侧放火花，中间有电影队放电影，右侧则有几位老人在放孔明灯。在佛殿前方，有一群青年男女在自己的电声乐队伴奏下，先跳傣族青年舞，继而唱傣族流行歌曲，再跳交谊舞。大多数老人仍然待在佛殿内。

23:50，本寺小和尚依次入帕萨，念诵《维先达罗》经文的前 12 部。每位僧侣进入帕萨后，波章即跪在其对面，点燃蜡条拜叩，并念诵一段旋律感颇强的祝祷词，然后僧侣开始唱诵。如前所述，每部经文念毕，老人们便击乐一通。

清晨 5:00，第五册经文诵毕。中间因为换班诵经的小和尚迟到而有停顿，至 6:30，僧侣们才又开始接诵第六册。这时，兴奋地玩了一夜的小姑娘们陆续来到佛殿，老年妇女也都起身，先后来到佛像前拜佛祈祷之后，便收拾用具，让女孩们挑着担，相跟着回家去了。老年男信徒仍然留在寺内，等妇女走了后才陆续起身。他们先围住波章，举手互相祝祷，然后来到帕萨前面听经。每诵完一册，老人们仍然打鼓击锣、鸣螺吹筚，热闹一阵，然后换另一位小和尚来念诵经文。

清晨，佛寺的大院里，到处弥漫着从殿内的帕萨传出来的通过麦克风送往四方的阵阵诵经声。

7:00，没有诵经任务的小和尚都在寺外清扫。青年男女陆续拿来了花篮，内盛纸花、纸旗和各种食物赕品，但他们不将这些东西拿进寺内，而是各自倚着殿墙，或在台阶上席地而坐。直到 9:00 左右，小和尚们来到殿外，在露天台阶上坐成一排，其父母坐在身后，青年男女便把带来的食物赕品献给他们。

---

①据都良解释，此经讲述的是一位国王因为诚心赕佛死后升入天国的故事。此后每当赕坦之时，人们就用火花（焰火）来祭奠他。

12:00，佛殿内的《维先达罗》唱诵活动仍在持续，大约13:00，由住持比丘念诵第十三册《拿管》。老人们都齐聚殿内，先来到释迦牟尼佛像前，点燃蜡条，盛好清水敬供菩萨，然后围着帕萨坐下来听比丘诵经，共同来迎接这个仪式的高潮时刻。

约14:10，《拿管》诵毕。全体老年信徒和一部分年轻人在比丘和波章的带领下举行滴水仪式。先由坐在左方经坛上的都管比丘手持麦克风，率大家高声对诵《南无经》《布陀经》《星哈经》等拜佛经文。约14:25，波章来到佛坛中心坐下，手拿麦克风独诵《滴水经》，中途四位比丘（含两位外请比丘）齐诵插入，都管比丘又独诵一段。就这样，为期五天的传统赕坦仪式终于落下了帷幕。

赕坦仪式表演过程表

单元1	单元2	单元3	单元4	单元5	单元6	单元7
请佛。 必念经文： 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《波罗蜜经》 《温那沙玉耿》 《灭达》	祭奠： 滴水、 请神、 念功德经。 必念经文： 《嘎拉涅》 《亚那木》	诵经、持戒、忏悔。 必念经文： 《巴塔》 《都的》 《桑比达戛》 （三藏）	赕火花。 必念经文： 《阿尼松》 《芒塔》	酬佛。 必念经文： 《维先达罗》 （前12部）	请佛、祭奠： 滴水、请神、 念功德经。 必念经文： 《南无经》 《布陀经》 《星哈经》 《嘎拉涅》 《亚那木》	送佛。 必念 经文： 《拿管》 《维先 达罗》 （最后 1部）

三、布朗族安居节佛事法会仪式活动

在布朗族各聚居区和散居区内，勐海县布朗山乡布朗族受到南传佛教及傣族文化的影响尤其深厚，两个民族在宗教上的关系尤其紧密。长期以来，布朗山曼峨寨与曼蚌傣族寨的佛寺关系十分密切，每逢安居节和泼水节，曼蚌寨佛寺就写信去通知布朗山各佛寺僧侣下坝子来赕佛，赕多少钱也由曼蚌寺决定。据当地人说，不仅中国境内的布朗族佛寺是这样，就连居住在缅甸边境的许多布朗族村寨佛寺，也都

要在安居节来曼蚌寺赕佛，并送来蜡条、袈裟、茶叶、酸茶及水果等赕品。山上的僧侣下坝后，先要到曼蚌佛寺后面的一口大水井旁整理、清洁衣服，披好黄袈裟，袒露一肩，手持佛珠，然后才能入寺朝拜。在普通百姓之间，这种以宗教为载体的亲密关系愈发明显，每逢安居节和泼水节，山区的布朗族和坝区的傣族，以及哈尼、拉祜等民族群众都要互相邀约，去到对方的寨子里做客。[①] 由于长年的相互影响，布朗族安居节的整个过程和内容也与西双版纳傣族大体一致。在安居节的三个月期间，除了每月的四个拜佛日有赕星仪式活动之外，还有奥洼萨（入安居）、赕坦（赕经书）、赕什拉（祭亡灵）和毫洼萨（出安居）等较大的村寨性庆典仪式活动。三个月内，僧侣必须整天待在佛寺里，不得外出，尤其禁止小和尚到寨子里串姑娘。他们每天只能吃两顿饭，下午 1:00 之后不能再进食。

在另一个布朗族聚居区，即巴达、西定、打洛、曼景等地，人们过安居节的各种习俗和仪式与布朗山乡大致相同，只是在具体做法上有些区别。以澜沧县惠民区曼景布朗族乡（南与勐海县为邻）的曼景寨为例，据当地人说，该地布朗族原属景洪土司管辖，后来景洪土司将这块土地作为女儿的陪嫁品送给了孟连土司，故 200 年前至 20 世纪 50 年代，该地属孟连土司的领地。直到 1948 年以前，每年该地布朗族都要派出四十个人给孟连土司送礼，并有包括提供歌舞娱乐在内的种种负担。届时，土司将会坐在堂屋里，观看由布朗族送礼者所跳的孔雀舞。每到安居节，每一个角马（土司划分的行政单位）均要给土司送礼，礼费按火塘（家户）及贫富差别摊派。礼费收齐后，三分之二归土司，三分之一归本寨头人。在宗教上，曼景佛寺具有中心佛寺的地位，布朗语称之为“惹则坦”，按历史传统管辖着周围的七个村寨佛寺，其中包括曼景、曼洪、翁居、翁洼四个布朗族村寨佛寺，以及糯岗、班改、东皮三个傣族村寨佛寺。故在安居节内的奥洼萨、赕坦及毫洼萨等大赕活动期间，周围各寺均要由一位主持比丘率领众僧会聚于曼景佛寺，或者与头人一起商讨共同的经济生产、宗教祭祀等方面的问题，或者轮流念诵各节期必诵的经书。[②] 当地在关门节期间使用的经书，依赕佛的规模和性质有所不同，如关门节期间大赕时，一般先唱诵六本一套的经书，名为《阿利松考伦芒经》，然后再唱正式的十三

①杨毓才等：《勐海县布朗山老曼峨布朗族社会历史调查》，载《布朗族社会历史调查》（二），第 47—114 页，云南人民出版社，1982 年。

②颜思久：《澜沧县糯福乡布朗族调查》，载《布朗族社会历史调查》（二），第 36—42 页，云南人民出版社，1982 年。

本经书，其名为《莱山拽热闷》；小赕时也先唱《阿利松考伦芒经》，然后再唱正式的十本经书，名为《塔沙甲》。此外，无论何种赕佛活动，均要在开始时由僧侣群诵《布陀经》（《三皈依》），由僧侣带信徒对诵《星哈经》（《五戒》）、《星卜西》（《十戒》）等经文。在各个具体的节庆时日，还有一些必须专门念诵的经文。至于安居节的基本过程和内容，则与上述布朗山的情况大体相同。下面简述安居节的一般活动日程。

（一）奥洼萨

布朗山的布朗族全寨停止生产两天，这期间，由一位自愿担任的承头者出面，向头人召曼言明并经同意后，便邀约亲友备办各种献礼。男女老幼均到佛寺，请比丘诵经，然后进行滴水、浴佛（向佛像泼洒清水）、放火炮、放高升、跳象脚鼓舞等活动。据调查[①]，1964 年以前，全寨每户必须摊派大米两筒、半开一元赕佛。承头者需备办黄被单、垫子、被盖、枕头等全套被盖赕佛，此仪节被称为“帕迪康”，比丘要念名为“赕大”的经书四本。在曼景等地，奥洼萨期间必须念两套共四本经书。第一套有一本，名叫《尼本呐苏》；第二套有三本，名叫《摩拉尼本》。

（二）赕星

赕星属于小赕。按章加寨的传统规矩，在安居节的三个月内，全寨被编为三个大组，每组约三十余户人，以一位头人为首。以两次拜佛日之间的七天或八天为期限，每一组必须轮流负责安排和组织几次赕星仪式活动。1964 年以前，每户人家每天被摊派六筒米、三元半开、一公斤肉作为布施。在此期间，不准杀生，不准娱乐，不准青年男子串姑娘。凡是轮到主持赕佛的组别，还要派妇女每人到南东河边背回一筐沙子，到佛寺里堆沙塔。在三日期间，村寨老人头天晚上入寺，住在佛寺大殿外的专用房间里，男女分开居住。布朗语称男性老人为“达”，女性为“牙”，故此，此类房屋便称为“达卜星”（男屋）、“牙卜星”（女屋）。这些人次日整日在寺里听经，第三天离寺回家。

（三）赕什拉

赕什拉就是祭亡灵，在傣历十月举行，为全寨性活动，需时两天。第一天，各户请比丘在芭蕉叶上用傣文写上家中亡人的名姓，将蒸熟的猪肉用芭蕉叶包裹，分

①杨毓才等：《勐海县布朗山章加寨布朗族社会调查》，载《布朗族社会历史调查》（二），第 1—46 页，云南人民出版社，1982 年。

为四包，送往坟头一包、寨心一包、寨头一包、佛寺一包。布朗语称之为“什斋妈”、“什斋根”，意为送给爹妈。次日，各户将已准备好的几套衣服装在竹箩里，再加上一点钱和一筒米，将之送往佛寺，用来祭祀亡灵，布朗语称之为“守什拉”。还有的人在这一天里用纸、布和竹子做成经塔帕萨，用来赕死去的父母亲人。

（四）赕坦

赕坦即赕经书，属于大赕。可在傣历十月至十一月之间举行。在布朗山的章加和新曼峨等寨，全村停止生产三天。按规定，佛寺的比丘应主要念诵《尼崖经》等十本经书，老年信徒都要到佛寺祈福听经，傣族曼蚌寨及其他布朗寨佛寺的比丘都要派人来参加庆祝活动。举办一次这样的活动，在上世纪50年代以前，全寨信徒要出半开500元、大米6 000斤，先交给头人，再由其转交佛寺。另外，还要杀水牛三头、猪三头，全寨人聚在一起吃数餐饭。然后大家放焰火、爆竹、高升，跳象脚鼓舞，夜晚放孔明灯。巴达、西定、曼景一带也有在此期间赕坦的习俗。此类场合念诵的经文主要有两部：第一部是《训谕经》，在安居节的赕坦法会仪式上（其他嘎摆，即大赕、小赕场合也用）用于向大家宣布会场法规和节日期间的种种戒条，如有关偷盗公物的处罚条例等，由主持比丘念诵。第二部是在赕坦仪式（火花节）过程中唱诵的《高焚诺迈经》，内容与放火花的庆祝活动有关。除了火花节，在其他大赕或小赕期间，只要有放火花的活动内容，都要请本地或外地的比丘和尚前来，为早已等候在此的佛众念诵此经。

（五）毫洼萨

这一天也是安居节内的最后一个赕星日，按传统习惯，全寨停止生产三天。在毫洼萨的前一天晚上，村寨老年男女便来到村里的一户人家，拜谒放在这里的赕佛袈裟——帕巩，听僧侣念诵《献帕巩经》，然后到佛寺旁的达卜星、牙卜星里住宿。第二天的清早8:00，僧侣们来到该户人家念诵经文，年轻人们便敲锣打鼓地将帕巩送往佛寺，进门后，部分年轻人便返回家中，另一部分人则与老人一同留在寺内。开始后，僧侣首先率领老人们群诵《南无经》，然后，僧侣带信徒对诵《布陀经》（《三皈依》）、《星哈经》（《五戒》）、《星卜西》（《十戒》）等经文。安康又念诵祷文，最后由比丘南赛率众僧念诵四本名为《赕答塔都》的经文。众老人一直跪坐在地上虔诚地听经。在诵经过程中，年轻姑娘们不断地为老人和僧侣们献上黄瓜、芭蕉等水果和食品。赕帕巩仪式一直延续到中午。整个下午，老人们一直在佛寺里听僧侣和安康诵经。第三天早晨，老年男女便返回家中。在节日期间，姑娘和小伙们

一有空闲便聚在一起跳象脚鼓舞、拳术舞、器械舞和拟兽舞，或者在人们家中唱章哈调、民歌，也有人喜欢唱汉语的流行歌曲。

关于布朗族散居区双江县的佛教安居节，可见彭桂萼[①]所著的《双江一瞥》："摆夷与濮蛮平日祭祖，都系到缅寺里举行，富有的备丰盛的菜饭，贫困者单合斋饭一碗，在大佛前跪下，佛座前燃蜡条，请大佛爷来念念有词，谓之滴水。法事做完后，把所带肴馔全送给大佛爷享用，以为经过大佛爷这样的居间介绍，自己要想致敬的祖先就已享受着了，若不这样做，只在家旁祭献，则任是多么虔敬，祖先都接受不着。此外，他们也与汉人一样的有接祖之举。时间由阴历六月十五日起，叫做'关门'，至九月十五日止，叫做'开门'。在这当中停止了经商、出行、嫁娶等事，把所有积蓄，拿出来大吃大用大开销，尽量挥霍。年老点的，则各带行李，相率入缅寺，在凉爽的佛殿里心旷神怡，弛然而卧，除吃饭时间外，全不归家，也不受家里的大事小物，这叫做'纳佛'。并且轮流负责办会，于一定间隔时间内杀猪宰牛，请佛爷念经，表示超度祖先。每年'关门'、'开门'、'采花'，为他们三大隆重的祭典；有时还会就此期间蒸无数甑糯米饭，煮无数牛肉到街上来遍施所有街人，借以奠荐亡人。"[②]



曼夕寨布朗族佛寺安居节仪式

①彭桂萼，云南缅宁人，云南大学毕业，20世纪30年代至40年代任双江简易师范学校训育主任、代理校长。

②彭桂萼：《双江一瞥》（油印本），第68页，1936年。



曼夕寨布朗族佛寺安居节诵经仪式



曼夕寨布朗族安居节女居士



曼夕寨布朗族安居节唱《宰种》

四、德昂族安居节的佛事法会仪式活动

德昂族大部分聚居在德宏州潞西县和临沧地区（今临沧市）镇康县两个地区，以下分别叙述两地德昂族的安居节活动状况。

（一）德宏州德昂族

傣族的安居节开始于傣历九月十五日。而云南省的德宏、保山等地一般要提前一个月。德昂族的安居节仪式活动有以下一些基本仪程。[①]

1．奥洼萨

届时，德昂族佛寺的全体僧侣集中在佛寺，由希拉多（大比丘）宣布入雨安居守戒开始。信徒需备银元、银片、各色幡旗、鲜花等赕给佛寺，参拜佛像，听比丘诵经。晚上敲铓鼓、跳象脚鼓舞，为时三个晚上不绝。在今后三个月内，僧侣禁止出寺院，每日早晚诵经拜佛。若被信徒请去超度亡灵，方能外出。一般信徒亦不出远门，不起房盖屋，不串姑娘，不办婚事等。

2．赕星

在安居节的三个月内，在每月的一、十五、二十三、三十日这四天，40岁以上的居士和妇女都要进佛寺听比丘诵经。届时，除了每逢佛教仪式必念的《拿摩经》（阿罗汉）、《布陀经》（三皈依）、《星哈》（五戒）等之外，还必须诵完5部佛教经典：

第一部诵《卡拉利亚经》，内容是祈祷寨内清吉平安。

第二部诵《也格哲巴两经》，要求信徒虔诚信奉佛教。

第三部诵《拉巴路拉木经》，要求信徒为大家做好事。

第四部诵《维洛经》，要求信徒信奉释迦牟尼佛，老来会得到幸福。

第五部诵《巴哄刹巴刹木经》，讲人生前要造福，死后才会托生到贵人家。

3．毫洼萨

时间在傣历十一月十五日，僧侣都集中于中心佛寺，举行出雨安居宗教仪式，接受信众布施，并打开佛门，僧侣可入寺院，不受安居节的寺规约束。

（二）镇康县德昂族

镇康德昂族的安居节在阴历六月十四日、六月十五日开始举行，仪式日程是：

---

①本节文字部分主要参考杨毓骧先生的下列文章：《德宏州德昂族小乘佛教调查》《镇康德昂族与傣族的宗教关系》，载《德昂族社会历史调查》，第63、120页，云南民族出版社。

1. 入安居

全寨长老和40岁以上的人，携带佛礼赕品前往寺院贡佛三日，由家属送饭。十三日进洼，全寨每户信徒共凑钱买一头肥猪杀之，每户各分一份。十四日，禁杀生，当天各户携带贡篮，篮内放一对蜡条、一对纸幡旗以及茶叶和香烟少许，赕给佛爷。他们先将赕品交给安章，待安章诵经毕，再由其转给寺院。

十五日，午夜，大比丘在神坛前坐禅，以白布遮身，左手置于左膝部，右手搭肩，口念佛经。诵毕，大比丘即用双手捻数佛珠，捻完300颗佛珠后，已达凌晨2:00,佛门即宣布关闭。

2. 小赕

在安居节的三个月内，有三个小节日，即跳小摆、追悼亡灵、过小节等。其日期和内容形式皆与附近傣族不同。

跳小摆。于阴历七月二十九日、七月三十日举行，各家准备肉菜饭、水果等赕品，祭献佛寺。中午，凡年满40岁的男女信徒，都要携带贡物前往寺院，连续两日听比丘念经。在跳小摆的日子里，全寨男女青年尽情敲象脚鼓、锣锣，尽情舞蹈，亦可与姑娘对唱调子。

追悼亡灵。每年阴历八月十五日，人们为追念死去的祖辈，不上坟扫墓，而是请僧侣来念经超度亡灵。十三日，各户便储备肉饭、茶叶、芭蕉等贡品，置于小贡桌上，由孩子带着贡品，手拿一片笋壳，前去寺院。献上贡品后，他们即请比丘在笋壳上用傣文写上亡故父母辈的名字。比丘将全寨死亡祖辈的名字写毕，即开始诵经，超度所有亡灵。当比丘念到某户的名单时，家属便手举贡品，表示献给祖先享用。比丘喊一声“洒诸”后，又继续念下一户，直到念完为止。

到了晚上，全寨男女青年又敲鼓跳舞，彻夜以民间歌舞悦己娱佛。

过小节。德昂语称“斯当加惹”，于每年阴历八月二十九日、八月三十日举行，主要是祈祷佛祖保佑子孙清吉平安、聪明伶俐。过小节时，人们要携带鲜花、蜡条、香油、菜饭等贡品，出一元或者两元银币赕给佛寺。此时，所有佛灯全部点燃，昼夜不灭。

3. 出安居

在阴历九月十五日举行开门仪式。十四日前，各户要准备纸花、小幡旗、食物等贡品。十五日凌晨鸡鸣时，比丘即将佛门打开，信徒手抬贡物，从佛门进入佛寺，听比丘诵经，并洒谷花于佛寺。比丘诵经毕，便拉开蒙住佛像的白帷幕。当

晚，比丘继续诵经，寺外广场上青年男女集体击鼓敲锣，昼夜尽情舞蹈狂欢。



德昂族安居节仪式

五、佤族安居节佛事法会仪式活动

佤族的宗教信仰系统颇为复杂。其中，沧源县班老、班洪等寨的佤族信仰南传佛教。

沧源县上班老村位于中缅边境中方一侧的南滚河畔，历史上称其为“葫芦王地”。作为一个完整的佤族部落，约有三四百年的历史。据说班老部落强盛时，曾管辖过大小25个村寨，近3 000户，16 000多人口。如今，其中的上班老村分为永来、永弄、永惹三寨。据佤族老人保洪忠介绍，该地佤族原住在勐卯（今德宏州瑞丽县），后迁至缅甸瓦城地区，与缅族、傣族发生矛盾，战败后退到缅甸来弄（称为大山），约500年前又迁来阿佤山定居。

在云南近代史上，上班老村曾是著名的1934年“班洪抗英事件”的主要发生地之一。当时，沧源县的班老、班洪等佤族部落，曾联合附近的其他民族人民，为了抗击外来侵略者对我国矿产资源和领土的掠夺而浴血奋战。从此后，班老部落即由李姓改为保姓，其部落头人分别改名为保卫国、保卫厂、保卫民，以示保家卫国的决心。

在班老、班洪等地，佤族佛教与傣族佛教一样，有堆沙节（即泼水节）和安居节两大节日，平时还有各种赕佛活动。同其他信仰南传佛教的少数民族一样，佤族安居节的规模比堆沙节要小，但周期长达三个月。当地傣语称入安居为“考洼萨”，佤语称“列洼”。入安居期从佤历九月（阳历6月—7月）开始，出安居期为佤历十二月（阳历9月—10月）。据佤族传说，安居节的三个月内，佛祖将降临人间，

到各佛寺巡视僧侣是否遵守佛规，故在安居节的三个月内，僧侣不许出寺门。

佤族入安居的前一天，各户村民便纷纷准备第二天的赕品，如蜡烛（最好是蜂蜡）、纸花、水果、饭食等，再将一些钱用线穿起来，悬挂于供盘之上。第二天，他们便将各种赕品送入佛寺供佛。次日清晨，百姓入寺以后，由比丘和安章带领大家念诵祷文坦西玛帕（佤语称之为“劳哎帕莱洼”）。

晚上，老年男女入寺居住，可自选经文请比丘和尚念诵。主要念一种名为《布坦安努惹》的经文曲调。僧侣、安章及老人在寺中念诵佛经的同时，男女青年则齐聚在寺外跳摆。锣鼓声震天动地，一直延至天明。

除了入安居的晚上之外，在安居节的三个月期间，每逢八、十五、二十三、三十（小月为二十九）这四个月圆日，均要由各姓氏族轮流组织跳摆（佤语称之为“克喽”，傣语称之为“林孚嗳”）这种民间歌舞活动。届时属同姓氏族者必须参加，寨内其他氏族可自愿加入。主办者做鸡肉、牛肉或牛骨烂饭（一种佤族风味的稀粥）招待客人，人们一般不喝酒。由同氏族人摊派钱物、祭品。由于佤族信奉佛教的历史尚不久远，其宗教信仰中还带有明显的氏族社会及自然宗教信仰痕迹，如佤族存在着以氏族为单位的信仰系统，以佛教的某位尊神为氏族主神，并作为各佛教节庆里重要的祭祀崇拜对象。

佤族跳摆时，要在佛寺门前空地上烧一堆篝火，男女交叉围成两圈而舞，动作有别于傣族舞蹈。在舞圈中间为象脚鼓、锣、钹等乐器组成的乐队伴奏。跳毕，大家边走圆圈边唱傣语、佤语民歌，后者多系玩调。有时人们也唱汉语歌曲。玩调即一种主要由妇女儿童在月光下演唱伴舞的传统民歌。老人、年轻人、妇女、儿童轮流出来演唱。象脚鼓一响，大家又开始跳象脚鼓舞及水鼓舞。



佤族佛教仪式

第二节　当代泼水节佛事法会

泼水节是信仰南传佛教的傣、布朗、德昂、佤、阿昌等民族的新年节日，另称为傣历年、浴佛节、堆沙节、采花节、插花节等。傣族称为“比迈”（意即新年）或“尚罕”；德昂族称为“哄拍”，意为“浴佛节”；阿昌族则称为“浇花水”；泰、老、柬等国叫“宋干”；缅语则称为“摩诃丁键”。“尚罕”、“宋干”、“摩诃丁键”都来自梵语，原意为“周转”、“变更”或“转移”，指太阳或其他星球由某一星宫行转到另一星宫。傣族历法和古印度及缅甸的历法一样，将太阳周而复始运行的黄道分为十二个星，即白羊宫、金牛宫、双子宫、巨蟹宫、狮子宫、室女宫、天秤宫、天蝎宫、人马宫、摩羯宫、宝瓶宫、双鱼宫。泼水节是太阳年，即以太阳在黄道上进入白羊宫道到下一次再达白羊宫道为一周年。傣族历法以六月的泼水节为岁首，为送旧年迎新年的日子。东南亚各国虽然各有自己的历法，但也都以太阳运行到白羊宫道的时间为送旧年迎新年的日子，即新年节日。[①]

一、泼水节的宗教民俗文化特征

泼水节具有傣历新年的意义，还有一种观点认为，泼水节除了上述意义之外，还有纪念佛陀出生、得道和涅槃之日的意思。在云南信仰南传佛教的民族地区，一般是把佛陀出生、得道、涅槃的日子并入泼水节期间，此期内要举行隆重的浴佛仪式，并将此日也视为佛诞节[②]。在许多著述里，也将此节称为“浴佛节”。持不同观点的学者则指出，在斯里兰卡及一些信仰南传佛教的东南亚国家，这一天也是新年佳节，但不是佛诞节，佛诞节在一个月之后的吠舍月（Visak，相当于公历 5 月）的月圆日。在 1950 年举行的“世佛联”成立大会上，还具体规定了公历 5 月的月

①参见杨丽珍：《试论傣族和东南亚的泼水节及其传说》，载王懿之、王世光编：《贝叶文化论》，第 695 页，云南人民出版社，1990 年。

②邓殿臣：《南传佛教史简编》，第 207 页，中国佛教协会，1991 年（内部）。

圆日为佛诞节。此外，藏传佛教和汉传佛教的佛诞节也均不与泼水节同期。[①] 按佛经所载，“西天之俗灌（浴）佛，为平常之事”，人们据此认为泼水节并不具有“佛诞节”的含义。[②]

我们认为云南傣、布朗、德昂等民族泼水节与佛诞节之间显然存在着密切的联系。首先，在泼水节的佛寺和广场的各种仪式场合里，一开始的浴佛仪式活动，在整个仪式过程中占有比较重要的地位；其次，在中国各南传佛教地区，除了泼水节之外，一般都不像汉族和其他信仰南传佛教的东南亚国家那样，另外再过专门的佛诞节；再次，在仪式过程中，有些细节也显然是纪念佛祖诞生或与浴佛法会的形式内容有关。如按佛教的说法，浴佛法会是依据悉达多太子降生时，九龙吐水洗浴圣身的情景制定的，[③] 而在泼水节的仪式场合，人们总是要预先搭制一个龙形水槽，并使用此水槽完成整个浴佛过程。其情景与汉传佛教的浴佛传说相通。此类例子皆与佛诞节的内容有关。所以在德宏州的傣族和德昂族地区，当地信徒也将泼水节称为浴佛节。尽管如学术界一致认为的，泼水节最初确实具有农耕节日的种种特征，且至今也尚未褪尽这种痕迹，但后来佛教文化进入后对它产生了重要影响，致使其中的宗教文化色彩异常浓厚，原有的农耕文化色彩大为减弱。时至今日，我国云南省各地的泼水节，实际上已经像泰国、缅甸等东南亚佛国的许多民族节日那样，形成了具有政府行为特点的“国摆”，这和具有民间行为特点的“公摆”或“私摆”形成了不同的运作层次。

泼水节是一个多国度、多民族共有的区域性民俗文化现象。在我国，不同民族或不同地区的泼水节及其音乐活动有着大致相同的特征，但也存在着某些民族性和地域性的差异。下面按民族分述其中的佛教习俗与佛教音乐文化内容：

---

①藏传佛教将佛的诞生日、成道日和涅槃日合并，定于在藏历四月十五日的“萨噶达瓦节”中作纪念。汉传佛教的习惯则是以四月初八为佛诞日，二月初八为佛出家日，腊月初八为佛成道日，二月十五日为佛涅槃日。佛诞日举行浴佛大会，其他三日也要举行相应的纪念仪式。

②陈茜：《泼水节的起源、传播及其意义》，载王懿之、王世光编：《贝叶文化论》，第698页，云南人民出版社，1990年。

③据《佛传》记载：在古印度的迦毗罗卫国，有一位国王名净饭王，王后名摩耶。王后即将临产，当她在花园里休息时，手攀无忧树枝，悉达多太子便从其右胁降生。太子降生后，向东西南北各行七步，步步生莲花。然后，太子一手指天，一手指地，说道：“天上天下，唯我独尊！”这时，天空出现九条龙，吐出温水和凉水，为太子洗浴。后来，悉达多太子出家修行成佛，是为释迦牟尼佛。此后每年四月初八佛诞节，各大寺庙僧众及修士都要请出悉达多太子像，举行浴佛大会，作为佛陀诞生的纪念。

傣族泼水节与佛教的关系，从其与节日有关的民间传说、节庆民俗特点及仪式与仪式音乐的过程特征诸方面反映出来。

在信仰南传佛教的各民族里，流传着有关泼水节的不同传说。其中最有代表性的是德宏傣族家喻户晓的一种传说：在古代傣族人民居住的地方，有一个凶恶、本领高强的魔王，水淹、火烧、箭射、刀砍都不能伤害他。他时常外出抢掠金银珠宝、奴隶和民间美女，谁也不能阻挡。他的七个妻子都是从民间抢来的女子，她们对魔王恨之入骨，但都奈何不了他。有一天，魔王又抢回来大批金银珠宝，并且在他最喜爱的第七个妃子面前，夸耀自己的本领天下无双，无意中却泄露了能令自己招致杀身之祸的要害天机。原来，只要拔掉魔王头上的一根头发，拴住他的脖子，就可把他杀死。除此之外，别无置魔王于死地的办法。当晚，七位妃子趁魔王熟睡之机，用此办法为人民除了大害。但是，她们没有料到，魔王的头颅掉到地上时，突然冒起了硝烟烈火，还有许多魔鬼从火光中向她们扑来。大姐急中生智，赶快把恶魔的头抱了起来，烈火和魔鬼也随即消失。但是，她一将魔王的头放在地上，一切便又故态复萌。为了不让人们再受其害，七位妃子便轮流抱着魔王的头颅，每人为期一年。每当一人抱住此头，其他人便一齐向她泼水，洗去从魔王头上流出的污血。一共过了七年，轮换了七次，魔王才闭目死去，污血也不再流淌。后来，傣族人民为了纪念这七位机智勇敢的女性，就定下在每年的这一天举行泼水仪式。这样，泼水节就逐渐形成了。

西双版纳傣族地区流传的泼水节传说，从结构和情节、内容上看与上述情况相似，而在某些细节上则有所出入。据说，古时候有个天神，名叫捧麻乍，他把一年划分为旱、雨、冷三个季节，并规定了人间的农时。他又把这一规定交给一个名叫捧麻点达拉乍的天神来掌管，让他按时降雨、散热、降温，使冷热、雨水与人间的农时相符。但是，捧麻点达拉乍根本不把捧麻乍放在眼里，他认为自己法术高明、神通广大，就乱显神威、为所欲为，弄得人间冷热失调、雨旱混淆，灾难连着灾难。这时，人间有一个智勇双全、聪明好学的青年，名叫帕雅晚，他为了解除人间灾难，用木板做翅膀，朝着天上最大的神英达提拉居住的天庭飞去。他将人间的灾难、怪事告知尊神。英达提拉十分震怒，想惩罚捧麻点达拉乍，但又担心此神法术高明，就想了一个巧妙的主意。他变为一个英俊的小伙子，去“串”捧麻点达拉乍的七个女儿。当两情相悦之时，他就将此神的恶行向姑娘们揭露出来。七姐妹对自己父亲的罪孽早有不满，就一起商议，要大义灭亲。她们用甜言蜜语把能置父亲于

死地的秘诀从他口中套了出来。原来，无论是火烧、水淹、刀砍、箭射，他一概不怕，就怕用自己的头发为弦做成的弓赛宰（意为“心弦弓”）。唯有此物能要他的性命。一天，七姐妹把父亲灌醉，趁他酣睡时，拔下他的一根头发做成了弓赛宰。当利箭射向捧麻点达拉乍时，他的头颅就像南瓜似的滚到地上。头一落地，只见邪火冒了起来，还向四周蔓延开来。为了灭火，七姐妹就轮流把父亲的头抱在身上。当一人抱头时，大家便汲来清水，泼向燃烧的火球，并洗净她身上的污秽。为了纪念这七位大义灭亲、为民除害的姑娘，傣族人民以后便在过新年时举行泼水活动，以消灾除难，祈求一年中能够风调雨顺、五谷丰登。①

在西双版纳，每到泼水节人们便要跳一种依拉灰舞，对此，民间也有一个美好的传说：相传，古代傣族没有文字，人们便纷纷到天国去学。汉族人学到后写在纸上，保存较好。哈尼族人带着牛皮去抄写，回家的路上耐不住饥饿，就把牛皮煮着吃了，文字也就没留下来。傣族青年帕雅网自告奋勇，背上三块石板，到了天国（勐英）就累死了。傣族人民为了纪念这位舍己为人、为了给傣家人传播文化知识而献身的帕雅网，便把新年的第一天命名为“墨帕雅网玛”，即“帕雅网日到来”之意。每到这一天，傣家人都要做帕雅网生前最喜欢的高升、焰火，向天空发射，向帕雅网传输人间的信息。傣族男女青年还要跳集体舞依拉灰，让在天国生活的帕雅网，听到人间歌颂他的美好歌声。

泼水节起源于印度，曾经是婆罗门教的一种宗教仪式。婆罗门教徒每年有一个宗教节日，要到河边沐浴，以洗去身上的罪恶。但是，年纪老迈、连走路都困难的人，却不能到河边洗澡，只能靠好心的子女和亲友挑水回去，为他们泼水赎罪。另外，婆罗门教徒又认为泼水节是帝释天神降临人间考察凡人善恶的日子。通常泼水节为四天，第一天是迎接日，第二天是下降日，第三天是巡察日，第四天是回驾升天日。传说帝释天神下凡时的坐骑和手中物品每年不同。坐骑有妙翅鸟、良驹、壮牛、罗刹、龙等。手里拿着的有武器、火把、水壶等。人们根据这些来预测当年农业的收成状况，如骑牛拿水壶，预示雨水充足、五谷丰收；如果是拿着火把，则预示干旱。婆罗门信徒在宣布了农业年成的预测后，就互相泼水，有助天降雨、祈求丰收之意。这个起源于印度的泼水节的传说，后来在东南亚国家和中国西南部少数

①征鹏、杨胜能：《西双版纳风情奇趣录》，第125页，云南民族出版社，1996年。

民族中广为流传和不断演变。而在印度，至今仍有洒红节和到圣河沐浴洗罪的习俗。[①]

按传统习惯，泼水节的时间在傣历六月六日至七月六日之间推移，公历在4月13日或4月14日。随着泼水节自身民俗节庆意义的增强，以及为适应时代的发展而对传统傣历进行改革的需要，有的地区对此节的举办时间和方式陆续进行了某些改变。如在德宏州的州府芒市，泼水节的节期被定在每年清明节后的第七天，[②] 在德宏州瑞丽市为清明后第九天。1983年以来，泼水节还成为德宏傣族景颇族自治州法定的民族节日。按传统习惯，泼水节的节期一般为三天至四天，第一天傣语称“宛多尚罕”，意为“除夕”；最后一天叫“宛叭宛玛”，意为“日子之王到来之日”，即傣历元旦；中间的一天或两天称为“宛脑”，意为“空日”。如今在德宏州各县则将节期一律定为三天。其中，从清明节后第七天开始的一轮节期里，第一天常常是以州府芒市为中心，在城市的广场举行全州性庆祝活动，这也称为“国摆”或“公摆”；第二天才是以城郊社区或边远村寨为基本范围，以各佛寺为中心举行局部性民间庆祝活动，这也含有“公摆”和“私摆”两种民俗内容。其中，在村寨佛寺内举行的泼水节祭祀，是最具佛教文化特征的仪式活动。

二、傣族地区

（一）西双版纳州村寨佛寺佛事法会

西双版纳泼水节在阳历中固定在每年的4月13日到15日或16日。4月13日城区有盛大的庆典活动时，许多城郊村寨的傣族都赶去那里，有的是为了朝佛，有的则是借机探亲访友、娱乐游玩。而到了4月14日这一天，城里的庆祝活动方兴未艾，乡下的傣族人便返回各自的村寨，开始专心地准备次日的拜佛和祭献仪式，以及其后的一连串寨内庆典活动。他们期望通过诚心赕佛而与佛祖贴近，并直接产生互动的仪式活动，希望佛祖能真正让他们来年的个人生活和作物收成都获得恩

①陈茜：《泼水节的起源、传播及其意义》，载王懿之、王世光编：《贝叶文化论》，第685页，云南人民出版社，1990年。

②有的学者认为，这是傣族历法家对传统傣历进行改革的结果，“他们直接从农历中引进二十四节气，将泼水节固定在过了清明节七天之后开始，并一律只过三天。这就使傣历的年长度与农历的节气一致起来，使两种历法的阳历成分互相统一，在这同时，又将农历中的阴历成分（月序、月建大小）引到傣历中来，于是形成了自有特点的德宏傣历”。见张公瑾：《傣族文化研究》，第196页，云南民族出版社，1988年。

庇，今世来生均有所寄托。下面略述一次村寨佛寺泼水节祭仪的基本过程：

1．仪式准备活动

2000年4月14日下午三四点，景洪县某村，家家户户都在忙于准备次日佛寺仪式要用的祭祀用品。妇女们聚在一起，将大芭蕉叶裁为数张，加上甜甜的糯米馅，包裹成毫诺索（一种扁粽子）。男人们也忙于做几件事情，一是捆上十一根竹子，其中较粗的一根名为磨南磨赛，汉语意为“水筒沙筒”。他们用一节三四米长的竹子，在中间挖四个孔，分别放入水、沙、种子和米，[①] 再加上七八根带叉的细竹，称“麦干”，另外两根竹子则躯干平直。他们准备在次日每户携上一捆，拿到寺里请僧侣念经祝祷，然后把磨南磨赛插入沙堆，这样便可保来年谷物丰收、衣食无愁。麦干则放到大青树下，寓意枝叶茂盛，这样可保本村寨来年无灾无事、清平吉祥。两根光竹要被放到路上，意喻赕桥铺路，让人们来年生活方便、一路平安。另一件要做的事情是赕佛树，傣语称之为“登戛腊奔”，汉语意为“天上降下的神树”。他们将一根像手臂一样粗、下端开叉直立的竹子，内置一个塑料脸盆，由妇女们放满水果、书本、铅笔和日用品；竹子的上端插满带铁枝的五颜六色的纸花，点缀着不同面值的崭新的人民币，准备次日放到寺庙，做完仪式之后将之赕给读书用功、生活清贫的小和尚们。男人还必须要准备的另一件重要东西是每家要为次日庆典做一个高升，或由相邻的几户人、几个兄弟（或同年兄弟）合做一种由四五个花炮捆在一起的“两级火箭”。至下午5:00多，替次日仪式的堆沙塔准备材料，也是一项为村中女性所必须完成的预备程序，妇女们结伴相约前往村外的江边挑沙。来到江边，她们先要在水中淘淘拣拣好半天，除了要淘出优质的沙子外，还借此机会拣一些漂亮的贝壳。最后，她们用水桶挑上泥沙，每个桶里还要放几粒石子，排成一队队沿着田埂、迎着夕阳，徐徐走回村子。妇女们把泥沙倒入村中佛寺的院子里，可以说，这是每一个傣族妇女在泼水节仪式前夕必做的功德之一。

2．赕比迈：佛寺祭奠仪式

4月15日上午是傣族佛寺的赕比迈仪式。从仪式表现的内容和目的来看，它既是一个追荐父母亡灵的祭奠祭式，同时也因为含有为本村社成员来年的生计和收成祈祷、祝福的因素，因而带有一定的祈禳仪式性质。该日上午的仪式分为前后两个

①傣家人认为水、沙、种子和米，外加空气，这五样东西为人类生存之本，故将赕磨南磨赛视为傣历年期间赕比迈仪式的重要内容之一。

阶段，前一阶段的主要仪程为祭奠父母和祖先的亡灵，在傣族传统观念里，先人故去，后人也必须时时以饭食供奉，由自己在家供饭往往不灵，故要在节日期间将供品送入佛寺，请比丘念经祝祷和率领大家举行滴水仪式以后，才能达到祭飨先人的目的。凌晨，村中以中年家长为主的男性，每人从家中带一个小篾桌前往佛寺，篾桌上放两根蜡条、一张纸币和粽子、菜肉、水果等物。大家来到村中佛寺后庭的外厅，择地坐下后，将小篾桌端放在自己跟前。两位比丘随后入场，坐在外厅一角，背向僧房，各持一面长柄蒲扇，扇柄顿地，扇面朝上。大比丘所持的蒲扇外侧绘有释迦牟尼佛的坐像，面对着前来赕佛的全村中老年男性信徒，在两位比丘面前还摆放着两桌丰盛的赕品。女性中老年信徒每人提一个篮子，内置各种供品，进入前方佛殿内，与男性隔室而坐。在寺院后厅，祭奠仪式于6:00左右开始，波章居前，众人随后，波章一声起唱类似吆喝，众人随声应和，一句唱毕，大家即合掌拜叩一次。三句过后，比丘带诵三遍《南无经》，众人回诵三遍，比丘又带领大家对诵《布陀经》（《三皈依》）和《星哈经》（《五戒》）。对诵的同时，每一位信徒还点燃一两根蜡条，插于面前的篾桌之上。随后，大家手举水杯，听比丘念诵名为“勃恩”的经文[①]，以超度父母先祖的亡灵。念毕，波章带领大家对诵祷词，男信徒在原位将杯中的水倾倒于地上，女信徒也来到后厅，用器皿将水倾倒于墙根。约一小时后仪式结束，众男信徒持篾桌来到比丘面前，比丘用经扇轻点篾桌，赐与佛恩，信徒将赕品倒入一个大竹筐里，各持篾桌离席而去。

约上午9:00开始，人们又陆续来寺，一些年老的男女信士来得晚，便一直跪坐在地上默诵经文，其他人则忙于下一阶段仪式前的各种准备程序，其中较具特色的有下列几项：

堆沙塔：约八名至十名男性中老年信徒来到佛寺的前庭，开始一项颇具宗教与民俗特色的预备程序堆沙塔。人们先用头天妇女们挑来的泥沙堆成约一人高的沙塔，再用笋叶裹成喇叭状，制成128个小塔，分布在沙塔之上，据说以此象征佛祖的128代转世。人们又在沙塔上插上许多蜡条和带竹叶的竹枝，上裹白、红、黄纸做的人形，似招魂的旗幡，傣语称“董”。此外，妇女们从河边拿来的小石也被嵌入塔面。据老人解释，世间俗人常因不慎做出许多亵渎佛祖的行为举止，甚至小孩也会因为不懂事而在佛寺里撒尿，故此，作为一个傣族俗人，每年必须至少在关门

①勃恩：傣语意为“纳福”或“祈福”。

节、开门节和泼水节期间堆三次沙塔，以赎清自己每年犯下的罪孽。此项活动虽然不被纳入正式的仪式过程，但却是泼水节期间每个傣族佛寺在仪式前必不能少的准备程序之一。在一些傣族地区，人们还因此称泼水节第一天为“堆沙节”。

赕品：许多人来到佛寺时，手中都拿有一捆扎好的磨南磨赛，然后将之齐齐竖立堆放在主殿的中央。至仪式开始之前，全村数百户、上千人拿来的磨南磨赛已经堆成了一座小山。另外，按照传统习惯，举行泼水节仪式时，要在庙坛上布置八个篾桌，上供各户带来的斋饭和赕品，在仪式中将会穿插名为“赕浩匹哈”的仪程，傣语“赕浩”意为“饭桌”，“匹哈”则带有“神灵”的意思。除了饭桌，每一个妇女几乎都会带上登戛腊奔或竹篮、竹筐、供盘、毫诺索和蜡条，在行过跪拜礼后，将之放在佛像、沙塔和比丘的周围。

拴线：在傣族中，拴线也是一项贯穿于不同喜庆典礼活动的重要民俗礼仪。婚礼时老人为新婚夫妇祝福，或寺庙里的僧侣为来拜佛的俗民祝祷，都要在其手腕上拴一根线，以表示关怀慈爱之情。而泼水节仪式里的拴线则别具一格。每一位前来参加仪式的妇女，几乎都要带一团白色棉线。到了男人们堆好的沙塔前面，她们先用白线在立于沙塔四周的竹枝上缠绕几圈，然后通过主殿的大门，将线在堆放于主殿中央的磨南磨赛上面打个结，再将白线拉到立于佛像前的芭蕉树上，有的还要将线再一次延伸出去，拴接在比丘面前的篾桌之上。等到仪式开始时，已有不下千百根白线，从每一位妇女的心坎通过显形的灵物媒介，密密麻麻地延续到隐身的佛陀那里。这种种寓意深邃的贡物赕品，构成一幅形貌和谐、结构奇巧、摄人心魄的仪场景观，为泼水节仪式的表演过程平添几分庄严。



景谷官佛寺儿童拴线仪式

后一阶段的赕比迈仪式约中午 11:00 正式开始，仪式场地移至佛殿内，大殿左侧有一个齐膝高的水泥平台，在仪式期间铺上凉席，五位僧侣入场后，先拜佛像，然后在凉席上就座。主持比丘手持经扇坐于前，另一位比丘及其他僧侣皆背靠墙面，一字排开依序而坐。经台下方，按照傣族的宗教和民族习惯，凡仪式场合，波章都率众男信徒跪坐于前，面对僧侣，众女信徒则依例在男性后方跪拜，散布在整个大殿的四周。此场合中，长幼之序似无严格规定，而男女之份却不能随便逾越。

赕比迈仪式大致经历以下几个仪程：

拜佛：比丘带领大家对诵《南无经》《布陀经》（《三皈依》）和《星哈经》（《五戒》）等。

念《芒格拉》（《吉祥经》，含晚课中的《南无灭聋》）。开始时念经人一字一音，吐字慢而清楚，其后速度逐渐加快，其内容主要是：在此新年到来之际，代表整个村寨傣家人向佛祖祈祷，请佛祖及众神保佑其子民在新的一年里无灾无病，粮食丰收。据傣族老人解释，此是与佛教有关的祈祷内容，其中涉及 28 种佛名，为佛祖的 28 种转世。涉及相似内容的还有一种祷文，称《商戛哈》，其主要用于祭寨神、寨心和祀神、驱鬼、消灾等场合，念诵对象涉及的主要是自然宗教神灵。这种祷文带有自然宗教色彩。此外，若有老人去世，请僧侣来家对乡里念诵的经文，也称为《商戛哈》，若泼水节期间有人去世，也会念此经文。按南传佛教解释，经僧侣诵经祝祷过的清水即含有佛祖的福分和瑞气，比丘念诵《芒格拉》时，还一手持树枝，从身旁的一盆水中蘸水洒向众人头上，让其分沾圣灵的甘露。念诵过程中，妇女们依次走上前来，在佛坛前点燃蜡条，将之纷纷插入长形蜡台。一时间，只见整个大殿灯火通明，人们情绪激动，场内气氛庄严。还有的妇女和老人将点燃的蜡条插入磨南磨赛的竹槽中，为的是祈禳佛祖保佑村寨人寿年丰，事事吉祥。

赕《浩披哈》：傣语浩披哈带有“请神”及“以食物飨神”的意思，汉语可译为《请神经》。当僧侣尚未结束齐诵时，波章转身面向菩萨跪坐，插入独诵《浩披哈》。据介绍，此经的内容主要涉及吁请天上、地下的众神前来参与、证鉴景比迈节。所请的神灵不仅涉及佛教方面，而且也旁涉自然宗教诸神，如的娃温（男神）、的娃拉（女神）、披曼（寨神）、披勐（勐神）、帕雅英（天神）、帕雅捧（地神）及水神等。

念《功德经》：在诵《浩披哈》的过程中，波章拿出写满捐款捐物人名的名

单，插入念诵《功德经》。念毕，再接诵《浩披哈》。期间，僧侣又穿插念诵赕《勃恩》的内容。

诵《敢木牙楠》（《滴水经》）：在此场合，众人都要听僧侣念诵此经。所诵内容涉及为死去的生灵，包括人和动物、植物，如猪、鸡、虫、草、树木祈禳超度，为活着的人因为无心杀生而犯错表示忏悔，如“请冥界的万物之灵用心倾听，我们活着的村民因为无知而杀生，触犯了佛陀的戒律，现已知错，请求诸灵赦罪，不要因此而伤害我们”云云。

诵《嘎拉涅》：此经由僧侣念诵，除了赕比迈仪式，在佛教节庆期间的其他仪式或晚课里也会念此经文。

在念以上经文的同时，比丘将一个水盂放于面前，将点燃的三根蜡条持在手中。待蜡条快燃尽时，将其浸于水中，并用水洒面和抹头。小和尚接过水盂走入场中，用树枝蘸上净水，向佛像和人群四处泼洒。村民们也手持杯、壶等器皿走出大殿，来到空地上蹲下，向佛祖祈祷后，将净水倾在地上，浇奠亲人的亡灵。

佛教与傣族民间自然宗教结合之后，某些自然宗教特有的鬼神观念和意识也融入了本地佛教的理念或仪式场合，上述经文中显然流露出了某些具备自然宗教鬼神意识特点的内容因素。此外，在祭奠亡灵的不同场合，通常僧侣和波章都会念诵《滴水经》。《滴水经》可分为两种，一种是上述《敢木牙楠》，僧侣和波章都可念诵；另一种是《嘎拉涅》，一般只由僧侣念诵。通过比较可以看出，一般由僧侣念诵的《嘎拉涅》由于系正式佛教经文，较侧重从佛教的广义性角度解释人的生死观，一般不涉及具体的地域或族群文化。而僧侣和波章都可念诵的《敢木牙楠》一类经文，不仅牵涉的内容范围较广，而且一般有较明确的指称对象，往往带有更多的村社地域观念和自然宗教意识。经文的典型应用场合是较少有僧侣在场的民间祭祀仪式，如葬礼、祭寨神、祭家神等，此类场合的主祭人一般是波章。波章的身份迥异于僧侣，虽然也当过和尚，但此时他们是村社群体的代言人，因此其唱诵内容明显有别于僧侣的唱诵内容。而僧侣也可以念诵此类经文，这是由于其与村社群体不可分割的联系以及其在仪式中的尊崇地位所决定的。一方面，僧侣虽然在佛寺生活，但由于傣族佛寺都依附村社而立，其宗教身份也就与村社群体相融，其个人亦以村社为首属群体（或基础群体 primary group）。另一方面，由于僧侣在赕比迈仪式一类村社公众场合里地位最尊，不免要同时肩负起宗教代言人和村社代言人的双重角色，此时波章的地位便只能退为其次。

仪式结束时，青年妇女将大殿里的磨南磨赛拿到寺外，将其插入沙堆，麦干则被放到大青树下，光竹被放到路上。这样，大家方才心满意足地回到各自的家中。

仪式结束后，有专人为佛寺僧侣送上丰盛的年饭，傣家人大多回到家中，一家人围在一起吃年饭。按照传统习惯，家中长者要为后辈念诵《拜年祝词》（“芒格拉”的一种）。

（二）德宏州城区寺院佛事法会

1997 年 4 月 13 日，芒市的泼水节庆祝活动进入第二天，活动的重心由全州范围的“国摆”转入到民间村寨的“公摆”或“私摆”。城里的狂欢活动场面已经不多，城郊村寨的寺院里却格外地繁忙起来。按一般的程序，在泼水节的三天里，上午人们要入寺献供施食，相当于汉传佛教的斋天。不同的是，汉传佛教这一天主要供斋饭，傣族供的却是具有本民族特色的泼水节粑粑——毫闷。下午，人们才开始进行本村的泼水节仪式活动。下午的活动里，一般不再有供斋饭的程序，这是因为按佛教习惯，僧人下午一般不再进食，菩萨也是一样。

早晨 8:00 左右，某佛教中心佛寺，只见周围村寨的傣族老人们已经陆续来到奘房。人们先把随身带来的各种供品摆在佛殿的金色佛像前面。供品有毫闷、鲜花、香烛、开水、糯米饭、蔬菜等。正式仪式开始前，佛爷伍洼达坐于佛坛一侧的法座之上，不断为零零星星前来拜他的老人们念诵《祝福经》——“芒格拉”。约 8:30 时，由两位德高望重的贺露（掌管宗教事务的祭师）率领，开始了有 43 位中老年傣族信徒参与的献供仪式。首先由一位贺露带领大家参拜佛祖释迦牟尼，再由另一位贺露念诵祝祷词，赞颂佛、法、僧三宝。他所用的曲调，是一种与傣语声调结合得非常紧密的吟诵调。这与僧侣念诵巴利语佛经所用的直诵方式显然不同。其唱词大意是：

> 至尊的佛祖啊！我们今天准备了丰盛的饭食和供品，前来供奉给您和各位菩萨神灵。至尊的佛祖啊，您自己历尽艰辛，苦苦修行，终于求得了正果。从此便远离尘世的喧嚣，远离罪孽，而至无情无欲、无病无苦的境界。
>
> 至尊的佛祖啊！您无上的恩德，您一生的善果，以及您的经书所记载的真理，就像太阳和月亮，照耀着普天下的生灵。无论是山中跑的、水里游的、地上走的、天空飞的，包括人类和所有动物在内，您都给予了同等的爱心。在您的保佑下，我们才能物盛年丰，事事吉祥。

至尊的佛祖啊！在您成佛之后，为我们留下了浩瀚的三藏真经，其中记载您生前说过的话、做过的事。它使我们能够按照经书上的内容，进行所有的宗教活动，如做各种法事、功德等。读了您的经书，我们知道了，您预见人类社会将有五千年的历史过程，现在已经过去了两千年。您以博大的智能和胸怀，为我们指引了四条江水之途（四种人生道路），我们已经知道应该走哪一条。我们每个人在一生中，要不断地远离鬼神，杜绝恶行，多做善事，尊敬老人，崇拜诸佛，永远跟着您的足迹向前走。只有这样，才能使我们在您成佛以后的五千年里，免却重转人世或下到地狱之苦厄，顺利地进入天堂，修成正果。还应该提到的是，您的经书是通过你的弟子和传人——佛爷、和尚传授给我们的。他们继承您的事业，完成您的遗愿，对我们也有着无上的恩德。（众人和念：洒诸！洒诸！[①]）

接着，人们开始了献供的仪程。贺露先带领大家念祝祷词，其中述及前来供饭的目的及所献供品的名称。从献祭的目的及所献供品来看，可具体分为两种情况：一种是由不同村寨所有老人共同准备的饭食和功德，这是敬献给佛祖，并且请求佛祖转供给阴世间所有人、畜的亡灵的；另一种是以个人或家户的名义送的，是献给他们死去的父母家人的。贺露先念各种供品的名称和献祭的目的。供品名称有毫闷、鲜花、香烛、衣物、开水、饭菜、大米、田地等。接着，他又手持一张长长的纸条继续念诵，纸条上书写着献祭者死去的父母家人亡灵的名单。最后，贺露口念巴利语祷词：衣麻腊奥达嘎灭……意为傣历新年到了，我们一齐来奘房为众亡灵供粑粑！反复念三遍。然后再念：衣麻！衣麻！

继而，贺露又带领大家向佛祖请求授“五戒”，傣语称之为“星哈”[②]。

诵毕，贺露再带领大家拜佛祖，念诵三遍“三皈依文”。

最后是滴水仪式，此仪式的内容和目的，是由刚才在佛祖面前受戒和获得善果的众信徒，通过滴水的方式，将所获的戒律和善果广布给一切阳世的生灵及阴间的

①傣族佛教仪式里常见的一种口语内容，表示感叹、谢恩之意。此段由银曼罕、方正午口述，杨民康记录整理。

②巴利语为 Panca sila，载德宏傣族巴利语经籍《巴利弄》，第1页。按一般宗教习惯，当信徒诵毕五戒，佛爷或和尚还要为众人念诵“芒格拉”（即《吉祥经》），为大家祈祷祝福。若没有佛爷或和尚参加仪式，此项仪程便可减免。



德宏傣族泼水节仪式

亡灵分享，同时还要遵循佛教的主旨，为维护世界和平及人类的吉祥如意而祈祷。

仪式开始，主持人先举行滴水礼，再念诵一段很长的祷文，所有的曲调都带有一定的旋律因素。音乐抑扬顿挫，语气充满了感情色彩，而且融入了某些傣戏唱腔的润腔特点。其唱词大意是：

> 今天我们大家来这里向菩萨献供，并获得了菩萨赐与的珍贵的善果。现在，我们要把这珍贵的善果转化为纯净、吉祥的圣水，就像那细密无垠的巨大水瀑，毫无遗漏地洒向阳世的每一个生灵和阴间的每一个亡灵。让每一个健在或故去的人们，都能同我们一起来分享佛祖所赐与的无上恩德。
>
> ……

在祷文里，主持人先后念到了居于东西南北中五方的各路鬼魂神灵，如各境的地方神、保护神等；还念到祖宗先辈、亲朋好友以及空中飞的、水里游的、山上跑的、陆地上走的各类生灵。引人注目的是，从北京的中央领导人，一直到省、州、地、县、乡、村各级领导也都被呼到，未曾遗漏半分。[①] 当然，在念诵这些人群或畜类时，都是很笼统的，而不会直呼具体人名。

①据说，若在古代，此类祷词里会依次念到皇帝、上臣和州、府、县各级官吏，以及傣族当地的土司头人。在民国时期也会像现在这样，念及当时由中央到地方的各级官员。也就是说，逢何朝代，诵何官名，在古代，它表现出的是一种当地傣族人民对中原朝廷的政治归属感及忠君爱国的伦理思想。

滴水仪式完毕，傣族老人们来到放满佛像的佛殿前方，精心选取五尊小型玉佛，送至浴佛花亭，将玉佛安放于拱爽的下方。玉佛在花亭四周被面对面地放置。放置佛像的同时，众老人还在花亭一侧焚香祝祷和向佛像拜叩。然后，有的老人便开始进行正式灌水浴佛前的一项重要的预备工作——浴佛的仿真仪式。几位老年妇女各取一桶净水，上台阶灌于龙槽内。在浴佛的整个试验过程中，水流由龙槽、龙颈而至拱爽，最后均匀地洒向五尊玉佛。这证明所有的器械装置都运转良好，于是众老人欢呼雀跃。有的老年妇女还要来到花亭的一侧，掬一把浴过玉佛的水，揩面拭目，求佛保佑安康。此后，大多数傣族老人便相继起身离开奘房，回到各自的家中。略事休息后，他们准备再去佛寺参加下午的村寨泼水仪式。

三、德昂族地区

德昂族的泼水节传说有数种，与傣族的传说内容有同有异。其中，德宏州德昂族的传说主要有两则：

其一，从前有个精明能干的天神，名叫阿郎，年轻时便病故，其尸发臭。于是，天降大雨，洗刷其尸，污水流进井和沟里。人不能饮污水，便从芒市河汲水将阿郎之尸洗净，使之不发臭。从此，德昂族人每年都要洗浴佛身，互相泼水，才不会生病。

其二，古时候，有两位天神昆桑和昆宋，他们各主持世界三年。昆宋在任时，误传天意，将雨季说成旱季，旱季说成雨季，误了生产节令，遭到人们反对。神仙于是不让他管天下，但派谁去也杀不了他，只好叫妇女用头发丝勒下他的头来。这时，污血流遍了大地，人们就泼清水冲洗污血，以保持清洁。延到后世，人们便每年泼水给天神昆宋洗尸体。而烧白柴则是指烧昆宋的骨头。从此，天下太平。

镇康德昂族的泼水节传说如下：

其一，古时候，天庭有七个仙女下凡，她们在湖水中沐浴，被德昂人发现而返回天际，临飞走时告诉德昂人，若想念她们，可为之塑像，每年为她们泼水沐浴。其二，说的是佛祖释迦牟尼非常关心人间疾苦，见老天久旱无雨，他便告诉德昂族人民，每年堆沙节期间，每位信徒提一桶水，泼于佛身，即可求得老天的甘露，使之降临人间。其三，释迦牟尼佛飞回天庭时，留下经书，要求德昂人每年举行堆沙

节，给佛浴身，佛便会保佑德昂人清吉平安，五谷丰登。[①]

（一）德宏州德昂族地区

德宏州德昂族的泼水节仪式内容大致同德宏傣族，但在音乐、舞蹈等活动方面，则具有某些本民族的特点。现以潞西县德昂族的一次泼水节活动为例简述如下：

4月17日（比实际的泼水节晚三天）一早，德昂族老人们便齐聚于本寨奘房。奘房坐落在本村的高地上，由两间长方形的佛殿构成，内置大小佛像及各种供品。奘房前面的空地上，竖立着悬挂经幡的高大旗杆；奘房左侧，是一个平时长年空置、泼水节期间才启用的浴佛花亭。由于本寨无固定的驻寺僧侣，佛教徒平时的佛事活动一般在家中举行，只有在重要的佛教节日期间，人们才进入到奘房活动。老人们来到奘房，一部分人做起了清扫、剪纸花、削竹笆等工作，另一部分人则搭制花亭里的竹制龙槽和旋转花筒。此龙槽除了粗大的竹筒之外，并无坚固的铁架及木雕、龙头等装饰，比起芒市镇各大佛寺里的浴佛花亭要简陋得多，但自有一种天然的朴素、端谐之美。至18:00左右，老人们才陆续上山采摘鲜花，并开始插花装饰浴佛花亭。这一天，老人们还要从寨子的头人家里请出象脚鼓，[②] 用饭团粘在鼓面上，再绷紧牛皮鼓绳，以增强共鸣。这一切都为其后的泼水节歌舞做好了物质上的准备工作。

4月18日中午12:00，由本村安章率领，约二十余位老人进入奘房，开始了一天的拜佛诵经活动。稍后，人们将镶有外框和底座的小佛像两尊、无框佛像四五尊及几个花瓶请出奘房，相向放置，供在浴佛花亭里。紧挨着花亭的是一个个竹制的小饭桌，上置大把的鲜花、纸花、糯米粑粑、盛水的小葫芦等供品。人们开始进行泼水节的供粑粑仪式。众人先蹲立四周。安章在前，男性老人及男青年在其后，妇女再后围成一圈，双手合十，高举过顶，由安章领诵祈祷。念诵内容包含《三皈依经》《五戒经》《浴佛经》等。此数段经文需连续唱诵，一气呵成，均由安章领诵，众老人应和，念毕再接以其他经文。诵毕，再接一段较长的祷文，由安章带领大家念诵。此段经文诵毕，大家起身。妇女们将竹筒、小塑料筒里的清水倒入龙槽，清水顺槽流入旋转花筒，再均匀地喷洒到四周的小佛像身上。浴佛毕，老人们又回到奘房，听安章继续念诵经文。

---

①杨毓骧：《德宏州德昂族小乘佛教调查》，载《德昂族社会历史调查》，第63页，云南民族出版社，1987年。

②多数情况下，此类打击乐器被收藏在村寨的奘房里，但由于本村奘房无驻寺僧侣，故其被收藏在头人家里。

约13:00，附近村寨的数十名男女老少敲锣打鼓地前来串寨。只见一人持钹引路，其后三人，一人身挎象脚鼓，两人持铓锣，均边击乐边舞蹈。一位戴着墨镜、头顶草帽、手舞足蹈的老者居中。老者后面，还有数名青年手执树枝和一红二白三杆寨旗，上面绘有各种佛经故事人物、动物和傣文。大队人马欢呼雀跃地上了山。本村由于甘蔗没有收完，只有二三十名老人在村里，而邻寨已经收完多日，来人就比较多。小小的山村，一下子有了近百人，顿时显得热闹起来。进入奘房前的空地以后，人们一边奏乐跳舞，一边绕奘房三周。然后，大家依照前述顺序举行仪式，一齐在浴佛花亭前坐下，拜佛诵经，将带来的赕品献给佛主，再浴佛、泼水，最后进入奘房拜佛诵经。此时的经文主要采用直诵方式，除了由作为主方的本寨安章主诵之外，来自客方村寨的信徒们也推举该村安章出面，念诵了一段以赞颂奘房为主要内容的“芒格拉”（祝福调）。同时，大家高声地呐喊助威。只见黄尘滚滚，只听鼓乐喧天。最后，大家尽兴而罢。

约15:00，有人到寨子里探亲访友，有人在奘房内休息或听诵经文。17:00左右，众人又到村外的小河里汲水，再次诵经、浴佛、跳舞，然后告别主人，列队而去。

19日早11:00，人们再次聚集在奘房门前，重新演练一遍昨天的拜佛、诵经、浴佛、泼水等仪式过程，又到村外小河旁汲水、歌舞。汲来清清的泉水后，人们又到花亭前虔诚地浴佛一次。老人和青年人之间，彼此用树叶掬水轻洒肩背，诚挚地相互泼水祝福。

泼水节结束了，紧接着还有祭谷魂仪式活动。



德宏州三台山德昂族泼水节仪式

（二）镇康县德昂族地区

镇康县德昂族泼水节的情况，据调查[1]，一般分为五天。

第一天，全村成年信徒在寺院前的广场上搭盖一座两层木竹结构的小佛房，房高3米左右，佛房内架着一条水龙槽，直伸房外。槽长4米至5米，龙头下凿一孔，以插转水花筒。转水花筒四周的竹桌上，摆着十余个小佛像。人们做好了泼水节的各项工作。

第二天，采花。全村男女信徒，前往山中采摘鲜花，青年要敲象脚鼓、锣锣在前引路，将鲜花采回，插满小佛房，表示献给神。然后男女集体舞蹈。

第三天，泼水。全村信徒准备竹筒、水桶等泼水工具，齐集小佛房前，举行泼水节供粑粑仪式，听佛爷或安章诵经，向去世的父母及列祖列宗供献食物礼品。诵经完毕，大家用清水洗涤佛寺内的释迦牟尼佛像和神坛，然后将清水倒入水龙槽内，转动转水花筒，将水喷洒于四周小佛像。每个信徒均要喝口洗佛的清水，此水曰“吉祥水”。泼水仪式过后，男女间即可互相泼水祝福，广场中锣鼓之声不绝。

第四天，堆沙。堆沙是在寺院前广场边上建一座7级木塔（功母），塔高2米至3米不等，四周以竹笆围成圆形。每座木塔内都凿有孔穴，穴内藏有经典和各家名单，祈求佛赐给人们平安，让人们长命百岁。人们还赕给佛寺几块钱，作为功德。最后每户提一桶细沙，倒于木塔竹笆棚内，再供以各色幡旗、香柱、蜡条、米花、芭蕉之类。

第五天，祭寨门。祭寨门亦称“扫寨子”。当日中午时分，每个信徒各备一个木槽，上盛清水，以布蘸水擦身。洗毕，人们于槽内放少许白米，请僧侣诵经。诵经完毕，两个人抬一个木槽送往东方，两个人抬一个木槽送往西方，祈求佛爷赐予全寨清吉平安，让人们脱离苦海。

下午，人们要在寨外的大青树下竖两根长竹竿，竿下堆细沙，请大佛爷前往诵经，祈求寨内清吉，不让恶魔闯入村寨伤害人畜。

大佛爷诵经后，由寨中青年表演爬竿竞赛。人们事先在竿端挂一个花篮，篮内放芭蕉等食物。当小伙子爬竿时，姑娘就用木棍击之。若小伙子能爬到竿顶，取下

①杨毓骧：《镇康德昂族与傣族的宗教关系》，载《德昂族社会历史调查》，第115—122页，云南民族出版社，1987年。

花篮，就会被称为“英雄”。他不仅会成为姑娘们求爱的竞争对象，还可当选为青年头目。

四、布朗族地区

布朗族泼水节一般为三天，在日程安排上，西双版纳的布朗族与当地傣族相同。三天的节期，头天叫“宛麦”，是除夕，主要做扫地洗尘、舂糯米粉做粑粑等工作。第二天叫“宛瑙”，为新年和老年之间的空日，人们可在家请客吃年饭，或在家渔猎休闲。第三天叫“墨帕雅宛玛”，可译为“日子之王降临人间”，是元旦。这一天有采花、拜年、游行、祀神、浴佛、赕佛、赶摆、泼水等一系列活动，是最热闹的一天。

元旦的早晨，人们穿上新衣，扶老携幼地走向村寨的后山，采撷各式各样的鲜花，用来装点村寨的各个角落。有一首名叫“拽”的曼井寨布朗族民歌，便是唱叙此时人们的欢乐心情，歌词大意是：

> 哎勒农哎！人家都说，水边的花是赞巴花，田边的花是田荷花，供在佛面前的花是莲花。荷花开在寨子边，板赞光花开在水塘中，沙落花开在花园里。啊！佛像前的花是那金莲花！

另外一首流行在勐海县布朗族中的《赶街歌》，描述一位布朗族小姑娘采来鲜花准备送给当小和尚的儿时伙伴。从歌中可以看出，在她们心目中，僧侣是有知识、有文化的人，歌声里充满了崇敬的心情。

红日当空时，人们陆陆续续回到村里，用采来的鲜花把村落和门楣装点一新。各户的家主率领子女，手捧糯米粑粑、鲜花和蜡条，来到高嘎滚（族长）家拜年祈福。族长家的竹楼上，有一棵中柱叫“梢艾”（王子柱）。柱子上置一篾筐，是家庭神丢瓦达很的灵位，叫“台嘎滚”。来拜年的各家女主人，把蜡条一对、手巾一方、鲜花两朵，奉献给台嘎滚。各户的男人手捧硕大的糯米粑粑，糯米粑粑上插着一朵红花、两根蜡条。他们走近端坐在梢艾一侧的嘎高滚，把粑粑献上后，摘下头上的包头巾，拿起身旁的竹筒，将水倒在头巾上，由头到脚地对高嘎滚象征性地行擦洗礼。继而，他们向高嘎滚跪拜于地，请求祈福，布朗语称之为“署玛”。他们说道：“恭祝您老人家好吃好在（意即过得舒心），平安吉祥。请赐福给我们。”高嘎滚则慈祥地回诵：“老年过去了，新年来到啦。家族里的儿孙们来向我署玛，这

是你们不遗弃祖宗传下来的古礼的表现。我祝愿你们庄稼旺盛，人畜兴旺！”

勐海县的章朗村佛寺是布朗族地区保存最完好的佛寺。在村寨前半公里的大道高处，人们用带叶的鲜枝搭了一座凉棚，里面放置有缀着成串细黄花的树枝，布朗语叫“格代代巴”。这里是迎接太阳的处所。凉棚附近有一株大榕树，这是每年必须祭的龙神树。此时，响起了“嘭——嘭——”的锣声，村民们齐聚于树下。主持宗教仪式的安章双手端“康”（用黑漆或红漆漆过的小篾桌），上置米、盐、肉、芭蕉等祭品，虔诚地向龙神祭献。只见他将“康”举过头顶感谢神去年赐给丰收，祝祷今年再遇丰年，人畜平安！

祭毕，妇女们纷纷从凉棚上取下格代代巴，扛在肩上，举起采撷来的五色鲜花，由安章为前导，一位壮汉高擎佛幡在后，排列成迎接丰年的游行队伍。队伍启动后，佛幡后是两排老妪。她们穿着传统服装，一色的青布短衫、黑布筒裙，银髻闪光。她们从胸前挂着的红漆油篾箩里抓出米花来，撒向四周。打击乐队跟于其后，敲象脚鼓、击铓、打镲。舞队戴着彩绘的面具，男人上体纹身赤裸，下身挽起肥大的裤腿。女子一路跳起传统的民间舞蹈，男子则打着布朗族的传统拳术套路。队伍两侧不断有人递上酒葫芦，为他们拍掌和鼓舞助兴。

队伍进入村寨，安章开始祝祷，迎接丰年进村。接着，队伍穿过村寨，向村寨另一头的佛寺进发。

人们鱼贯进入佛寺后，主持人把佛幡插在殿前的沙塔上，这是村民从远处的大河里淘来细白沙在菩提树下堆成的金字塔。成群的人把鲜花插在沙塔上，你一束，我一束，不多时，沙塔就成了花塔、彩塔、同有生命的花卉拥抱的塔。

老年信士赤足步入佛殿，用精致的铜壶在佛像面前滴水祈福。佛像已经浴过，人们用树枝为之蘸浇了香水。浴佛是取九龙向释迦太子喷香水的故事。信士礼佛之后，把糯米团、毫洛索[①]、毫兵[②]、芭蕉、花手巾、花枕、玻璃镜等献给佛寺，即赕佛。佛寺的长老用精致的葵扇遮脸，祝福信士。信士席地跪坐在长老下方，听长老念诵傣文佛经《西提尚刊》（讲述帕雅宛的故事）、《尚刊贺比迈》（讲述七女除魔、泼水去秽的故事），这都是与新年有关的典故。

少女少男们献花后，便离寺而去，各寻找一块空地做丢包、踢布朗球等游戏。

①用有清香味的洛索花做成的年糕。洛索即云南石梓，马鞭草科植物。

②用米浆摊成的甜薄饼，在火上烤或油炸，味道香脆。

红日西沉，村民们到日落方向接太阳，举行滴水仪式。泼水节的基本过程就此结束。[①]

在澜沧县曼景寨泼水节期间，僧侣们需念三套经书，第一套是《叭桑看》，有关于新年的扫除、沐浴和为老人赕献纳福等去旧迎新的年俗内容；第二套是《叭坦》，主要讲述有关劝诫偷盗行为的内容；第三套是《约坦塔傣》，唱述佛主死后，众信徒前来分遗物，如佛牙、头发等的故事。

五、佤族地区

云南沧源县的班老、班洪等地，佤语称泼水节为“宋刊”，又称“堆沙节”。一般为期三天，根据当年的收成和富裕的程度，可延长至五天至八天。若按三天的日期算，其大致仪式程序如下：

第一天，佤语称之为“塔木隆门”，意为“佛祖从天上降临人间”。人们在头一天已经准备好猪、鸡及各种赕品，该日要齐聚奘房赕父母。这个过程是先由比丘带领众僧及信徒举行日常的拜佛仪式，然后为大家念诵经文。经文大意是：

> 泼水节到了，这是一年一度弃旧迎新的时刻，每家每户的老人，都已经准备好供给父母的饭菜，如饭、肉、甘蔗、蔬菜、芭蕉等等。你们都准备好了！清水你们也取来了！你们的祖先和父母一定非常高兴，这些东西也一定会到达他们手中。无论他们远在何方，都要叫他们来享受我们的祭献，无论是活着的和死去的老人，都能得到自己的一份。这是我们子女对爷爷奶奶的一片心意。在泼水节的时候，请你们来接受我们的祭拜！今天是旧年的最后一天，明天是新年，你们都要穿新衣，敲铓锣、象脚鼓，演武术，去迎接从山上采来的鲜花，用来装饰花房。第二天跳摆。第三天最后一次洗佛，也是过年的最后一天，要把佛像引进佛寺安放。无论阿公阿祖远在何方，都会保佑我们无灾无难，保佑我们的金库银库像大河里的水一样川流不息，吃穿不尽。
>
> 我们送来的这些供品，给天神、地神、寨神、瘟神、吉祥神，乃至掌管世上万物之神祇。希望你们都能得到我们的祭献，永远地保佑我们。

然后，众人在佛寺周围跳摆（佤语称为“克惹”）。其内容及形式同前述佤族

①东方既晓：《布朗山花节》，载《山茶》，1996 年第 1 期。

安居节的跳摆活动一样。

晚上，老人齐聚在佛寺，供蜡烛（以蜂蜡为好）一对，鲜花一束，请佛爷有选择地念诵经文。常念的傣文经书有《布坦安努亚》，佤语为“罗得披亚”，汉译为“菩萨留下的经书”。

第二天，人们到浴佛花亭聚集，上山采一种被称为“带西帕”的野花，用来装饰花亭，并将佛像搬至花亭内。安章念《做坦》经书，念此经文一般采用直诵方式。现将内容大意简述于下：

> 一年时间过去了，我们迎来了又一个新年。我们来这里念这本经书，是为了得到菩萨的保佑。泼水节到了，山上的鲜花开了。我们不分老幼，都去山上采摘鲜花，献给菩萨，让菩萨保佑我们大家平安！
>
> 我们无论居住在多远的地方，都要把清水接来浴佛，盼望佛主能赐给我们吉祥的日子，让世间人类永保平安。

然后，人们进行汲水、灌龙槽、旋花筒、喷水浴佛等基本的仪式过程。晚上，大家再齐聚佛寺听经。这个过程及内容同前一天晚上。

第三天，人们将佛像搬回佛殿，供奉佛主，至晚间一直在寺内听经。由安章领头念诵《莱坦松经》（《滴水经》）。唱词内容如下：

> 泼水节结束了，我们已经进入了新的一年。我们全寨各户已经把蜂蜡贡献给佛，希望佛保佑我们的村村寨寨在新的一年里清吉平安，远离灾难！让我们在新的一年里粮食满仓，不近病鬼！让我们寨子里的老少乡亲都事事如愿，无论种花、种谷都能结下丰硕的果实。
>
> 让我们一辈子吃穿不愁，永享幸福，死后还能顺利升入天界。

老人们常将洗过佛的清水带回家中，让小孩们来饮用，以求消灾免难，永保平安。

六、阿昌族地区

阿昌族地区存在着多种宗教信仰，南传佛教是其中最主要的一种。因此，阿昌族的主要节日也多与南传佛教有关。阿昌族称泼水节为“浇花水”，这与一则阿昌族的民间传说有关。据传，阿昌族的创世神为遮帕麻和遮米麻，当他们造出天地、

日月星辰和世间万物后，阿昌族居住的坝子一直风调雨顺，平安昌吉。可是传到第990代时，寨子里出现了一个三嘴怪，他扬言道："我生来三张嘴，一张吃天，一张吃地，一张吃人。"果然，当粮食被他吃完后，他便开始吃人，接连有十余户人家的小孩都被他吃了。人们忍无可忍，齐聚在一起，与他拼命。一个名叫腊亮的小伙子爬到树上，两箭射中了三嘴怪的双眼，但三嘴怪还是把一个美丽的姑娘腊乖抢走了。腊亮背上箭囊，辞别母亲，去寻找腊乖。他在三天三夜里跑了十几座山，才遇上一位白胡须老人。在老人的帮助下，腊亮得遇先祖遮帕麻和遮米麻显圣，获赠一个装满圣水的葫芦和一枚开满花的锥栗花枝（阿昌语称为"桑建"）。回到家里，恰遇瘟疫流行，腊亮用锥栗花枝蘸圣水治好了患病的母亲。他又用花枝蘸圣水一路洒过去，洒到哪里，哪里患病的人、畜便立即痊愈。腊亮于是带领大家上山采锥栗花，在寨中央扎起了花塔，用来感谢先祖遮帕麻和遮米麻的恩赐，并庆贺自己的新生。正在此时，一阵恶风刮来，三嘴怪又吼叫着来吃人了。大家在腊亮的率领下，依靠锥栗花枝蘸圣水的帮助，战胜了恶魔。然后，腊亮又带领全寨人花了三天三夜，爬了九十九座山，涉过九十九条河，终于找到了被恶魔抢走的腊乖。腊乖与腊亮结成了夫妻，阿昌人又开始了新生活。从此，阿昌人每到泼水节这几天，便要上山采集锥栗花，插在花塔上，并且用花枝蘸清水相互洒泼，还要跳起欢快的蹬窝罗舞。这样做，一为纪念圣明的先祖，二为驱除瘟疫和自然灾害，三为祈求幸福、吉祥的生活。

阿昌族浇花水节的节庆和歌舞习俗与德宏傣族基本相同，但又含有某些本民族的自身特点。其一般过程是：第一天上山采花，而且主要是采锥栗花。第二天要将锥栗花及其他鲜花插在寨内佛寺旁的花塔上，然后人们以鲜花蘸水互相浇泼，这被称为"浇花水"；同时，人们还要跳民间舞蹈"蹬窝罗"。第三天人们互相泼水和跳象脚鼓舞。

由于地理环境较为偏僻，在阿昌族的浇花水节里，至今仍然保持着较为古老的泼水民俗特点。他们泼水的时候，要在奘房前的空地上，请50岁以上的老年妇女，按照年纪排成一列。男女青年端着清水，一路走进去，面对老人，挨个以鲜花蘸水，微微洒在老人的衣袖上；或者在老人手中捏着的汗巾上泼水少许，以示祝福，以求消灾免难。然后，青年男女才相约到井边互相泼水，此时，他们也没有任何粗犷不羁的举动，只是将水泼在对方的肩膀上，并且说一声佛家偈语，互致祝福。泼

水完毕，大家便来到空地和山坡上进行跳舞、对歌等文娱活动。太阳偏西，大家便立刻返回家中。



德宏州陇川县户撒乡阿昌族佛寺

第七章

傣文的南传佛教经典

第一节　傣族的文字及其源流

一、傣族使用的四种文字

我国的傣族使用着四种不同形式的文字，都是通过南传佛教的传播从印度经过多次变异辗转传进来的。其中流传于西双版纳傣族自治州和孟连等县的傣文，被称为“傣仂文”，亦即西双版纳傣文。这种文字也通行于布朗族地区，与缅甸景栋的傣痕和泰国北部的傣允所用的文字相近，约创制于公元6世纪至8世纪之间。其最初只有41个字母，与印度巴利文字母的读音和顺序完全一致。大约在公元13世纪，又根据傣语特点增添到56个字母。其中辅音字母48个，元音字母7个，带辅音韵尾的韵母符号1个。辅音字母根据所拼声调高低分为两组，每组各拼3个声调，使用两个声调符号。字母表外还有若干代表复合元音和带辅音韵尾的韵母符号。结构比较复杂，一般是辅音字母居中，顶格书写，元音字母和韵母符号分布于辅音字母的上下左右，声调符号位于字的上方。有的字以辅音字母为中心向四周扩散，多数字以辅音字母为中心单向或双向向外散射，前一字和后一字又常交叉组合，连环相扣，形成许多合体字和形体固定的字。字母形体多为圆形，从左向右横书。使用范围较广，文献丰富。用这种文字刻写的贝叶经号称有84 000卷。上世纪

50 年代对原有文字进行改进，保留了 42 个辅音字母，分高低两组表示 21 个辅音音位，还有 17 个元音字母，13 个复合元音字母，60 个带辅音韵尾的韵母符号，并另外设计了 2 个声调符号。声韵调成线性组合，取消了全部上下符号。在书写和印刷上取消了原来的合体字，仅保留一些省略形式。改进后的新傣文声韵调系统清楚，文字结构严密，便于学习和印刷，已出版报纸、杂志、教材、科技资料、长篇唱词、古籍文献及其他各种著作多种。1986 年 5 月西双版纳傣族自治州人民代表大会决定在本州恢复使用老傣文，现在当地新老两种傣文同时并用，但在宗教领域仍旧全部使用老傣文。

流传于德宏傣族景颇族自治州及景谷、沧源、双江、耿马、镇康等县的傣文，被称为“傣那文”，亦即德宏傣文，创制于 14 世纪前后。开始时各地形体多有差异，甚不一致，自清康熙年间后逐渐统一。德宏傣文有 19 个辅音字母和 45 个代表元音和带辅音韵尾的韵母符号，常用同一个字母表示不同音位，也用几个字母表示同一音位，没有声调符号。拼写时多为连写形式，字母形体以方形为主，又方中带圆，从左向右横书。代表复辅音的圆形大环勾使行文形成若干高潮，声韵母组合常常大起大落，以横道为主线上下跨度较大，在形体上独具一格。其一般用毛笔书写，笔画粗细相间，错落有致，点撇勾捺使主体结构呈放射性扩散，散乱中显出秩序，书法严整而又豪放。使用范围较广，文献较多，其中还有不少译自汉文的历史小说和京剧、滇剧曲本。上世纪 50 年代经过改进，德宏傣文现有 19 个辅音字母，84 个表示元音和带辅音韵尾的韵母符号，其中单元音 9 个，复元音 2 个，并另设 5 个声调符号。拼写时按辅音、元音、韵尾的次序排列，声调符号标于元音字母或尾音符号之上。这种文字改进后声韵调系统清楚，文字结构严密，便于学习和印刷，50 多年来出版了报纸、杂志、教材、科技资料、古籍文献和各种读物。但宗教经典仍都用老傣文书写，没有新傣文的佛教经典。

流传于德宏傣族景颇族自治州瑞丽县及潞西县遮放以南地区和澜沧、耿马县部分地区的傣文，被称为“傣绷文”，当地俗称缅傣文。这种文字与缅甸掸邦的掸文接近，字母形体为圆形，字母形式一部分与傣仂文相同，一部分与缅文相同，辅音字母不分组，在结构原理上更接近傣那文。其共有 18 个辅音字母，8 个元音字母和 2 个复合元音字母，还有数十个由基本符号组成的带辅音韵尾的韵母符号。元音字母和韵母符号拼写时位于辅音字母的上下左右，不用声调符号。傣绷文自左向右横书，书法风格含蓄收敛温雅圆润。在国内使用范围较窄，文献不多，有少量刻写的

贝叶经。

云南省红河哈尼族彝族自治州金平县傣族所使用的傣文，被称为“傣端文”，又称金平傣文。傣端文也是一种拼音文字，相传已有700多年历史。它有44个辅音字母，根据所拼声调的高低分为两组，共代表22个辅音音位；有19个基本的元音字母和带辅音韵尾的韵母符号，其中单元音11个，复元音3个，带辅音韵尾的韵母符号5个，另有声调符号2个。还有67个由基本符号组成的韵母符号。元音字母和韵母符号拼写时按一定规则位于辅音字母的上下左右，声调符号标在字的上方，可省略不用。字体方圆兼备，少许呈尖角形，行文时有一种向右上角倾斜的风格特点。傣端文曾用以记录民族历史和民间文学作品，并在日常生活中使用。但当地傣族人不信奉佛教，所以没有这种文字的佛教典籍。这部分傣族人使用印度系统的婆罗米字母而并不信奉佛教，这是文字传播史上一个极为罕见的现象，这一点在后面还要讨论。

二、傣文起源的传说与傣文来源

西双版纳的傣族关于傣文的起源有种种传说，有说是一位猎人根据虫子在芋叶或荷叶上吃食留下的痕迹创造的，有说是一位做饭老人用吹火筒在炉灰上印出来的，有说是向佛祖讨来的，等等。前两种说法生动形象，特别是第二种说法更形象。吹火筒本来是圆形，破损之后是半圆形，这两个符号印在炉灰上组合起来，成为傣文辅音字母的基础。傣文有几种不同的形体，西双版纳傣文最终采用这种独特的形式。应该说吹火筒在炉灰上印字的说法较合情理，而且与最后一种说法也可以统一起来。这最后一种传说讲到傣族、汉族、哈尼族都去佛祖居住的山洞向佛祖讨文字，汉族带的是纸，傣族带的是贝叶，哈尼族带的是牛皮。在他们向佛祖说明来意后，佛祖就分别在纸上、贝叶上和牛皮上写下同一种文字。他们在回来的路上，遇上大雨，又泅水过河，汉人带的纸被水浸湿，字迹模糊，过河后就在河滩上打开纸晒太阳，这时河滩上来了几只鸡，它们在纸上踩来踩去，纸晾干后就留下一些鸡爪印，汉族就拿这些鸡爪印当文字。所以，后来汉字就像鸡爪印。哈尼族带的是牛皮，到岸后大家饿了，就把牛皮烧着吃了，所以哈尼族就没有文字。只有傣族带的贝叶不怕水湿，把佛祖写的文字照原样带回来了，所以傣族的文字才是佛祖原来给的文字。这个传说流传很广，虽然其中说到汉族文字和鸡爪印有关、哈尼族烧牛皮的故事纯粹是编出来的，但说傣文是向佛祖讨来的，却不是无稽之谈。因为傣文的

确是通过佛教的传播从印度传来的。西双版纳傣文字母表的前41个字母与巴利文的字母次序完全一致。再从字母形式来看，傣文与泰文、老挝文、缅甸掸文、印度阿霍姆文和坎底文以及缅文、柬埔寨文都有共同的书写规律，它们都来自印度字母是不成问题的。西双版纳傣文字母在形体上又不同于泰文、老挝文、柬埔寨文以及国内的德宏傣文、金平傣文等，而是自成一体，这种用吹火筒在炉灰上印出来的说法，也不失为一种风趣生动的解释。因为后来的傣文字母，诸如ᦀ、ᦁ、ᦂ、ᦃ以及ᦄ、ᦅ、ᦆ、ᦇ、ᦈ、ᦉ、ᦊ、ᦋ、ᦌ等，都是单用ᦀ和ᦁ或这两种形体的结合而组成的。西双版纳傣文字母既然自成一体，当然是这个地区的傣族人民独立创造的成果。这个地区的傣族人为什么会创造这种字母形式而不照搬其他地区的文字形式？煮饭老人用吹火筒在炉灰上印出来自然是一种很有独创性的解释。当然，从科学的意义上来说，西双版纳傣文字母的来源可以追溯到印度的巴利文字母和更早的婆罗米字母。属于婆罗米字母系统的文字总数不少于200种，而直属于巴利文系统的字母也覆盖了所有小乘佛教流传的地区，其数量也至少在30种以上。

人们往往不太了解巴利文字母是怎么回事，因为这是文字史上一种极为特异的现象，即巴利文字母是有音无字的字母，它系统严密，元音加辅音共41个字母，可以a、aa、i、ii、u、uu、e、o……连续念下来，而且有严格的拼写规则，但它只活在人们的口头上，没有文字形体。打个比喻，它是有影无形的，所有信奉小乘佛教的民族，都要创造一种包括41个字母的文字来记录它。所以，佛教传入斯里兰卡之初，三藏佛典就是用僧伽罗文来记录的。僧伽罗文也是属于巴利文系统的一种文字。由于有这种用自创文字记录佛典的传统，因此，我国的傣族在不同的地区就创造出四种文字。这些文字都属于巴利文系统，但文字形体各不相同。西双版纳傣文是傣族自己创造的，创造这种形式的文字总得有一个根据。那么，煮饭老人发明这种文字形式，吹火筒的印子与傣文字母形体又那么一致，这个说法也就很容易传播开来了。

总之，西双版纳傣文是为记录小乘佛典而创制的一种属于巴利文系统的文字，其文字形体又带有明显的民族和地方特点，因此，西双版纳傣文既是印度文化传播的产物，又是本民族劳动人民创造的成果，它成了傣族文化在飞跃时代的一个文明标志。

三、傣文创制的多样性

国内傣文有西双版纳傣文、德宏傣文、金平傣文和傣绷文四种文字。这四种傣文虽都来源于印度婆罗米字母，但已经进行了重大的改造，变得各有特色，互不相认了。首先，字母形式不同，每种傣文都有自己的特殊字体。其中西双版纳傣文与傣绷文为圆形字母，两者有几个字母完全相同，如ᨠ、ᨡ、ᨢ、ᨣ、ᨤ；有几个字母十分近似，如（前西双版纳傣文、后傣绷文）ᨥ、ᨦ；ᨧ、ᨨ；ᨩ、ᨪ。但多数字母仍形体不同。德宏傣文为方形字母，如傣绷文的ᨠ、ᨡ、ᨢ、ᨣ，德宏傣文与之相应的是ᨠ、ᨡ、ᨢ、ᨣ，但多数字母形体不同。金平傣文有方有圆，还有一些尖角形，个别字母像汉字的注音字母，有好几个字母右边又向右上角倾斜延伸，形体不同于上述几种字母，风格较为特殊。其次，字母数量不等，如西双版纳傣文在巴利文字母基础上又增加了 15 个字母，共有 56 个字母；金平傣文增减了几个字母，最后有 44 个字母；德宏傣文和傣绷文减少了一半以上字母，德宏傣文只有 19 个字母，傣绷文仅有 18 个字母。第三，字母表音的原则不同，西双版纳傣文和金平傣文的辅音字母都分高低音两组，即同一个音位按声调分别用 2 个或 3 个字母来表示，但德宏傣文和傣绷文的字母均已简化为 1 音 1 字母，偶有 1 个音 2 个字母的，也不是因为声调的原因，所以这两种文字字母的数量减少了一半或一半以上。这种大幅度削减字母数量，将高低两组字母合并为一组的做法，是很富创造性的。宗教文字本来是神圣的，是极为保守的，是不容许在造字特征上进行任意改动的，如属于同一系统的缅文、泰文、老挝文、柬埔寨文，都分高低音两组，只有德宏傣文和傣绷文的创造者竟不顾宗教传统的束缚，大刀阔斧地进行改革，实在是婆罗米字母传播史上的创举。但虽然如此，这几种文字互相间还是有共同的规律可循的，第一是有些字母变了形状，互相间仍可以识读；第二是拼写原理相同，书写时一律自左而右；第三是辅音字母、元音字母和声调符号组成音节时，组合方式相同：元音字母都分布于辅音字母的上下左右，声调符号都标写在辅音字母的上方或右上方；第四是文字的整体风格接近，任何人一看便很容易把这几种文字与汉字型文字或拉丁字母以及阿拉伯字母区别开来。所以，四种文字虽互有差异，但仍属于同一种文字体系。与汉字型各种民族文字如西夏文、契丹文比较起来，可以说，汉字型文字都貌似汉文，但不是汉文。我们拿起西夏文文书来，会感觉每一个字都像汉字，但没有一个字与汉字相同。而巴利文系统的文字都互不相同，但稍加学习，即互可识读。婆罗米字母

系统的各种文字在造字原理上是那么一致，但形体和字母数目又大为悬殊，各个民族都创造出特殊的形式，这是各民族人民独特的智慧和别具一格的创造力之体现，由此则显示出了婆罗米字母变化的多样性。看来，每一个民族甚至一个地区都应该有一个独立创造文字的动人故事。

四、傣文是跨境文字

傣族是跨境民族，傣文也是跨境文字。

傣族是傣泰系统诸民族中的一员。傣泰系统诸民族在西方学者中被称为“Tai”族群，过去译作“台语族”，但此译名容易引起人们误解，我们就称它为傣泰系统诸民族。此族群包括泰国的泰族，缅甸的掸族，老挝的老族，越南的白泰人、黑泰人，以及印度阿萨姆邦的坎底人等，也包括我国境内的壮族和布依族。这个族群的各民族都是独立的民族，但他们有共同的族源、相似的文化特征和具有明显对应规律的语言，因此有人称他们为“同根生的民族”（范宏贵所著书名，光明日报出版社，2000 年版），他们互相也自认为是“比农”，即兄弟亲戚之意。傣族作为跨境民族，一方面指分布在国境外诸国的自称为“傣”的同族人，如缅甸的傣痕，泰国北部的傣允，泰国和老挝的傣仂，越南的白泰人和黑泰人等；另一方面也指上文所指“同根生的民族”，如泰族、老族、坎底人等。我们讲傣文是跨境文字，主要指自称“傣”（部分因音变成“泰”）的那些民族的文字，有时也包括“同根生的民族”的文字。作为跨境文字，是因为西双版纳傣文与泰国的兰纳文、缅甸的傣痕文相同，傣绷文与缅甸掸文相同，金平傣文与越南的白泰文相同，这几种文字都是跨境使用的，这体现了境内外傣族支系分化的复杂性和文化上的地区认同性。德宏傣文稍为特殊，只在国内流传，这是因为国境线上的傣绷文、掸文势力较大，阻挡了它的向外传播。印度的阿霍姆文、坎底文与德宏傣文关系较深，但相距较远，字体已变得不能认识了，这又是由于这个民族的创造能力较强所致。傣族有很多支系，西双版纳傣族自称傣仂，德宏傣族自称傣那，金平一部分傣族自称傣端（白傣），瑞丽一带的傣族自称傣绷，此外还有傣雅、傣拉、傣仲、傣卡等支系。西双版纳与泰国清迈、缅甸景栋为一个共同文字区，瑞丽一带傣族与缅甸掸邦是一个共同文字区，金平傣族与越南的莱州、老街、山罗一带为一个共同文字区。但这几个文字区的傣族人又互认为同一个民族。一个民族有几种文字，而这几种文字又都跨境分布，形成了小块分布的共同文字区，这在世界文字史上也是十分罕见的现象。这说

明傣泰系统诸民族都是很富于创造性的。这种同根异形的文字分布与傣民族同源分支的民族情况是大体一致的。说到底，文字仍是社会文化的产物，文字也有一个环境基础，这就是它的民族性和文化传统。文字不同于语言，语言是各民族自己传承下来的，语言的交配和语言的替换，终究是少数情况，但文字多半是传播的。从傣泰系统诸民族文字的情况来看，在文字传播过程中，也带有本民族的独创性，正是这种民族独创性，使世界文字显得琳琅满目，处处散发出各民族创造能力的奇光异彩。

一种文字的跨境分布，对这种文字的保存和发展是有好处的。因为它能起到扩大交流、互相促进的作用。我国傣族在国内总共才 100 多万人，原来使用四种文字，一部分地区还没有自己的文字，因此，每种文字的使用范围都是很有限的。但由于西双版纳傣族使用的傣文与泰国清迈的傣允文、缅甸景栋的傣痕文基本相同，我国傣文的出版物也就很容易流传到泰国和缅甸。还在 20 世纪 60 年代中期，当时云南民族出版社用西双版纳新傣文出版了两部傣族歌手创作的长诗《彩虹》和《流沙河之歌》，两书皆套封精装，有许多精美插图，境外傣族虽然不懂新傣文，但他们也愿意学，愿意读。当时中国正处于经济困难之后的恢复时期，边疆日用品还比较紧缺。当时缅甸傣族（掸族）同胞愿意用一双胶鞋或一只脸盆来换取价值 1 元 2 角一册的诗集，可见我国傣文的出版物不仅有国内的读者，还有境外的读者。由于“文化大革命”的破坏，西双版纳一带的傣文经书被大量烧毁，20 世纪 80 年代初期，国家开始落实党的宗教自由政策，恢复佛寺活动，可是小和尚却无经可念，于是便从缅甸景栋输入大量的贝叶经典，解决了寺里和尚念经而无经书的燃眉之急。再从德宏方面来看，德宏傣文与缅甸掸文组字规律基本相同，两种文字都存在一字多音、一词多义、不辨声调等缺陷。20 世纪 50 年代，我国对德宏傣文进行了改革，新文字已克服了上述存在的问题，这一改革使德宏傣文大大科学化了，同时，这一改革也对缅甸掸文产生了很大的影响。缅甸接着也进行了相应的改革，使掸文的科学化程度前进了一大步。再从金平傣文和傣绷文的情况来看，我国使用的人口本来不多，金平傣文所覆盖的方言人口仅 12 000 多，真正使用这种文字的人数极少，这种文字之所以还能保存下来，主要是由于越南人还在一定范围内使用。傣绷文主要使用于德宏州的瑞丽县和耿马县的勐定区，这种傣文在国内没有出版物，只有一定数量的佛教经典，但在瑞丽县还有相当大的使用范围，如商店招牌、商品标志或产品说明等均在使用，佛教经典及一些新的印刷出版物，则皆从缅甸输入。

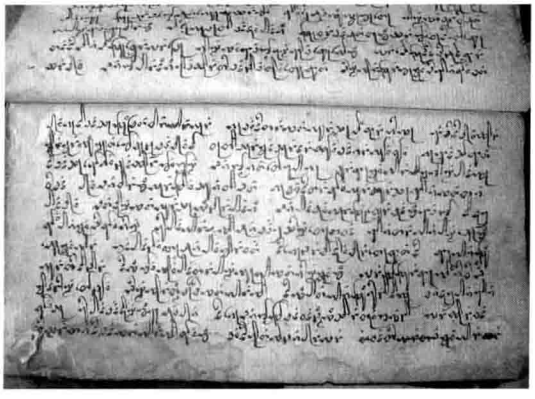
如果没有国境外较大的使用市场，这两种文字是很难延续下来的。可见一种跨境文字，它在境内外的境遇不同，可以起到内外交流、取长补短、优势互补、互相促进的作用。在当前全世界母语危机日显危急的情况下，跨境语言与跨境文字往往能在境内外的交流中，增强活力，显示出较强的生命力。



泰国清迈地区傣仂村保存的傣仂文贝叶经



景谷官佛寺经书，文字为西双版纳老傣文



景谷官佛寺经书，文字为德宏老傣文

五、傣文传播中的一个特殊现象

“文字跟着宗教走”是具有世界性的相当普遍的现象，天主教传播的地方，带去了拉丁字母；东正教传播的地方，带去了基利尔字母；伊斯兰教传播的地方，带

去了阿拉伯字母；佛教传播的地方，同样带去了印度字母。但这种情况也不是毫无例外的，首先是汉族，佛教从东汉传入中国内地，到南北朝形成第一个鼎盛时期，隋唐形成第二个鼎盛时期。此后虽时有起落，但总体而言是长盛不衰，然而印度字母随佛教传到西域时就停步不前了，没有能跟随佛教传到中国内地来。这是由于我国有深厚的文化根基，汉字有极为牢固的社会基础，更由于汉字是表意文字，不容易接受另一种外来的表音文字。于是，中原地区在吸收佛教文化的时候，深奥的佛教教义就用汉字把它消化了。我国也吸收了印度文字的某些分析原理，从而产生反切、36 个字母和音韵学，但印度文字的形式却被挡住了。这是文字不跟宗教走的第一个例子。现在，我们又看到了另一个相反的例子。这就是文字形式传进来了，但宗教却没有传进来，这就是金平傣文和越南白泰文的情况。我国云南的金平县有傣族约 15 000 多人，分属于傣罗迷（黑傣）、傣端（白傣）、傣仂和曼仗傣四个支系。不同支系的语言文字情况皆有差别：黑傣和曼仗傣有语言而无文字；傣仂的语言文字与西双版纳相同，他们同样信奉南传上座部佛教，有西双版纳老傣文的经书；白傣人约一万多人，则使用另一种傣文，这就是金平傣文。这部分傣族与越南的白泰人一样，使用相同的一种文字。这种文字也属于印度婆罗米字母体系，其中经过重大的改造，应属于印度字母的中南半岛变体。中国金平的白傣人与越南的白泰人，接受了印度字母的形式，但他们不信佛教，仍继续信奉他们的原始宗教，这个现象极为特殊，值得研究。

分析我国金平白傣人与越南白泰人的情况，他们确实有自己的特点。这个地区距离傣族大聚居区西双版纳州和德宏州及孟连、耿马都较远，而且与这些地区的傣族属于不同支系，因此很难接受小乘佛教的直接影响。另一方面，这个地区的南面，是越南的大乘佛教地区，大乘佛教与大多数傣族信仰的小乘佛教属于不同教派。由于大乘佛教势力的影响，也使小乘佛教更难渗透到这个地区的傣族中来。于是，他们的原始宗教就照原样保存下来了。那么，他们怎么能创造出与其他地区傣族属于同一类型而又自有特点的文字呢？细加考察，这是由于他们与其他地区傣族说着同一种语言而又存在方音差别所致。由于是同一种语言，出于他们的民族认同感，接受同一类型的文字就比较容易，又因为存在着方音差别，他们又根据其他地区傣族所使用的傣文的规则，另外创造出一套自己的文字，这是顺理成章的。

金平白傣人与越南白泰人使用一套属于印度字母体系的文字，但又不接受小乘佛教的影响，这说明“文字跟着宗教走”虽是一个相当普遍的现象，但由于情况特

殊而出现的例外，也不是没有的。这是世界文字流传中的一个饶有趣味、十分特殊的现象。

第二节　傣文佛典的规模与特点

在佛教创建的初期，释迦牟尼反对佛教徒用梵文传教，因为梵文是一种“高雅”的语言，是婆罗门教传教的语言。释迦牟尼主张教徒用各自的方言俗语来传教，在什么地方就用什么地方的话来传教，这样才能深入人心。当初释迦牟尼本人就是用印度东部地区的一种摩揭陀语布道说法的。摩揭陀是印度的古国之一，那个地方的方言就是摩揭陀语。释迦牟尼死后，佛教徒结集编纂的佛典“三藏”也是用摩揭陀语。有人认为摩揭陀语就是南传经典语言巴利语，也有人认为巴利语是摩揭陀某个地区使用的语言，还有人认为巴利语不是摩揭陀语，而是印度西部的一种方言。现在我们只知道保存下来的最早的南传经典是传入斯里兰卡的巴利语三藏。所以，人们就说南传佛教的经典是巴利文系统的经典。

但巴利文经典又有各种各样文字上的差异。我们说南传佛教的经典都是巴利文的，但它又是以缅文、僧伽罗文、柬埔寨文、泰文或者傣文的形式出现的，这是世界上独一无二的一种“巴利文现象”。巴利文是“有音无字”的文字。它按照巴利语的音韵系统，有自己规定数目的声母、规定数目的韵母和拼写规则，就是没有自己专用的文字形体。所有信奉南传佛教的国家和地区，都用自己当地的文字去记录巴利语经典，所以有缅文的巴利语经典、僧伽罗文的巴利语经典、柬埔寨文的巴利语经典、泰文的巴利语经典、傣文的巴利语经典。在印度还有使用天城体梵文记录的巴利语经典，以及现在使用较普遍的用加了符号的拉丁字母记录的巴利语经典，可就是没有巴利文的巴利语经典。各个民族都用自己的文字去拼写巴利文经典，这样就形成了巴利文系统，其遍及相连的好几个国家。在这个系统的文字之间相互有关联，是有可以转写的规则的。这一系统的文字都来源于印度的婆罗米字母，它们有不同于汉文和西方文字的特点。西方文字是拼音的线性排列，汉文是方块字的组合。而婆罗米字母系统的文字则是拼音的，但又不是线性排列的，组合关系非常微妙。泰文、傣文都是依照同样的巴利文系统原理组合的。它们都是巴利文系统的文字，而真正的巴利文却没有。

巴利文系统的经典因为是直接从原始佛教和部派佛教继承下来的，所以它保留

了佛教经典最古老的面貌。佛教的经典是《大藏经》，或叫《三藏经》。在南传佛教中，“三藏”的顺序是“律藏”、“经藏”、“论藏”，还有一部分藏外典籍。律、经、论和藏外这四部分，构成了南传佛教《大藏经》的内容，其经典之多，浩如烟海。傣文佛典可能是受北传佛教的影响，其顺序是经、律、论和藏外典籍，据传共有84 000卷，有一部西双版纳傣文贝叶经就题名为《八万四千卷经文》。这部经典共分5册，主要叙述求取三藏经典的经过和各藏经文的纲目，并没有84 000卷经文的细目。现在可查的南传巴利文经典大概在10 000种左右，如果每种再分为10卷、8卷，例如一部《维先达罗本生经》就可分为13卷或19卷，这样说总数有84 000卷也不为过。只是这些巴利文经典是否都已翻译成傣文，靠现在掌握的材料还很难说，看来并没有完全翻译过来，但南传佛教中主要的三藏经典，傣文中都已经有了。这些经典有的是书写在当地生产的构皮绵纸上，有的是刻写在贝叶上，被称为贝叶经，它们主要保存在西双版纳傣族自治州、德宏傣族景颇族自治州和孟连、耿马等自治县。在西双版纳州是用西双版纳傣文（又称傣仂文）书写或刻写的；在德宏州主要是用德宏傣文（又称傣那文，只有纸本写经，没有贝叶经）和部分傣绷文书写的；在孟连县主要是用西双版纳傣文书写或刻写的，也有部分德宏傣文的写本；在耿马县有用西双版纳傣文书写或刻写的，也有用德宏傣文书写的，还有用傣绷文书写和刻写的。这些州县的有关机构和民间保存的傣文佛典难以计数。现在国家民委全国少数民族古籍整理研究室正启动跨世纪的民族文化建设工程——《中国少数民族古籍总目提要》，当这个项目的“傣族卷”完成之时，傣族佛典的准确数量也就大体清楚了。近几年云南大学的尹绍亭教授等编纂了《中国云南德宏傣文古籍编目》和《中国云南耿马傣文古籍编目》，已经作了初步的编目工作。前者收录的德宏傣文佛典有144种，还有一部分归入历史和文学类中，耿马的傣文佛典未独立分类，都归入历史、文学和其他类中，总数也不少于100种。西双版纳傣族自治州已经开始了《中国贝叶经全集》的编纂、出版工作，这套书总共100卷，每卷收录一种或数种典籍。除照录傣文原文外，还有国际音标注音，逐字注汉字，并有汉文翻译，规模很大。如果这套书的质量能够保证，其意义非同小可。目前西双版纳所存傣文佛典没有准确统计，估计不会少于2 000种，其中经、律、论及藏外主要典籍基本齐全，已经具备了编印《中国傣族南传佛教大藏经》的基础。



《中国贝叶经全集》（维先达罗卷）



《中国贝叶经全集》

除了地方上所存的傣文佛典之外，在云南省省会昆明也保存有不少傣文佛典。1979 年云南省博物馆进行了一次初步统计：20 世纪 50 年代以来所收存的 384 种傣文古籍文献中有佛典 243 部。该馆原存的贝叶经共有 61 部，其中有方国瑜收集的《波罗蜜经》，上有题字云："民国二十五年二月国瑜以滇缅界务交涉至拉董城获此册于古寺中。"另有一册老挝文贝叶经，上有康有为题字："缅甸贝叶梵经：吾昔游缅京为缅人开布教会，阿瓦有一佛经院五百碑皆缅文。梦菊兄得此，重观缅文。春岁。天游化人。康有为。"东南亚几种文字都太相似了，康有为误将老挝文认作缅文也不足为怪。此外，云南省图书馆、云南民族大学图书馆以及圆通寺所存傣文佛典也甚为可观。云南省少数民族古籍整理研究出版规划办公室有一整间房子摆放的全是傣文典籍，约有 860 册，其中主要是佛教典籍。除云南省之外，保存傣文佛典最多的就是北京了。单是国家图书馆所藏的傣文贝叶经，就有一套三藏的纲要式经典。这套经典三藏名目基本齐全，虽具体品类还缺少很多，但也可窥见傣文《大藏经》之概貌。这套经典计有：

经藏部分：《长部经》11 册、《中部经》6 册、《相应部经》11 册、《增支部经》15 册、《小部经》11 册。

律藏部分：《波罗夷经》14 册（为律藏四分律五篇之一，七聚之一）、《波逸提经》13 册（为律藏四分律五篇之一，七聚之一）、《大品经》11 册（属律藏犍度部）、《小品经》（属律藏犍度部）、《随附篇》20 册。

论藏部分：《法聚论》12 册、《分别论》13 册、《界论》4 册、《双论》4 册、《人施设论》4 册、《论事论》16 册。（缺《发趣论》，云南省博物馆有藏本）

除了这一套以经、律、论各部命名的经典之外，另有许多不成套的单部经典，

计有：

《维先达罗本生经》15册（即《须大拏太子经》，属经藏《小品经》）、《丘萨本生经》10册（属经藏《相应部经》）、《寺庙礼教》4册、《沙门言说》3册、《善意仙子》7册（另重复1册）、《净行者说》4册、《金制渔网》2册、《大品经》10册、《大品经词章》4册、《松帕敏本生经》1册、《十世书》8册、《四念处》5册、《佛随意经》3册、《善意正念》3册、《帕入达尼》8册（应为10册，尚缺2册）、《波罗蜜经》1册、《满塔都拉本生经》1册、《大念处》5册、《七宝沾响》6册、《黄金元首》9册、《苦行者》1册、《四念住论》3册、《心不相应法》1册、《初入正觉》7册、《阿湿波王本生经》1册、《般若波罗蜜经》1册（最上智慧，为十波罗蜜之一）、《天法本生经》1册。

此外，还有一套总名为《律藏原始》的经书3册，但此3册又各有经名，分别为《论藏·茫罗摩经》《小经藏》《小律藏》，是一种简写的诵读本。

国家博物馆保管部所藏的傣文典籍和文书数量也十分可观，总数大概有200种左右，其中有佛教经典约50种，主要有《波罗蜜经》《涅槃经》《世界增长经》和论藏的《法聚经》《天界论》等。有一部《大维先达罗本生经》，共19卷，是《维先达罗本生经》的各种写本中篇幅最大的一种写本。《维先达罗本生经》在各藏书单位都有藏本，其中以北京民族文化宫的一种贝叶形构皮纸写本最为精致。这是傣历一三一五年（公元1953年）八月十五日耿马县播罕佛寺祜巴弄和曼坎村厅英达温送给毛泽东的礼品，叶面大，字迹清晰，书法工整，盒子配装，极为精致美观。民族文化宫还藏有一部《大自在天经》，一部《律藏》和一部记述佛史的9个分册的贝叶经《巴沓玛三菩提经》（意译“初始正觉”，属经藏增支部九集等觉品）。此外，中国社会科学院民族学与人类学研究所藏有傣文佛教经典40来种，包括贝叶经15种，其中有一部《大比奈耶经（佛律）》共5厚册，为傣历一二九九年（公元1937年）刻本，是一部比较完全的律藏译本。

此外，北京的中央民族大学博物馆、天津的南开大学历史学院、上海的复旦大学图书馆都有数量不等的傣文贝叶经藏本，还有一部分贝叶经经典散存于内地寺院和各地收藏爱好者手中。

傣文佛典除了在经、律、论等基本经典方面都有相应的译文之外，流传广泛的还有几个经典系列值得注意。其中主要有本生经、功果经和德泽经。

本生经因为每一部都有生动的故事，所以最容易深入人心，老百姓最熟悉的也

是本生经中的故事内容。在西双版纳等地流传广泛的本生经有《维先达罗》《四棵缅桂》《千瓣莲花》《相勐》《白乌鸦》《召树屯》《松帕敏》《召玛回》《秀萨》《金鲤鱼》《沾响》等等。在傣族分布的各地，还流传一种被冠以“阿銮”之名的叙事诗，在西双版纳有《千棵芭蕉阿銮》《干牛屎阿銮》《虎毛阿銮》《粘土阿銮》《公鹿阿銮》《酸蚁阿銮》等；在德宏等地，阿銮的故事流传更多，有《金岩羊阿銮》《花水牛阿銮》《四脚蛇阿銮》《白蚌壳阿銮》《金皇冠阿銮》《三只眼阿銮》《卖叶子的阿銮》《只有头的阿銮》《阿銮打莫》《阿銮金乱》《阿銮吉达玛贡》《阿銮兰刹》等，据说有500多个这样的故事，因此有人认为这就是本生经故事的变体。但细究其故事情节，与本生经并不能一一对上，其中有的来自傣族本身的神话故事，有的来自古代战争中的英雄故事，只有一小部分与本生经故事有关。这也是本生经故事在流传中出现的文学形态，推动了本生经故事的传播。

功果经是认定一个主题以祈求功德的经书。傣文佛典中有许多这类功果经，如《泼水节功果经》《堆沙功果经》《报应功果经》《宝塔功果经》《三藏功果经》《布施（一切赕）功果经》《维先达罗功果经》，等等。这类功果经都是围绕一个中心内容通俗地介绍佛教思想的，在群众中流传广泛。

德泽经是感谢恩德的经书，主要有《佛德泽经》《法德泽经》《僧德泽经》《父德泽经》《母德泽经》，等等。它们与功果经有相似之处，也自成一个系列。

从以上材料可以看出，傣文佛典除了大部分忠实地按巴利文佛典音译或意译之外，还有相当一部分佛典是傣族僧人将佛典进行本土化之后的创造性成果。其方式有：

1. 将经常诵读的偈颂单独编汇成册，最有代表性的是《十五颂经》，其音译为“西哈宛苏特”，即要用15天念完的经文。此经文共分15个部分，每一部分包括几部选自三藏经典的部分段落。此经在中国社会科学院民族学与人类学研究所保存有详略不同的三种本子，都是在构皮绵纸上书写的，最长的70页，居中的55页，简本为长条折叠本10页。西双版纳当地所存的一种构皮手写本共43页，属中等篇幅。这是佛教徒最常念诵的经文，是傣族僧侣独立选编的。类似这样的经文还有很多种。

2. 根据佛教教义和佛史资料编写通俗的宣讲教材。如《佛主的故事》（khaau niyaai phratsau）、《佛主故事问答》（khaau phratsau thaam tuap kan）、《须达多出家》（tsau siithaat uak but）等。

3. 当地僧侣独立编撰的著作。如《佛教传入勐傣史》（puthaa sasaana phae xau moeng dai，勐傣即傣族地区）。有一部《佛音长老》（buthaa xo sa ten，普塔霍沙厅）贝叶6册，在南传三藏中没有相应的本子，可能是傣族或东南亚佛教国家的僧侣自己编撰的。

4. 在佛教经典中加入当地的地理、历史和人文故事。如《释迦牟尼巡游世界记》，这部经典在汉文佛典中可以找到对应的本子，就是《长阿含经》中第一卷的《大本经》，第二、三、四卷的《游行经》。两种本子在主要情节、主要人物和叙述方式等方面都有明显的对应关系，但傣文的本子里已加入了许多傣族地区的历史人文资料。如经中西双版纳许多地名的来历，全是当地僧人添加进去的。

5. 将佛经故事改编为当地歌手唱诵的唱词。佛经故事的唱词多得很，如《白乌鸦》《召书瓦》《十头锡兰王》《召贺洛》《四棵缅桂》，等等。傣族歌手都当过和尚，他们将佛经故事改编为唱词来吟唱是极为方便的事，所以当地流传着很多与佛经同名的唱词。例如《白乌鸦》是一部本生经，现保存有贝叶和构皮纸的多种刻本和写本，讲述的是五只白乌鸦蛋变成五尊佛祖的故事。但同样题材的歌手唱本至少有三种，其宣扬佛教教义的作用实在是功不可没。

傣族的僧侣在佛教经典的本土化方面进行了卓有成效的努力，这使在寺的大小和尚和居家信众都有了适合他们诵读和研习的文字资料，佛教教义因此深入人心。

第三节　傣文佛教经典的语言

傣文的佛教经典从译文的语言形式来分，大致有以下两类，一类全部按巴利语转写，如《婆罗密十则》《求雨偈》以及各藏的偈、颂等，再如《求雨偈》除了题目中“求雨”两字是傣语之外，全文都是巴利语的音译。

现将该偈全文按傣文用国际音标转写如下：

ᩈᩩᨽᩩᩋᩩᨲᩮᩣ ᨲ ᨾᩉᩣᨳᩮᩁᩮᩣ	ᨾᩉᩣᨠᩣᨿᩮᩣ	ᨾᩉᩮᩣᨵᩁᩮᩣ	ᨶᩤᩃᩅᨶᨶᩮᩣ
Suphuuto tsa mahaathero	mahaakaayo	mahodharo	nilavanano
须菩提　善现　大长老	大摩诃迦叶	龙王	青蛇

꧁꧈꧁꧈꧈꧉ ꧅꧈꧈꧉꧂ ꧇꧈꧈꧈꧈꧈

mahaatetso pavasanatu valaahakaa

大威力 春季 云彩

꧈꧉꧉ ꧁꧉ ꧈꧂꧈꧈꧁꧈ ꧈꧂꧉꧇ ꧉꧁꧇꧈ ꧈꧈ ꧁꧇꧈ ꧇꧈꧂꧈꧂꧉꧁꧉

sanna me kutiikaa sukhaa nivaataa vasa teva yathaasukhaŋ

屋舍 安乐 不恶语伤人 雨安居 天神 如 安乐

这首《求雨偈》中，全部词语都是用巴利语词转写，傣族的一般群众只知道跟着佛爷吟诵，并不解其意。

还有一类是有大量的巴利语音译词，但整段话是用傣语叙述的，“经”和“论”中的相当部分以及所有本生经都属于这一类。这一类经典吟诵起来，老百姓基本上都能听懂，特别是本生经都是在讲故事，所以在傣族群众中影响广泛。现将《维先达罗本生经》中第一册的《十愿经》首段用拉丁字母转写并逐字译出如下：

《十愿经》第一节音标转写和字译：

tham^{2} ma^{4} haa^{1} ve^{2} sɛn^{1} ta^{1} ra^{4} tsaa^{2} dok^{1}

经典 大 维先达罗 本生经

kan^{1} thi^{2} nɯŋ^{6} 《 taa^{4} sa^{1} pɔn^{2}》

卷 第 一 十 愿

naa^{4} mo^{2} ta^{1} sa^{1} （tu^{1}） u^{1} sa^{1} tiŋ^{1} va^{4} ra^{4} van^{2} naa^{2}

南无 达 沙 都（致敬） 满足、快乐 福 利

phe^{2} ti^{1} i^{1} taŋ^{2} sat^{1} thaa^{1} ka^{1} bi^{1} laa^{4} vaa^{4} thu^{1} u^{1} ba^{1}

赞叹 兴旺 信仰 迦比罗 伐堵 根基

ni^{6} saa^{1} ja^{4}　ni^{6} xo^{2} thaa^{2} raa^{2} me^{2}　vi^{6} ha^{1} ran^{2} to^{1}　bo^{1} xa^{1} raa^{4}

天性　尼拘卢陀园　住者　荷花

vaa^{4} saŋ^{1}　aa^{1} rap^{5} pha^{4}　ka^{1} the^{1} si^{1}

雨　保护　通过

sat^{1} thaa^{4} vo^{2}　du^{2} raa^{2}　sa^{1} bu^{1} ri^{4} sa^{1}　taŋ^{2} laai^{1}　tsuŋ^{5} tsak^{1}

信解脱者　语气词　贤人、善士　大家　务必 要

faŋ^{2}　ni^{6} jaai^{2}　maa^{4} haa^{1}　tsaat^{6}　an^{2}　pha^{1} dap^{1}　doi^{3}　baat^{5}

听　故事　大　世、辈　的　装饰　于　韵语

即《者陀伽诞生谈》

baa^{1} li^{2}　mi^{2}　nai^{2}　sam^{1} pan^{2} tha^{6}　taa^{4} sa^{1} tsaat^{6}　pin^{1}

巴利　有　内　关系、联盟　十　世　是

o^{1} vaat^{6}　put^{6} tha^{6}　vaa^{6} tsaa^{1}　lɛ^{6}　naa^{2}　sat^{1} thaa^{1}　an^{2} va^{6}

教言　佛陀　讲说　了　呢　信仰　即

sa^{1} pan^{2} ju^{4}　tun^{1}　pha^{1} sɤt^{5}　tun^{1}　an^{2}　dai^{3}　kɤt^{5}　ma^{2}

佛陀　位、尊　伟大　位　的　得　出生　来

tɛt^{1}　pha^{1} jaa^{1}　thɯŋ^{1}　ba^{1} ram^{2} maa^{2} sam^{1} pho^{2} thi^{6} jaan^{2}

决断　智慧　到　至尊的　成正觉

tsau^{3}　kɔ^{4}　ju^{5} sat^{1} ti^{1} sam^{5} raa^{2} ja^{6} nai^{2} ni^{6} xo^{1} tha^{6}　saa^{1} ka^{1}

召　就　在　觉悟、悟性　内 尼拘卢陀园　一切

（榕树园）

ja^{6} aa^{1} raam^{2} lang^{1} an^{2} ŋaam^{2} lam^{4} lɤt^{6} tsau^{3} kɔ^{4}
全 僧院 后 的 美丽 高超、优秀 召 就

aa^{1} sai^{1} sɯŋ^{2} mɤŋ^{2} ka^{1} bi^{1} laa^{4} vat^{6} thu^{1} bu^{1} rii^{2} an^{2} pin^{1}
居留、寄宿 勐迦比罗 伐堵 都市 那 是

ti^{6} kɤt^{5} hɛŋ^{5} tun^{1} tsau^{3} kɔ^{4} phaa^{1} rum^{2} sɯŋ^{2} haa^{5}
处 出生（于） 主人 就 集合 于 阵

fun^{1} bo^{1} xa^{1} ra^{6} pat^{6} hɯ^{3} pin^{1} het^{5} lɛu^{4} tun^{1} kɛu^{3}
雨 莲 荷 吹打 给 是 原委 了 贵人

tsiŋ^{5} te^{2} sa^{1} naa^{2} pin^{1} baat^{5} tun^{1} kaa^{2} thaa^{1} vaa^{6} tu^{1} sa^{1}
才 讲道 成 韵语 位 偈语 说 满足快乐

ti^{1} vaa^{4} raa^{4} van^{2} naa^{2} phe^{2} ti^{1} ni^{6} lɛ^{6} hi^{1} doi^{3} mi^{2}
福利 赞叹 呢 了 关于 有

tɛ^{4} lɛ^{6} sat^{1} thaa^{1} an^{2} vaa^{6} sa^{1} pan^{2} ju^{4} pha^{6} pu^{2} tha^{6} tsau^{3}
真 了 经典信仰 即 佛陀 佛主

tun^{1} bot^{1} au^{1} kun^{2} lɛ^{6} teu^{2} va^{6} daa^{1} taŋ^{2} laai^{1} kan^{2} vaa^{6}
尊 修道 要 功德 了 神仙 们 话说

he^{1} man^{2} ta^{1} ra^{6} du^{2} naau^{1} xaam^{3} loŋ^{6} pun^{2} pai^{1}
冬季 季节 冷 渡过 经过 过 去

lɛu^{4} pha^{6} tun^{1} kɛu^{3} taa^{4} sa^{1} pa^{6} lan^{2} jaan^{2} an^{2} mi^{2} mu^{5}
了 佛 位 珍宝 十 力尊 那 有 群

xi^{1} naa^{2} saa^{1} vaa^{4} ka^{1} tsaat^{6} a^{1} ra^{6} han^{1} ta^{1} haak^{9} pin^{1} ba^{1}
灭 弟子 生、世 罗汉 也就 成 侍

ri^{6} vaan^{2} laai^{1} mon^{2} maak^{6} nap^{6} vaa^{6} dai^{3} jip^{6} mɯn^{5}
卫 多 多 算是 得 拿 万

haat^{5} teu^{2} maa^{2} mi^{2} tsau^{3} u^{1} taa^{2} ji^{2} then^{1} haak^{5} pin^{1} naai^{2}
沙滩 走 来 有 召 邬陀夷 长老 也就 成 首

nam^{2} mu^{5} tsau^{3} kɔ^{4} xau^{3} pai^{2} su^{5} mɤŋ^{2} ka^{1} bi^{1} laa^{4}
领 召 就 进 去 找 勐迦比罗

va^{6} thu^{1} an^{2} pin^{1} ti^{6} ju^{5} hɛŋ^{5} tun^{1} kɔ^{4} mi^{2} lɛ^{6}
伐堵 那 是 处 在 于 他 就 有 了

a^{1} tha^{1} nai^{2} kaa^{1} la^{6} nan^{4} taau^{4} pha^{6}jaa^{2} sak^{1} ja^{6} raa^{2} tsa^{6}
内容 年代、时候 那 官员 国王 能干 大、大王

an^{2} mi^{2} tsɤ^{4} tsaak^{6} maa^{2} na^{6} ka^{1} daaŋ^{5} xɛŋ^{1} xau^{1}
那 有 血统 意志、毅力 坚硬 坚强 他

kɔ^{4} ma^{2} sau^{2} fɛŋ^{1} nai^{2} roŋ^{2} loŋ^{1} sa^{1} naam^{1} raa^{2} tsa^{6}
就 来 休息 守望 里 院子 大 广场、场地 大

xau^{1} kɔ^{4} ma^{2} o^{1} kaat^{5} pha^{1} sum^{2} tsum^{2} num^{2} kan^{1}
他们 就 来 恭请、邀请 聚集 聚会 互相

vaa^{6} hau^{2} tsak^{1} dai^{3} han^{1} jang^{2} tsau^{3} raa^{2} tsa^{6} kum^{1}
说 咱们 要 得 见 及 主人 大 王

maan^{2} tun^{1} pha^{1} sɤt^{5} an^{2} kɤt^{5} maa^{2} pin^{1} jaa^{2} ti^{1}
子 那位 伟大 的 出生 来 作 亲戚

hɛŋ^{5} hau^{2} tsa^{6} lɛ^{6} vaa^{6} an^{3} lɛu^{4} xau^{1} kɔ^{4} maa^{2}
的 咱们 那 了 说 这样 了 他们 就 来

pheu^{1} tsam^{2} ra^{6} jaŋ^{2} ni^{6} xo^{2} tha^{6} aa^{1} raam^{2} di^{1} lɛu^{4}
收拾 试验（语气）于 尼勾卢陀园 僧院 好 了

pɤ^{6} vai^{4} hɯ^{3} pin^{1} ti^{6} ju^{5} tun^{1} kɛu^{3} sa^{1} pan^{2} ju^{4}
因为 留 给 作 处 在 主人 佛陀

kɔ^{4} mi^{2} lɛ^{6} thɛt^{1} nan^{4} xau^{1} kɔ^{4} maa^{2} pha^{1} dap^{1}
就 有 了 再则 他们 就 来 装饰

pha^{1} daa^{1} jaŋ^{2} kum^{1} maa^{2} ra^{2} kum^{1} maa^{2} ri^{2} kɯ^{2} luk^{6}
布置 于 王子 公主 即 子女

taau^{4} pha^{1} jaa^{2} taŋ^{2} laai^{1} hɯ^{3} mi^{2} mɯ^{4} thɯ^{1} kan^{2} thaa^{4}
官家 国王 大家 给 有 手 拿 花束

xɔŋ^{1} hɔm^{1} laai^{1} siŋ^{5} tsiŋ^{5} au^{1}kan^{1} pai^{1} tɔn^{3} pai^{1}
香物 多 种 才 相伴 去 迎接 去

rap^{6} jaŋ^{2} pha^{6} pu^{2} tha^{6} tsau^{3} o^{1} kaat^{5} raa^{2} tha^{6} naa^{2} hɯ^{3}
接收于 佛陀 恭请 给

xau^{1} maa^{2} su^{5} an^{2} pin^{1} ti^{6} ju^{5} ni^{6} xo^{2} tha^{6} aa^{1} raam^{2}
他们 来 访问、会见 那 是 处在 尼勾卢陀园 僧院

han^{3} lɛ^{6} mɤ^{6} nan^{6} tsau^{4} pha^{1} jaa^{2} taŋ^{2} laai^{1} xau^{1} kɔ^{4}
那里 了 那时 官员 国王 大家 们 他们 就

mi^{2} maa^{2} na^{6} ka^{1} daaŋ^{5} xɛŋ^{1} maak^{6} xau^{1} nan^{6} haak^{5}
有 意志、毅力 坚硬 坚强 很 他们 那 就

tsen^{1} tsaa^{1} kan^{1} vaa^{6} an^{2} va^{6} tsau^{3} si^{1} tha^{6} ta^{6} tha^{1} raa^{1} tsa^{6}
谈论 互相 说 就是 说 召 悉达多 大

kum^{1} maan^{2} tun^{1} ni^{6} naa^{2} jaŋ^{2} num^{5} nɤ^{4} haak^{5} pin^{1}
王子 位 这 呀 还 年轻 啊 就 作为

tsɤ^{4} tsaat^{6} luk^{6} laan^{1} tu^{1} daai^{2} bau^{5} kon^{2} na^{6} ma^{6} sa^{1}
血统 子孙 我们 的呀 不 该 致敬、敬拜

kaan^{1} xaap^{5} vai^{3} xop^{6} tɛp^{6} tai^{3} bu^{1} tsaa^{2} tɤ^{4} vaa^{6} an^{3}
敬拜 跪 匍匐在地 贡献 吧 如是说

a^{1} tha^{1} nai^{2} kaa^{1} la ^{6} nan^{4} pha^{6} sa^{1} pan^{2} ju^{4} kɔ^{4} lɛŋ^{2} du^{1}
内容本质 年代 那 佛陀 就 观察

han^{1} taau^{4} pha^{1} jaa^{2} taŋ^{2} laai^{1} mi^{1} tsit^{1} tsai^{1} phaai^{1}
见 官员 国王 大家、们 有 心 灵敏

maa^{2} na^{6} ka^{1} daaŋ^{5} bau^{5} aaŋ^{3} vai^{3} van^{2} taa^{2} tsau^{3}
意志毅力 坚硬 不 盼望 拜 致敬 主

tsiŋ^{5} maa^{2} ram^{6} pɯŋ^{2} vaa^{5} tsak^{1} hɯ^{3} jaa^{2} ti^{1} kaa^{1} taŋ^{2}
才 来 沉思 说 要 给 比丘 大家

laai[1] nop[6] vai[3] naŋ[6] ju[5] kai:[3] faŋ[2] tham[2] bat[1] ni:[6] tɤ[4]
们 恭敬 拜 坐 在 近 听 佛经 现在 吧

vaa[6] an[3] lɛu[3] tun[1] kɛu[3] xau[1] tsa[1] tu[1] tha[1] saan[1] an[2]
说 这样 了 主人 他们 第四禅定 这

ni[6] a[1] phin[2] jaan[2] pin[1] het[5] lɛu[4] tun[1] kɛu[3] kɔ[4] sa[1]
样 神灵、超凡 成 根基 了 主人 就 腾

jɔŋ[3] xɯn[3] a[1] kaat[5] paai[2] bun[1] kɔ[4] re[2] run[2] pha[1] phaai[1]
空 上 天空 方面上方 就 摇摆着 急速

jaŋ[2] fun[1] phuŋ[1] thu[6] ri[6] an[1] tit[1] pɯn[4] tin[1] hɛŋ[5]
还有 雨 粉末 尘埃 那 粘 底 脚 的

tun[1] tok[1] luŋ[1] ma[2] tsai:[3] tsai:[3]
他 落 下 来 不断地

附音标表：

辅音：

k x ŋ ts s j t th n p ph m

f v l h d b kv xv

元音：

a i u e ɛ o ɔ ɯ ɤ

尾音：

-i -u -ŋ -n -m -k -t -p

声调：

皆只标调类。7、8、9 三个调为入声字的调，与 1、6、5 三个调调值相同，为方便起见，文中有些入声字仍标 1、6、5。现将调类与调值对照如下：

调类　1或7　　2　　3　　4　　5或9　　6或8

调值　55　　51　13　11　　35　　33

元音a、i、u分长短时，长音皆用两个字母表示，如aa、ii、uu。

《十愿经》本节的开头是一段巴利语偈语，全部是巴利语的音译，即按其语音转写为傣文，等于是本节的提示。这其中所有词语都没有进入到傣族民众口语中。在这段偈语之后，就开始了傣语的叙事。这一段开头的偈语及下文一节意译为汉文如下：

《大本维先达罗本生经》第一卷《十愿经》

南无达沙都，洪福赞美，迦毗罗卫国，迎着荷花雨通过的尼拘卢陀园（榕树园）住者的根基。

贤人、善士、信徒，倾听用巴利语韵文所述“者陀迦诞生谈”（本生经），绵延十世事，也是佛陀的教说。相信佛陀生来至尊伟大，有高尚的智慧，终成正觉。佛陀他在优美的僧院里觉悟，他居住在迦比罗卫城，那是他出生的地方。他在潺潺阵雨吹打莲花时，用韵语讲道，还诵出偈语，说赞美快乐和幸福，那是真实无误的。佛主修道的功德，成为经典，为人们所信仰。众神仙们，那时寒冷的冬季度过去了，尊贵的佛主、十力尊、罗汉、众弟子，以邬陀夷长老为首，有如无数的砂砾，侍卫着佛主走来。来到佛主所出的勐迦比罗卫城。当时，那些有高贵血统、意志坚强的国王和官员们，他们也来到大广场的大院子里守望。他们在天空下聚集起来，互相称道，说咱们要见到伟大的王子，他是我们意志的表达。之后，他们就收拾打扫好榕树园的僧院，就留作佛主的住处了。再则，他们就来修饰打扮王公贵族的子女，手握鲜花香物，去迎接从天而降的佛陀，到榕树园僧院来。那时，王公贵族志坚气傲，他们互相谈论说：这位年轻的悉达多王子是我们的后辈血亲，我们不该匍匐在地向他敬拜供奉。那时，佛陀观察到王公贵族们志坚气傲，不想跪拜。佛主想：要使他们敬拜，现在就让他们坐在近旁听我讲经吧！佛主就进入禅定。这时，佛主超凡的灵性立刻腾空而上，在天空中急速摇摆，脚底下的尘埃粉末如雨点不停地洒落下来。

这一节中有不少巴利语音译词，其中一部分为佛教专名和佛教术语，一部分是巴利语常用词。现将这些巴利语词语分类列举如下：

1. 音译专有名词：

$ka^{1}bi^{1}laa^{4}vaa^{4}thu^{1}$	迦比罗卫（城）
$ni^{6}xo^{2}thaa^{2}raa^{2}me^{2}$	尼拘卢陀（榕树园）
$u^{1}taa^{2}ji^{2}then^{1}$	邬陀夷长老
$baa^{1}li^{2}$	巴利（一般皆指巴利语）
$si^{1}tha^{6}ta^{6}tha^{1}$	悉达多（释迦牟尼之名）
$ve^{2}sɛn^{1}\ ta^{1}\ raa^{4}$	维先达罗（释迦牟尼前生名）
$maa^{4}haa^{1}tsaat^{\ 6}$	《者陀迦诞生谈》（本生经）
$tsaa^{2}dok^{1}$	《本生经》

2. 音译佛教词语：

$naa^{4}mo^{2}\ ta^{1}\ sa^{1}$	南无达沙（致敬）
$put^{6}tha^{6}$	佛陀
$sa^{1}pan^{2}ju^{4}$	佛陀
$pha^{6}pu^{2}tha^{6}tsau^{3}$	佛陀
$aa^{1}raam^{2}$	僧院
$a^{1}ra^{6}han^{1}ta^{1}$	罗汉
$tham^{2}$	经典
bot^{1}	修道
$bu^{1}tsaa^{2}$	献佛
$tsa^{1}tu^{1}tha^{1}saan^{1}$	第四禅定
$sam^{1}pho^{2}thi^{6}jaan^{2}$	成正觉
$kaa^{2}thaa^{1}$	偈语
$sa^{1}bu^{1}\ ri^{4}sa^{1}$	贤人、善士
$pa^{6}lan^{2}jaan^{2}$	力尊
$o^{1}vaat^{6}$	教言
$ba^{1}ram^{2}maa^{2}$	至尊的
$sam^{1}raa^{2}ja^{6}$	觉悟、悟性

$te^{2}sa^{1}naa^{2}$	讲道
$saa^{1}vaa^{4}ka^{1}$	弟子
$na^{6}ma^{6}sa^{1}$	致敬、敬拜

3. 音译一般词语：

pha^{1} sɤt^{5}	伟大
$ma^{4}haa^{1}$	大
$baat^{5}$	韵语
$sam^{1}pan^{2}tha^{6}$	关系、联盟
$taa^{4}sa^{1}$	十
$sat^{1}thaa^{1}$	信仰
$saa^{1}ka^{1}$	一切
$bu^{1}rii^{2}$	都市
$bo^{1}xa^{1}raa^{4}$	荷花
$phe^{2}ti^{1}$	赞叹
$teu^{2}va^{6}daa^{1}$	神仙
kun^{1}	功德
$he^{1}man^{2}ta^{1}$	冬季
$ra^{6}du^{2}$	季节
$ba^{1}ri^{6}vaan^{2}$	侍卫
kaa^{1} la^{6}	时候、年代
$sak^{1}ja^{6}$	能干的、勇敢的
$maa^{2}na^{6}$	意志、毅力
$ka^{1}daaŋ^{5}$	坚硬的、固执的
pha^{6} jaa^{2}	国王
raa^{2} $tsaa^{6}$	大、大王
sa^{1} $naam^{1}$	广场、场地
$kum^{1}maa^{2}raa^{2}$	王子
$kum^{1}maan^{2}$	王子
$jaa^{2}ti^{1}$	亲戚
$pha^{1}dap^{1}pha^{1}daa^{1}$	装饰、打扮、布置

kum^{1}maa^{2}rii^{2}	公主
kan^{1}tha^{6}	花束
o^{1}kaat^{5} （a^{1}kaat^{5}）	天空
tsɤ^{4}tsaat^{5}	血统
a^{1}tha^{1}nai^{2}	内容、本质
thu^{6}ri^{6}	尘埃
kan^{1}thaa^{4}	花束、芳香

上面这三组词有的已进入傣语日常口语，为民众普遍了解和使用，如佛陀、罗汉、经典、修道、智慧、献佛、功德等等；有的一般知识分子皆可了解，如贤人、善士、僧院、巴利、花束、季节、血统等等；有的则只有在经典研究方面造诣很深而且熟悉巴利语的佛爷、长老才能了解其意，如荷花、尘埃、冬季、力尊等等。

巴利语原来是一种屈折语，是属于印欧语系印度伊朗语族印度—雅利安语支的一种古代语言，有复杂的变格、变位系统。巴利语的这些音译词进入傣语之后，就要适应傣语的音节结构特点，因此，有的词的读音发生了变化，有的词要加本族语的词头或用傣语同义词作解释，如：

1．读音变化：

本生经　巴利语 jaataka　傣语 tsaa^{2}dok^{1}　中间 a 变 o，t 变 d，尾音 -a 丢失。

长老　巴利语 theraa　傣语 then^{1}　r 变作尾音 -n，尾音 aa 丢失。

王子　巴利语 kumaara　傣语 kum^{1}maan^{2}　r 变作尾音 -n，尾音 -a 丢失。

经典　巴利语 dharma　傣语 tham^{2}　r 与尾音 -a 丢失。

2．加解释性词头：

地名加 mɤŋ^{2}（勐）　如 mɤŋ^{2}ka^{1}bi^{1}laa^{4}vat^{6}thu^{1}

贵人前加 tsau^{3}（召）　如 tsau^{3} u^{1}taa^{2}jii^{2}then^{1}，tsau^{3}si^{1}tha^{6}ta^{6}tha^{1}

尘埃前加 phuŋ^{1}（粉末）　如 phuŋ^{1}thu^{6}ri^{6}

3．用傣语同义词作解释：

花束 kan^{1}tha^{6}后加 xɔŋ^{1}hɔm^{1}（香物）作解释

王子、公主 kum^{1}maa^{2}raa^{2}、kum^{1}maa^{2}rii^{2}后加 kɯ^{2}luk^{6}taau^{4}pha^{1}jaa^{2}（即国王官家的子女）作解释

冬季 $he^{1}man^{2}ta^{1}$ 后加 $ra^{6}du^{2}naau^{1}$（冷季）作解释

坚强、固执 $ka^{1}daaŋ^{5}$ 后加 $xɛŋ^{1}$（坚强）作解释

这种译音加注释的方式，使佛经中相当一部分词语能够为傣族一般信徒所了解，使佛经教义更容易渗入到人们的心里。这是傣语中接受外来词语的一种常用方式，即对群众所不熟悉的外来词加注本族语词，使人们逐渐熟悉外来词的词意。当这些外来词的词意慢慢为人们所了解之后，作注的本族语词就可能脱落，外来词就可以独立使用了，如 $kan^{1}tha^{6}$（花束）一词，在“依腊辉”舞词中，就常常单独出现，也就渐渐为人们所了解了。连“妈妈”、“母亲”这样的词，每种语言都有自己固有的本族语词，但傣语还是从巴利语中借了个 $maa^{2}daa^{1}$。在傣族唱词中，当用到 $maa^{2}\ daa^{1}$ 这个借词时，一般都要在前面加本族语词 $mɛ^{6}$，连起来就是 $mɛ^{6}\ maa^{2}daa^{1}$，还是“母亲”的意思。有时单用借词，接着就有解释性的同义词。在傣文长诗《嘎龙》中，嘎龙寻找他的母亲，一开头就唱：

$maa^{2}daa^{1}\ hɤi^{5}$！　$tsau^{3}\ kɛ^{2}\ tsu^{2}$　$mɛ^{6}$　$kɤt^{5}\ tsaai^{2}$　$hɤi^{2}$！

母亲　啊！　亲人　母亲　生　儿　呀！

其翻译过来的意思是：“妈妈啊！你爱儿的生母呀！”其中“妈妈”一词为巴利语，接着就唱“你爱儿的生母呀”，既重复、衬托其词意，使意义深化；同时又是对巴利语原词的解释。在这里，$maa^{2}daa^{1}$ 和 $mɛ^{6}$ 交替使用，避免了相同词语在同一句子中重复出现的现象，增加了诗句的韵律美。这与汉族古代同一首诗中不出现相同的字是一样的道理。从这里还可看出，巴利语词的大量借入，丰富了傣语的词汇库，有些借词虽在本族语中已有同义的词，但借词与本族词韵味不同，交替使用会令人有更新鲜的感觉，从而丰富了傣语的表达能力。至于傣语中原来没有相同意义的词，那么，借词就更直接地丰富了傣语的词汇了，如智慧、功德、悟性、信仰这类词的大量借入，使傣语的表达能力明显地上升了一个层次。

由于巴利语与傣语属于不同语系，而且类型不同，巴利语原有的一些语法意义的词形变化，到了傣语里就进行了词汇性的处理，如 $kum^{1}maa^{2}raa^{2}$（王子）与 $kum^{1}maa^{2}rii^{2}$（公主），本来只是同一个名词阴阳性的变化，前者的 -aa 是阳性词尾，后者的 -ii 是阴性词尾，但到了傣语中之后，就抹去了阴阳性的语法形式，变成了两个意义不同的、独立的单词了。$kum^{1}maa^{2}raa^{2}$ 一词甚至作了音节的简化，成

了 kum^{1}maan^{2}了。同理，dharma（经典）、theraa（长老）这些阳性名词，也都失去了语法“性”的特征，融入了傣语的词汇体系之中。与此同时，巴利语词进入傣语之后，也就接受了傣语句法规则的支配，外来词汇也按傣语语序排列，巴利语名词性、数、格的变化，动词数、人称、时态的变化，也就完全失去了意义。

但这种本土化了的经典语言在语言风格上与群众口语仍有一定的区别，现取《释迦牟尼巡游世界记》中的一小段为例：

ᦓᦸ ᦅᦱ ᦎᦲ ᦙᦙᦷ ᦋᦵᧃ ᦖᦸ ᦔᦳᦵ ᦉᦳᦷ ᦈᦷ ᦓᦵᧃ

nai^{2} kaa^{1} la^{6} nan^{4} jaŋ^{2} mi^{2} tsaai^{2} phu^{3} nɯŋ^{6} pai^{2}

里 时期 那 还 有 男子 位 一 去

ᦔᦳᦷ ᦈ ᦋᦵᧃ ᦎᦲ ᦎᦈ ᦈ ᦋᦵᧃ ᦎᦎᦎᦋᦶ

doi^{3} sa^{1} pau^{2} kɔ^{4} se^{1} sa^{1} pau^{2} tɛk^{9}

随 大船 就 丢、被 大船 破裂

ᦎᦲ ᦓᦵᧃ ᦙᦖᦷ ᦓᦵᧃ ᦃᦲᦇ ᦔᦰᦇ ᦓᦰᦙ ᦈᦷ ᦅᦱ ᦈᦈᧃ

kɔ^{4} lai^{1} nam^{4} pai^{2} hɔt^{8} dɔi^{1} an^{2} nɯŋ^{6} haa^{1} saŋ^{1}

就 漂 水 去 到 山 座 一 找 什么（东西）

ᦃᦋᧃ ᦅᦻᦙᦵ ᦙᦲᦎ ᦉᦖᦶ ᦓᦰᦋᦲ ᦙᦲᦎ ᦎᦖᦷᦖᦶ ᦎᦈᦋᦶ

tsak^{7} kin^{1} kɔ^{4} bau dai^{3} kɔ^{4} lam^{4} baak^{9}

要 吃 也 不 得 就 困难

ᦖᦅᦋᧃ ᦙᦋᦵᧃ ᦖᦙ ᦙᦲᦎ ᦅᦵᦊᦲ ᦙᦲᦎ ᦎᦖᦷᦖᦶ ᦙᦙᦶ

maak^{8} nak^{8} man^{2} kɔ^{4} han^{1} sa^{1} pau^{2} lim^{3} nan^{4}

很多 他 就 见 大船 艘 那

ꪣꪊ ꪀꪮꪮ ꪻꪎ ꪚꪮ ꪎꪻꪉ ꪚꪉꪮ ꪎꪉ ꪇꪉꪮ ꪎꪮꪶ ꪀꪮꪮ

maa^{2} kɔ^{4} pai^{2} xɔ^{1} kin^{1} xau^{3} kap^{7} doi^{3} pɔ^{6} kaa^{4}

来 就 去 求 吃 饭 向 于 商人

ꪉꪉ ꪎꪇꪊ ꪎꪉꪮ ꪗ ꪣꪉ ꪀꪮꪮ ꪉꪊꪣ ꪊꪊꪉ

taŋ^{2} laai^{1} han^{3} lɛ^{6} man^{2} kɔ^{4} thaam^{1} vaa^{6}

大家 那里 了 他 就 问 说

ꪎꪮꪶ ꪊꪊꪉ ꪉꪉ ꪎꪇꪊ ꪇꪉꪉ ꪚꪮꪮ ꪉꪉ ꪎꪇꪊ

pɔ^{6} kaa^{4} taŋ^{2} laai^{1} au^{1} xɔŋ^{1} kaa^{4} taŋ^{2} laai^{1}

商人 大家 拿 货物 买卖 众多

ꪀꪗꪖꪉꪶ ꪻꪇ ꪣꪮ ꪉꪉꪮ ꪉꪮʔ ꪉ ꪎꪇꪇ ꪒꪮ

jɤŋ^{6} dai maa^{2} nan^{4} tsaa^{2} ta^{6} but^{7} sa^{1}

什么 来 那 呀 商人、信士

ꪎꪉ ꪊꪖ ꪀ ꪀꪮꪮ ꪀꪮꪉꪶ ꪊꪮꪶ ꪇꪀꪊ ꪚꪮꪮ ꪻꪮꪮ

pa^{6} li^{2} ka^{1} kɔ^{4} kaau^{5} vaa^{6} tuu^{1} xaa^{3} dai^{3}

婆梨迦 就 告诉 说 我们 得

ꪚꪮꪉ ꪀꪮꪮ ꪓꪵꪎ ꪜ ꪀꪒꪖꪮꪶ ꪣꪮ ꪖꪉꪶ ꪇꪮꪶ ꪊꪮꪮ

xɔŋ^{1} kaa^{4} an^{2} pha^{1} sɤt^{9} maa^{2} bau^{5} daai^{1} vaa^{6}

东西 买卖 的 伟大 来 不过 说

ꪇꪵꪮ (ꪗꪕ) ꪎꪮꪶ ꪜꪶꪮ ꪵꪵꪮ ꪀꪮꪮ ꪖꪉ ꪀꪒꪖꪮꪶ

an^{3} (lɛu) tsaai^{2} phu^{3} nan^{4} kɔ^{4} baŋ^{2} kɤt^{9}

那样 后 男子 位 那 就 产生

ᥐ ᥘᥘᥐ ᥐᥘᥐ ᥐᥕᥒ ᥐᥖ ᥐᥒᥨ ᥐᥒ ᥐᥨᥨ ᥐᥨᥨ ᥒᥕ

ba[1] saa[1] thaa[2] yin[2] di[1] doi[3] kam[2] xaa[3] kɔ[4] mi[2]

安心 感谢 于、其 话 我 就 有

ᥓᥕᥙ ᥐᥕᥒᥙ ᥐᥐ ᥒᥕᥨ ᥑ ᥐᥐᥙ ᥐᥐᥒᥨ ᥑᥒ ᥒᥒ ᥐᥨᥨ

tii[6] pɯŋ[6] bat[7] ni[6] lɛ[6] vaa[6] an[3] lɛu[4] man[2] kɔ[4]

依靠之处 现在 了 说 这样 之后 他 就

ᥐᥐᥐᥨ ᥓᥨᥨ ᥒᥐᥒᥙ ᥐᥐᥐᥙ ᥒᥒ ᥑᥒᥒ ᥐᥐᥒᥨ ᥐᥐᥙ ᥐᥐ

kɛ[3] phaa[3] nuŋ[6] hɛŋ[5] man[2] an[2] jaau[2] vaa[2]

解 布 穿 的、于 他 的 长 度

ᥔᥐᥨ ᥖ ᥘᥨᥒᥙ ᥐᥨᥨ ᥐᥑ ᥒᥐ ᥐᥐ ᥘᥘ

dai[3] sɔŋ[1] sɔk[9] kɔ[4] buu[1] tsaa[2] ke[1] saa[1]

得 二 肘 就 供奉 毛发

ᥑᥘ ᥒᥐ ᥓᥖᥨ ᥐᥒᥨ ᥐᥒᥒᥨ ᥑᥑ

thaa[2] tu[6] tsau[3] han[3] lɛ[6]

舍利 佛祖 那样 了

这段经文在行文风格上与口语的差别主要表现在以下几个方面：

1. 在用词上，用了较多巴利语借词，如：

kaa[1] la[6] （时期、时间）

sa[1] pau[2] （大船）

lam[4] baak[9]（困难）

maak[5] nak[ʔ]（很多、许多）

ta[1]bu[1] sa[1]（商人、信士）

pa li ka[1] （婆梨迦）

pha[1] sʁt[9] （伟大）

bang[2] kʁt[9] （产生）

ba[1] sa[1] thaa[2]（安心）

bu[1] tsaa[2]大 （供奉）

ke[1] saa[1] （毛发、头发）

thaa[2] tu[1] （舍利）

这些巴利语借词有些已融入日常口语，如：lam^{4} baak^{9}（困难）、pha^{1} sɤt^{9}（伟大）、baŋ^{2} kɤt^{9}（产生）、bu^{1} tsaa^{2}（供奉）等。而 sa^{1} pau^{2}（大船），其中 sa^{1} pau^{2} 在口语中一般要加本族词 hɤ^{2}（船），为 hɤ^{2} sa^{1} pau^{2}，这是一个音译加注的借词，是傣语中借用新词最常用的方法。

2. 在语法上，使用了一些连环套的表达方式，即一个宾语接着成为好几个分句的主语，如叙事开始“有一个男子”，其接着就成为后面四个分句的主语——“随大船去”、“随水漂到一座山脚下”、“找不到吃的东西”、“就有很多困难”。如果在口语中，就会用几个句子来表达了。

3. 在虚词的使用上，用了一些专门的书面语表达方式，如：han^{3} lɛ^{6}（就那样了）在这段话中用了两次，在口语中可以不用；nan^{4} tsaa^{2}（那样呀），在口语中，这个疑问助词很少使用。还有，经典语言中 kɔ^{4} 的使用频率大大增加。这段话共用了 12 个 kɔ^{4}，这在口语语体中至少可以省去一半。另外，有的句子在口语中要添表示转折的词，在经文中就可以省略，如 vaa^{6} an^{3} tsaai^{2} phu^{3} nan^{4} kɔ^{4} baŋ^{2} kɤt^{9} ba^{1} saa^{1} thaa^{2} yin^{2} di^{1}（说了这些之后，那个男子就产生了安详感激之情），口语中在 vaa^{6}an^{3} 与 tsaai^{2} phu^{3} nan^{4} 之间就要加 lɛu^{4}（之后），经文中则省略掉了。

以上这些与口语语体不同的特征，与书面语的用法却没有太大的区别，而且，在世俗文书中，也常夹杂一些巴利语借词，所以，这样的经典语言也同样容易为一般听众或读者所接受和了解。这对佛教经典在广大群众中的普及发挥了积极的作用。

傣族的佛教信徒吟诵偈颂等纯巴利语音译的段落，主要是出于信仰，而喜爱经文中的叙事文体，则是出于兴趣。这是佛教教义得以深入人心的重要原因之一。



德宏州菩提寺贺露在仪式中念诵经文

第八章

南传佛教与傣族的天文历法

第一节 傣族天文历法的两个来源

傣族的天文历法有两个来源，一个是中原汉族天文历法，一个是印度天文学。

傣族先民最早接受的是中原历法，其中首先是天干和地支，后来又有十二生肖。天干地支传入傣族地区的时间很早，大概在东汉前后，当傣族的先民滇越还是以若干部落集团分散在我国西南等地区的时候，汉族的干支纪时法就开始传入部分傣族地区了。这有两个根据，其一是傣族干支的名称，有不少是上古汉语的借词，如“己”读 kat^{7}，“庚”读 kot^{7}，“癸”读 ka^{5}，“午”读 $sa^{1}nga^{1}$，“未”读 met^{8}，“酉”读 lau^{4}，“亥”读 kai^{4}；有的可能更早一些，如“乙”读 dap^{7}。其二是傣历中干支称“母”，地支称“子”，而在汉族历史上，只在汉以前曾以“母”和“子”称干支，《史记·律书》：“太史公曰：旋玑玉衡以齐七政，即天地二十八宿。十母，十二子，钟律调自上古。建历运律造日度，可据而度也。合符节，通道德，即从斯之谓也。”① 从这段话看来，自上古至汉一直以母子称干支。到了东汉时，《淮南子·天文训》中，有“数从甲子始，子母相求”的话，说明东汉时仍有此说法。而东汉之后，就很少见用母子称干支了。由此看来，汉族的干支可能在汉代就为部

①中华书局编辑部：《历代天文律历等志汇编》（五），第1345页，中华书局，1976年。

分傣族先民所接受，并用来记载年、月、日了。

傣族历法中的干支使用频率很高，首先是用来纪年，如2005年为傣历一三六七年，干支年为乙酉年。在印度历法传进来之前，傣族干支年与汉族干支年在起止时间上应该是完全一致的。但自从传进了源自印度的小历纪元纪时法之后，傣族六月（部分年在七月）成为岁首，具体时间在清明后十日左右，于是农历与春节就有了两个多月的差距。如农历乙酉年正月初一在公历2月9日，而傣历新年在公历4月16日，傣族人在这一天才进入乙酉年。农历乙酉年除夕在公历2006年1月28日，而傣历乙酉年除夕在公历2006年4月14日，两者相差两个半月。于是，首先是两者每年具体的年长度（不是指平均年长度，傣历平均年长度为365.25875日，这属于计算问题，下文再说）不一致，其次是每年的起止时间不一致，这是接受了印度历法之后出现的情况。但干支名称依然沿用不变，而且傣族有了一套干支纪年与小历纪年的换算法，两者完全融为一体了。

傣历中的干支也用来纪日。傣历干支日与汉族农历干支日是完全相同的，如傣历纪元一三六五年八月月下一日（公元2003年6月15日）为农历癸未年五月十六，两者干支日同为己未日。汉族干支纪日有极为久远的历史，早在甲骨卜辞中，即已使用干支纪日，夏代帝王中就有不少以天干取名者，如孔甲、胤甲、履癸，殷代帝王中以干支取名者就更多了。实际上，干支体系到殷商已相当完善，在殷墟出土的甲骨中，已发现有完整的六十干支表。干支最初就是用来纪日的。两千七百多年来从未有过间断与错乱。这是世界上使用最长久的纪日法。这种纪日法在汉代传入傣族地区也就不奇怪了。

干支纪日在傣历中至今仍普遍使用。在傣历的年历表中，每个月都要写明月出一日（相当于农历初一）和月下一日（相当于农历十六）的干支名称。天干10天一循环，地支12天一循环，由于大小月相间，大月30天，天干正好经过三循。小月29天，第三循则不足1天，就移到下月月出一日。地支也是不间断地顺序衔接。如今在傣族民间，记年龄用干支年，记日子用干支日还是很常见的。

傣族历法的另一个来源是印度的天文学，傣族使用的小历纪元纪时法就是从印度经过中南半岛传进来的。云南西双版纳和孟连一带的傣族历法与泰国北部和东北部的历法基本相同，德宏一带的历法则与缅甸的历法比较接近，但其来历都与印度历法有关。

印度古代有发达的天文学。还在公元前的吠陀时代（公元前15世纪至前5世

纪），当时留下的文献中已有阴阳历和二十七宿或二十八宿的记载。公元5世纪末到12世纪，是所谓的“印度经典天文学时代”[①]，在公元6世纪时有《五大历数全书》，其中引用了一本名为《苏利亚悉檀多》的历书。公元10世纪到11世纪之间，又有一种同名著作《苏利亚悉檀多》（surya siddhanta），此书流传相当广泛。[②] 这两部历法书对傣族天文学显然有重大的影响。因为在傣文历法著作中有《苏力亚》和《西坦》两部书，显然与《苏利亚悉檀多》有直接的关系。这一点下文还要说。

但傣历并不是照搬印度某一种历法，它经过了一定的改造，特别是与干支纪时法相结合，从而构成了自具特色的傣历体系。

傣历的名称叫小历，傣语为tsula sakhaat，这是巴利语的音译。tsula巴利语为culla，原意为“小”；sakhaat巴利语为sakkaraja，原意为“历”、“历年”、“纪元”。因此，二者直译便为“小历纪元”。这种历法以公元638年3月22日为历元，这是傣历的零年七月一日，满一年后才为傣历一年，累计至2005年4月16日为傣历一三六七年元旦。这种年的累计数就是sakhaat，我们译称为“纪元年数”。另外，还有按月的累计数，傣语叫“玛沙根”（masaken），我们译称为“纪元积月数”。masa巴利语原意为“月”、“历月”。按日的累计数，傣语叫“贺拉贡”（傣语hɔrakun，巴利语可能是Haragaja），我们译称为“纪元积日数”。因此，我们把这种纪时法称为纪元纪时法，以与干支纪时法相区别，两者都是傣历的构成部分。

在20世纪30年代，董彦堂曾作文说傣历源于秦历，[③] 后来章用又予以反驳，认为傣历来源于印度的历法。[④] 两人各执一端，莫衷一是。其实，傣历中既有中原汉族历法的成分，又有印度历法的成分。印度历法是随着佛教传入傣族地区的。早期的佛教传播者在传播佛教教义的同时，也带来了这种纪时的方法，并随着佛教影响的扩大而逐渐增大其影响。但在佛教传入之初，当时还没有创建傣历，佛教徒使用的还是佛历，本书第二章中所引证的公元5世纪的银版，用的就是佛历纪年。但

①见大桥由纪夫：《印度天文学史撮要》，载《西北大学学报（自然科学版）》，1997年6月，第27卷，第3期。又见同一作者《印度天文学与中国少数民族》，第五届中国少数民族科技史国际学术研讨会论文，2000年11月，西昌。

②见大桥由纪夫：《印度天文学史撮要》，载《西北大学学报（自然科学版）》，1997年6月，第27卷，第3期。又见同一作者《印度天文学与中国少数民族》，第五届中国少数民族科技史国际学术研讨会论文，2000年11月，西昌。

③董彦堂：《僰夷历法考源》，载《西南边疆》，第3期，1938年。

④章用：《僰夷佛历解》，载《科学》卷二三，第518—528页，上海科学社印行，1939年。

在公元638年之后，傣历纪年就开始了，如勐海大佛寺建于傣历十三年（公元651年），勐海曼喷佛寺建于傣历十六年（公元654年），至于公元8世纪之后的出土文物资料，用的都是傣历纪年。这些材料说明，傣历不是后人根据缅甸历法移植过来的，而是创制之后立刻使用起来的。创制傣历的人可能是当时在傣族地区传教的印度传教者，也可能是熟悉佛教经典的傣族佛教徒，由于没有这方面的记载，现在还无法判断。

章用的文章当时根据的是方国瑜的调查资料，其关于傣历中的印度历法成分讲了如下几点：第一，每月分为“上”与“下”两个半月；第二，每年分为三个季度；第三，正月建亥，岁首建辰；第四，元旦为“动的节”，与缅甸历相同；第五，置闰于九月。由于当时资料有限，以上几点其实只涉及问题的一小部分。印度天文学对傣族天文历法的影响，还表现在以下几个方面：

1. 傣文主要的天文历法著作的书名，用的都是印度古代历书的书名。上文已经说明，在印度古代有两本历法著作都名为《苏利亚悉檀多》，其巴利文原文为Surya Siddhanta，此书可译作《日神历数全书》。李约瑟《中国科学技术史》译本译作《苏利耶历数全书》。而在傣文历法书中，有一册名为《苏力亚》，另一册名为《西坦》，其来源就是Surya和Siddhanta。傣文中另一本历书《苏定》，也是巴利语的音译，原意为“日子”、“历日”。此外，傣文历法著作还有一些也是巴利语的音译书名。

2. 傣历中所使用的一些具体概念，也来源于巴利文。它们在傣语中一般都简化了音节结构，增添了声调（傣文国际音标后的数字都表示声调调类），如：

傣文（国际音标）	巴利文	汉意
a^{1} ti^{1} ta^{1}	atita	过去时
a^{1} $naa^{2}ka^{4}ta^{1}$	anagata	未来时
mat^{8} si^{6} ma^{4} jam	majjhimayama	午夜
he^{1} man^{2} ta^{1}	hemanta	冬季
vat^{8} sa^{1}	vassa	年、佛龄
kaa^{1} la^{6}	kala	时间、时节

傣文中“闰月”的科学术语为 a^{1} thi^{2} ka^{4} $maat^{8}$，其中 a^{1} thi^{2} ka^{4} 为巴利文adhika

（剩余、增上）的音译，maat[8]为巴利文 masa（月、历月）的音译。“增加之月”、“剩余之月”即为“闰月”。

3. 傣历年长度的数据和计算方法也来自印度早期历法，这个问题在本章第四节中再做讨论。

4. 傣历使用九曜概念，傣历中日、月及火、水、木、金、土五行星和罗睺、计都九曜的科学术语皆是印度巴利文的音译，如下表：

傣文（国际音标）	巴利文	汉意
a^{2} tit^{8}	Adityah	日曜
$ts\varepsilon n^{1}$	Somah	月曜
$a\eta^{1}$ $kaan^{2}$	Amgarakaah	火曜
put^{8}	Budhah	水曜
$phat^{7}$	Brhaspatih	木曜
suk^{7}	Sukrah	金曜
sau^{1}	Sanaiscarah	土曜
ra^{2} hu^{1}	Rahuh	罗睺
ket^{9}	Ketuh	计都

5. 傣历中的十二宫和二十七宿的正式名称皆是印度巴利文的音译，如下表：

十二宫名：

傣文（国际音标）	巴利文	汉意
met^{8}	Mesa	白羊宫
$pha^{1}sop^{7}$	Vrsa	金牛宫
me^{2} $thun^{1}$	Mithuna	双子宫
$ka^{1}la^{6}$ kat^{7}	Karkata	巨蟹宫
$si\eta^{1}$	Simha	狮子宫
kan^{1}	Kanya	室女宫
dun^{1}	Tula	天秤宫
$pha^{1}tsik^{1}$	Vrscika	天蝎宫

$tha^{4}\ nuu^{2}$	Dhanus	人马宫
$maŋ^{2}\ kɔn^{1}$	Makara	摩羯宫
kum^{1}	Kumbha	宝瓶宫
$miŋ^{2}$	Mina	双鱼宫

二十七宿名：

傣文（国际音标）	巴利文	汉意
$a^{1}sa^{1}va^{4}di^{1}$	Asvini	娄宿
$pha^{4}ra^{4}ni^{2}$	Bharani	胃宿
$ka^{1}ra^{1}ti^{1}kaa^{1}$	Krttika	昴宿
$lo^{2}hi^{1}ni^{2}$	Rohini	毕宿
$mik^{8}\ ka^{4}si^{1}ra^{6}$	Mrgasira	觜宿
$a^{1}saa^{1}va^{4}$	Ardra	参宿
$bun^{1}na^{4}pa^{4}su^{1}$	Punarvasuh	井宿
$pu^{1}sa^{1}ya^{6}$	Pusyah	鬼宿
$a^{1}sa^{1}la^{4}sa^{1}$	Aslesa	柳宿
$maa^{2}xa^{4}$	Magha	星宿
$bu^{1}pa^{4}pha^{1}la^{4}kun^{2}$	Purvaphalguni	张宿
$ut^{1}ta^{1}ra^{4}pha^{1}la^{4}kun^{2}$	Uttaraphalguni	翼宿
$hat^{1}ti^{1}$	Hasta	轸宿
$tsi^{1}ta^{1}ra^{4}$	Citra	角宿
$sa^{1}vat^{7}\ sa^{1}\ ti^{1}$	Svatoj	亢宿
$vi^{4}saa^{1}xaa^{1}$	Visakha	氐宿
$a^{1}nu^{4}raa^{2}tha^{4}$	Anuradha	房宿
$tse^{2}tha^{1}$	Jyestha	心宿
$mun^{2}la^{4}$	Mulam	尾宿
$u^{1}pa^{4}saa^{1}tha^{4}$	Purvasadha	箕宿
$ut^{7}\ ta^{1}ra^{6}\ saa^{1}tha^{4}$	Uttarasadha	斗宿
（无）	Abhijit	牛宿
$sa^{1}raa^{1}van^{2}na^{4}$	Sravanah	女宿

$tha^{4}ni^{6}\ sa^{1}tha^{1}$	（无）	（无）
$sat^{7}\ ta^{1}pi^{6}\ sa^{1}$	Satabhisa	虚宿
$tha^{4}ni^{6}\ sa^{1}tha^{1}$	Dhanistha	危宿
$bu^{1}pa^{4}pha^{6}\ ta^{6}\ ra^{6}$	Purvabhadrapadah	室宿
$ut^{7}\ ta^{1}ra^{6}\ pha^{4}ta^{6}\ ra^{6}$	Uttarabhadrapadah	壁宿
$re^{2}va^{4}ti^{1}$	Revati	奎宿

傣历中七日一周的周日名称以印度历法中的七曜来表示；傣历有每日六十等分的计时方法，与印度九执历相同；傣历中的几个重要节日都是佛教节日，显然与佛教的传播有关。

再加上月分上下两半、年分三季、岁首在六七月中推移、闰九月等，可见印度天文学对傣族历法有很深的影响。至于正月建亥、岁首建辰的问题，则属于受汉族历法影响，与印度历法扯不上什么关系。傣历月份名称沿用汉历以数字顺序命名的习惯，则与印度历法以十二宫命名的方法有别。泰国历法中十二个月的名称是以十二宫来命名的，这说明傣历受汉族历法的影响大于泰国历法。

第二节　傣历纪月、纪日和纪时的方法

傣历一年内月、日、时的安排都有自己的特点。

傣历平年 12 个月，年历表上的次序为：六月、七月、八月、九月、十月、十一月、十二月、正月、二月、三月、四月，至五月止。单数月为大月，30 天；双数月为小月，29 天。有的年份八月要加一天，称为“八月满月”。由于元旦日期每年要后推 10 天或 11 天，在六月和七月之间轮换，其年长度就不等于 12 个月之和，每年多数是 365 天，“八月满月”之年为 366 天。在每年的元旦之前还要安排一天或两天为“空日”，傣语称 van nau。“空日”在理论上虽不归入哪一年，但实际上还是旧年的结尾，在去年元旦到今年元旦的年长度计算中，仍是归入前一年里计算的。在傣历的 19 年间，共置 7 个闰月，闰月皆置于九月，有闰月之年就在年历表的九月。之后多列一个“后九月”，这样的年，傣语称“登双搞”，意即“双九月之年”。置闰月有一套相当复杂的计算方法，但可以用一种简单的方法来表示，即列出 0 至 18 共 19 个数字，代表 19 年周期，那么，其置闰月的年份为：〇、二、

五、八、十、十三、十六，其间隔年数与汉族农历一样，但具体年份都比农历晚一年，例如公元2001年农历辛巳年闰四月，傣历则于次年2002年，即傣历一三六四年闰九月，这是由傣历本身体系的特点决定的。

傣历月序与农历一般有三个月的差数，如农历正月相当于傣历的四月。但在农历闰月之后和傣历闰月之前这一年多的时间里，两者的月序就要相差四个月，直到次年傣历闰九月之后，才又恢复三个月的差距。

傣历在每月日序的累计上将一个月分成两半，初一称“月出一日”，顺序为“月出二日”、“月出三日”，一直数至“月出十四日”。“月出十五日”称“月圆之日”（傣语为“登柄”），是为上半月；十六日起称“月下一日”、“月下二日”，数至“月下十三日”（小月）或“月下十四日”（大月），最末一日为“晦日”（傣语称“登达普”）。过去李拂一翻译傣文资料时采用汉文古籍译称印度历法的名词，称上半月为“白分”，下半月为“黑分”，这也并无不可。但后来人们在使用这些资料时，根据这两个名词进行其他推测，则有些牵强。因为傣语中原来并没有“白分”、“黑分”的意思，而且与梵文“白分”及“黑分”的原文shukla－paksha、krishna－paksha也没有关系。

傣历有七日为一周的纪日法，各周日的名称是根据印度七曜即日、月以及火、水、木、金、土五大行星的巴利文名称来取的，日序与现行的星期相当。但在用傣文数字来表示时，是由一数至七，故周一相当于星期日，周七相当于星期六。

傣历中每天纪时间的方法分“时段”与“时度”两种。时段是先将每昼夜定出四个时点，它们分别被称为“丁”（中午）、“酣”（黄昏）、“丁恨”（午夜）、“烘”（黎明）。每两个时点之间又被划分为“督”、“光”、“特列”三段，共为12时段16时点。16个时点的名称是：“督早”、“光亮”、“特列丁”、“丁”、“督仔”、“光艾”、“特列酣”、“酣”、“督酣”、“光泡”、“特列丁恨”、“丁恨”、“督烘”、“光烘”、“特列烘”、“烘”。但每个时段之间的时间长度并不相等，一般以“光”为最长，“督”为次长，“特列”为最短。另一种记时间的方法则是把一昼夜等分为60时度，每时度的实际时间值相当于24分钟。这种纪时间的方法来源于印度九执历，只在历法书中有记载。在民间，人们都使用时段纪时间法，这对傣族广大农民掌握每日的作息时间来说，是比较实用的。例如黎明之后的“光亮”是他们吃早点后出工的时间，中午之后的“光艾”是他们吃午饭（傣语称为“京烤艾”）的时候，黄昏的“酣”是收工的时候，稍事洗涤（督酣），就吃晚饭（京烤泡），这时

就是“光泡”，到“丁恨”已是夜深人静之时，只在田野或竹林中还偶尔传来几声疏落的竹笛声，这在傣族唱词中就是“夜雾迷漫广原”的时候了。所以，这种时段的划分与傣族人民的生活习惯是吻合的。这说明傣族人民在接受外来历法的时候，是从自己的实际出发的，是有选择的。

第三节　傣历纪元纪时法的运用

傣历纪元纪时法的基本要素就是纪元年数、纪元积月数和纪元积日数三个数据。这三项年月日的累计数在傣历计算中是非常重要的数据，它不仅对历法，而且对天文学和数学的发展，都有十分重要的意义。

纪元积月数和纪元积日数并不需要历算家逐月逐日地加以累计，只要有了纪元年数，就可以通过一定的公式求出该年元旦的纪元积月数和纪元积日数，并进而求出元旦的具体日期。如果求出了相邻两年元旦之纪元积日数和具体日期，那么，元旦前的空日是一天还是两天，该年八月是否满月，以及九月是否闰月等，也可以逐步求出。同时，每天的日序、周日、干支日等，也很容易计算出来，一年的历书也就安排出来了。

为什么说年月日这三项累计数在天文学上也有重要意义呢？因为这些时间概念是依据日、月等天体的运行规律而制定出来的。历法是天文学理论的实际运用。每一种稍微完善的历法都是以天象的周期变化为依据的。一般来说，一个阳历年是地球绕太阳公转一周的时间，一个朔望月是月亮绕地球公转一周的时间，一日是地球自转一周的时间。由于这三个时间单位都不是整数，年对月、月对日、年对日又都不是整倍数，所以在历法上就要安排闰月、闰日来加以调整。这样调整的结果，以具体日期来计算日月行星的运行位置就是一件非常困难的事情。比方说，我们想知道傣历一二三三年四月月出十三日太阳在黄道上的位置，这个具体日期并不能给我们提供太阳位置的计算数据，而必须经过反复运算才能求得，而在这些运算中，对我们最有用的就是纪元积日数。

我们知道太阳每年在黄道上运行一周（360 度）。傣族接受了印度天文学的影响，也将黄道带分为十二宫。傣族天文学中十二宫的代号和顺序为：0 或 12 是白羊宫、1 是金牛宫、2 是双子宫、3 是巨蟹宫、4 是狮子宫、5 是室女宫、6 是天秤宫、7 是天蝎宫、8 是人马宫、9 是摩羯宫、10 是宝瓶宫、11 是双鱼宫，平均每宫各 30

度。原定傣历元旦那天太阳进入白羊宫宫首，那么，我们只要知道四月十三日的纪元积日数，减去当年元旦纪元积日数，就能得到当年日序数。于是，当年日序数与年长度365.258 75之比，就等于太阳所在位置（度）与360之比。列式如下：

当年日序数:365.258 75 = x:360

x就是太阳所在度，再除以30，所得商数就是太阳所在宫。以傣历一二三三年四月十三日为例，第一步求出该日纪元积日数为450649，第二步求出该年元旦纪元积日数为450365，第三步两数相减，求得当年日序数为284。再按上式求出：

284:365.258 75 = x:360

365.257 85x = 284 × 360

x = 279.91（太阳在黄道上之所在度）

279.91 ÷ 30 = 9.33（所在宫即摩羯宫）

现以十二宫图附加二十四节气例解如下：

1 金牛宫 60← 31 立夏　谷雨	0 或 12 白羊宫 30← 0 清明　春分	11 双鱼宫 360← 331 惊蛰　雨水	10 宝瓶宫 330← 301 立春　大寒
2 双子宫 61→ 90 小满　芒种		→	9 摩羯宫 300← 271 小寒　冬至
3 巨蟹宫 91→ 120 夏至　小暑			8 人马宫 270 ← 241 大雪　小雪
4 狮子宫 121→ 150 大暑　立秋	5 室女宫 151→ 180 处暑　白露	6 天秤宫 181→ 210 秋分　寒露	7 天蝎宫 211→ 240 霜降　立冬

但这简单的公式所求得的还只是一个很粗疏的数值。由于太阳在黄道的不同位置上运行速度有迟有疾，并非等速，要得到运行的准确位置，还必须附加上几个改正数。求这些改正数的运算过程都比较复杂，这里就不详细介绍了。

由于太阳一年运行一周天，所以，如果没有纪元积日数，也可以从元旦后一日开始逐日叠加而得到某月某日的当年日序数。在傣族比较周密的计算历中，一般都列有每月一日的当年日序数，这样计算起来就方便多了。至于计算行星的运行位置，则非有纪元积日数不可。例如，金星的运转周期为 224.7 日（傣历数值与现代科学数值相同），以年或月或当年日序数为计算单位求其所在位置是不可能的，而有了纪元积日数，计算起来就非常方便。傣历建元之日，假定金星在白羊宫宫首（实际已过宫首 13.4 日，计算时减此数即可），纪元积日数除 224.7 所得之商数为建元以来金星已运行的若干周，余数即金星自白羊宫宫首起运行的日数。设此日数为 y，所在位置（度）为 x，以下式即可求出：

$$y:224.7 = x:360$$

式中 y 为已知数，所求 x 即金星在黄道上之度数。x 除以 30（此 30 为每宫度数）所得商数即所在宫，这与求太阳之所在宫相同。又由于金星是内行星，其视运行位置受太阳影响，需加上一个改正数，然后便能求出金星在黄道上的宫、度、分来。

从上文求太阳与金星所在位置的计算方法，可以看出傣历的纪元纪时法，特别是其中的纪元积日数在天文计算中的重要性。纪元积日数的优点就在于它在天文历法计算中排除了年和月的干扰，既科学又方便。

傣历的特点与印度历法一样，重推算不重实测。由于傣历年长度与回归年长度比较起来长 0.016 55 日，经过多年误差积累，用上述方法求得的太阳运行位置与太阳实际所在位置已有差数。这种差数当然会带来一些不利的后果，如月序在不同节气中不断推移，只是这一点在人们日常生活中感觉还不太明显。至于在计算日食、月食时，这样的误差就太明显了。为了补救这种缺陷，傣历在计算日食和月食时又增加了很多改正数，尽量使日食和月食的预报做到相对准确。虽不能准确到分秒无差，但基本上已能做到在一个时段内不至于合不上。这一点也是很了不起的。由于傣族的数学只用整数，不用分数，而且只用四则运算（上文所举之分数或代数式都是笔者简化了的公式，并非傣文著作中原有的公式），这些改正数的计算步骤就变得更为繁杂。当然，通过这些计算，实际上也促进了傣族数学的进一步发展。

第四节　傣历年长度计算的古印度渊源

上文已说到傣历的特点是重推算不重实测，但其推算的方法极为复杂，复杂到常人难以想象的程度。傣历计算以纪元年数、纪元积月数和纪元积日数三个数据为依据，通过四则运算，只用整数，不用小数，只用正数，不用负数，没有代数式，就能把复杂的数学概念表达得淋漓尽致。这真是一个超乎常人想象力的思维工程。

从傣历年长度的计算来看，其岁实与印度的一种古历法是相吻合的，可以设想其计算步骤也应来自古印度，它仍是佛教传播带来的一个文化成果。为了让读者了解这种计算方法的特点，现以年长度的计算为例加以说明。

傣历年长度到底是多少，在傣文天文历法文献中从未给过一个明确的数字，它是在一些计算公式中曲折地表示出来的，例如计算某一年傣历元旦这一天的纪元积日数，傣文《苏定》一书中有一个公式，从这个公式中我们就可以推知傣历年长度为 365. 258 75 日。现将此公式分四个步骤列在左边，右边是以公元 1992 年 4 月 15 日，即傣历一三五四年元旦这一天为例安排的计算公式。公式中的 T 是纪元年数，t 为元旦的纪元积日数：

公式	计算式
（1）以 T 乘 292 207	（1）1 354 × 292 207 = 395 648 278
（2）以（1）的得数加 373	（2）395 648 278 + 373 = 395 648 651
（3）以（2）的得数除 800	（3）395 648 651 ÷ 800 = 494 560（余 651）
（4）以（3）的商数加 1 = t	（4）494 560 + 1 = 494 561

可知傣历一三五四年元旦的纪元积日数是 494 561。通过这个公式去求得傣历年的长度，要先将公式第（2）步中所加的 373 保留起来，因为这是一项修正值，是将历元的起点提前 0. 466 25 日作为计算的起点（373 ÷ 800 = 0. 466 25）的，我们可以不去理会。第（4）步中所加的 1，也可以不理会，因为它代表元旦当天要加上去的日数。舍去这两个数，那么，纪元年数乘 292 207，再除 800，即可知每年年长为 292 207 ÷ 800 = 365. 258 75，这就说明《苏定》一书中所使用的年长度就是 365. 258 75 日，这是运用正数表达小数的例子之一。

由于年长度是365.258 75日，可是在历书安排中一年只能是365日或366日，当一年只安排365日的时候，剩余的0.258 75日又是如何表达的呢？由于不用小数或分数，与上式同理，其表达方法就是207÷800。207逐年累计，到第四年时就是828，剩余的时间已超过1日（800），这一年就安排366日，余下的28日就加入下一年的计算中。如此，每隔四年，便多出28日，也就是每隔四年安排一次366天之后，到第八轮时就隔三年安排一次366日了（28×8－207＝17）。这样便用整数解决了小数计算的问题。

上述傣历年长度为365.258 75日，虽是用计算公式曲折地表示出来的，但算式比较简单，还是容易理解的，而傣文历法著作中对年长度的计算并不以此为满足。在《历法星卜要略》一书中，在365.258 75之后还加了0.000 006 48，即年长度为365.258 756 48，这增添的0.000 006 48要用四则运算表现，其难度就相当大了。《历法星卜要略》解决这个问题的方法，实在是达到了常人难以想象的地步。

《历法星卜要略》一书的第一段讲计算元旦纪元积日数的方法。原文译出如下：

> 以纪元年数为基数，列三式：上式加1，下式加4，然后以9除下式得数，舍去余数，以商数减中式除3，舍去余数，以商数减上式除2，记下所得商数。再以纪元年数为基数，以上述公式记下之商数来减，加49 049，是为日余数（din na set），以太阳运转数36 525 875为基数，乘以纪元年数，加日余数，除100 000，记下余数，商数加1是元旦之纪元积日数，即纪元新的一年日子之王到来那天的纪元积日数。

原文这样的叙述方式读起来十分费劲，我曾在该译文的注释[①]中将其公式化为七个步骤，如下面左列式子，其中t为元旦的纪元积日数，T为纪元年数，d为日余数，s为元旦前一天的纪元积日数，r为前四个步骤的最后得数，x、y、z为前三个步骤的暂拟代号，右列是以1 233年为例演算的计算式：

公式	计算式
（1）T＋1＝x	1 233＋1＝1 234
（2）（T＋4）÷9＝y	（1 233＋4）÷9＝137（余4）

①《历法星卜要略》一书的译文和注释刊于《中国天文学史文集》第3集，第293—306页，科学出版社，1984年。

（3）（T－y）÷3＝z	（1 233－137）÷3＝365（余1）
（4）（x－z）÷2＝r	（1 234－365）÷2＝434（余1）
（5）T－r＋49 049＝d	1 233－434＋49 049＝49 848
（6）（36 525 875×T＋d）÷100 000＝s	（36 525 875×1 233＋49 848）÷100 000＝450 364（余53 723）
（7）s＋1＝t	450 364＋1＝450 365

为了弄清楚这七个步骤中每一步骤的意义，可以采取从后往前逐步排除的办法。首先，第七步中所加的1代表元旦当天应加上去的日数，可把这天舍去；其次，第六步中36 525 875×T÷100 000＝365.258 75T，此数除以T即为365.258 75，即上文已指出的傣历年长度。问题就在于要解开d的含意。d的实际时间值等于d/100 000，但d由3个数组成，其一是一个不变的常数49 049，其实际时间值是49 049/100 000，等于0.490 49日，这是将傣历计算的起点从历元的起点往前推0.490 49日，故在计算时恒加49 049/100 000，这与《苏定》公式中所加的373属同一性质，只是比《苏定》公式又往前多推了0.024 24日（0.490 49－373÷800），此数暂时也可不予理会。T每年叠增1，这个数也是明确的。于是，关键就在于r了。

r由前四个步骤求出，这四个步骤的意义从式子本身是看不出来的，通过逐年演算得数的比较来寻求解释，其所得结果现举例如下：

傣历年	r的数值	傣历年	r的数值
1	0.925 925 9	99	35.407 407 4
2	1.277 777 8	100	35.759 259 2
3	1.629 629 6	101	36.111 111 1
4	1.981 481 5	1 233	434.407 407 3
5	2.333 333 3	1 234	434.759 259 2
6	2.685 185 2	1 235	435.111 111 1

从以上所得的结果，我们可知r的得数每年叠增0.351 85（取5位），这是一个解决第五步式子的至关重要的问题，因为d＝T－r＋49 049，49 049可不予理会，已如上述，于是，d的意义就是T－r。由于T每年增加1，减去r每年所增加的0.351 85，每年所增加的就是0.648 15，取三位即为0.648，除以100 000就是0.000 006 48，再将此数加到365.258 75上，其年长度就是365.258 756 48，这就是公式的第六步

所表现出来的。其实，0.000 006 48 这个数值极为微小，154 300 年才多出一天，在历法计算中可以说没有什么实际意义。傣历计算每年元旦的纪元积日数，如果我们舍去 r，所得结果，即其所取整数基本上没有什么变化，但《历法星卜要略》仍要将这个数加上去，因为它与后面确定每年除夕与元旦之间的空日天数还是有关系的。

根据《历法星卜要略》中的算式，我们可以确定傣历年长度应是 365.258 756 48 日，于是，我们计算某年元旦的纪元积日数就比较容易了，即将 365.258 756 48 乘以纪元年数再加 1 就可以了。但必须注意在得出最后得分之前，还要加上0.490 49，只有这样才能与四则运算的 s 相等。

令人惊讶的是，傣历四则运算的精密度有时甚至超过上述的算法，现举傣历一二三三年为例：

365.258 756 48 × 1 233 + 0.490 49 = 450 364.046 739 84 + 0.490 49 = 450 364.537 22

这样计算的结果，与上文傣历一二三三年计算式中的 s 所得数 450 364.537 23 仍有 0.000 1 之差，这个差数是由于我们将应增加的 0.000 006 481 5 的两位尾数略去了。如果将这两位尾数再增补上来，其得数为：

365.258 756 481 5 × 1 233 + 0.490 49 = 450 364.046 741 689 5 + 0.490 49 = 450 364.537 23

这就与四则运算的结果完全吻合了。

说到这里，可见傣历四则运算的精确性已达到登峰造极的程度，构思这样的运算程序的思维过程，是令人难以猜测的。

当然，傣历的计算数据主要传自印度，在年长度中计入这个没有太大计算价值的 0.000 006 48，也是从古代印度历法的岁实沿袭过来的。据北京天文馆资料，古代印度历法的岁实有三种：

1. 365 日 15 格 31 派 31.4 微，即 365 日 6 时 12 分 36.56 秒，约在公元前 1000 年所定，今印度大部分地方采用。

2. 365 日 15 格 31 派 15 微，即 365 日 6 时 12 分 30 秒，系公元 476 年所定，麦得拉斯州采用。

3. 365 日 15 格 31 派 17.2875 微，即 365 日 6 时 12 分 30.915 秒，系公元 598 年

所定，孟买州及西北各部多用之。

这三种历法都是将每日分为60格（qhari），每格分为60派（pal），每派分为60微（vipal），我国《唐书》中说印度历法“度法六十”，就是指这种分法。根据这种分法，按小数计其年长度，则是：

1. [(15×60+31)×60+31.4]÷216 000+365=365.258 756 48
2. [(15×60+31)×60+15]÷216 000+365=365.258 680 55
3. [(15×60+31)×60+17.287 5]÷216 000+365=365.258 691 14

从以上三种印度历法来看，第一种创制最早，使用地区最广，使用时间最长，其年长度正好是365.258 756 48日，与傣历年长度完全吻合，故可知《历法星卜要略》中加添的0.000 006 48不是偶然的，它是从印度历法中直接沿袭过来的。

第五节　纪元纪时法之起用年代问题

傣历纪元纪时法建元的时间是公元638年，那么，我国傣族是不是从这一年开始就使用这种纪时法了呢？

公元638年正当唐贞观十二年，现存傣文文献没有早到这个时候的，唐人记述西南少数民族情况的著作如《蛮书》等，也没有提到傣族先民当时使用什么历法。因此，从当时人的著作中不可能找到这个问题的答案。

西双版纳傣族有一部记载较早史料的历代编年史，此书有李拂一的译本，名为《泐史》。书中记载的最早年代是傣历五四二年（公元1180年），当时入主西双版纳的傣族首领叭真被称为“景珑金殿国至尊佛主”，建都于景兰的时间是“五五二年庚戌六月白分初十日乙丑星期六”。这里所述的“白分”即“上半月”，“星期六”即“周六”。此书记载之具体日期未必可靠，但也隐约可见傣族当时已使用纪元纪时法。不过，这是宋孝宗淳熙年代的事，与傣历建元之时尚相差五百多年。于是，要了解傣族唐时是否已开始使用纪元纪时法，只有求之于其他旁证了。

西双版纳一带使用这种纪时法与小乘佛教之传入有直接的关系。从这种历法的内容来看，许多专用名词都译自梵文，傣历重推算的特点也与印度古代天文历法同属一种类型。有的傣历文献如《历法星卜要略》中还有傣历与佛历的换算法，傣历中的几个重要节日，如泼水节、关门节、开门节又同时是宗教节日，而且，傣历的

推算与颁布权又都属于佛寺。因此，傣历纪元纪时法是随着小乘佛教的传布而使用开来的。

小乘佛教传入傣族地区的时间说法不一。《马可波罗行纪》记载13世纪滇西傣族社会中，“其人无偶像，亦无庙宇，唯崇拜其元祖”。钱古训《百夷传》记载14世纪时傣族“俗不祀先奉佛，亦无僧道”。首先，这两条记载有一点矛盾，前者说“崇拜其元祖”，后者却说“俗不祀先……”，可见那时的人的调查工作可靠性有限，我们不能凭此只言片语即深信不疑。其次，两者关于未有佛教的说法就算是事实，那也只指滇西一带的傣族，而从佛教影响来看，西双版纳一带早于德宏一带，我们也不能凭此两条即认为西双版纳一带先此不可能传入小乘佛教。相反，有不少材料却可以印证在公元8世纪之前，小乘佛教就已经传入西双版纳了。这可以从傣族民间传说、后代傣文记载的资料和南诏国的宗教遗物中得到一部分说明，也可以从印度文化在公元4世纪以前于中印半岛广为传布的事实推论出来，而较为可靠的证明是建立于公元766年的南诏德化碑。此碑碑阴刻有“大军将赏二色绫袍金带赵龙细利”一行。“赵龙细利”是傣族将领，20世纪50年代前西双版纳还有此官名。“赵龙”即傣语“召龙”，意为“大官人”，官阶居三品，属西双版纳最高政权机构议事庭中之“八大臣”一级。重要的是“细利”二字，这是梵语音译，原意为“吉利”、“光华”，是佛家用语，同时也多用作人名和官名。傣族将领用此两字取名，可见公元8世纪小乘佛教不仅已传入西双版纳，而且在统治阶级中已经影响很大，西双版纳的傣族社会已经开始政教合流了。这同20世纪50年代前西双版纳政治和宗教关系的情况，已无多大差别。如果政治统治已经具有如此浓厚的宗教意识，那么，宗教文化也必借政治力量而得以传布推广，从而，与小乘佛教密不可分的纪元纪时在那时就开始在西双版纳使用，就不是很难设想的了。

但是，傣历纪元纪时法并不是印度历法，它只是受印度古代天文历法影响较多而已。傣历纪元纪时法同缅甸历法及泰国历史上使用过的小历同属一个体系。据前人研究，缅历是蒲甘王布婆修罗汉时由印度观象家（即天文家）所制定的。缅历、泰国小历及我国傣历又各有自己的特点，只有一些基本数据是一致的，如年长度为365.258 75日等。这几种同属一个体系的历法，互相之间的关系大致是这样的：这种纪时法是参照古代印度天文历法的若干特点首先在缅甸制定的，我国傣历及泰国小历又是参照缅历之建元时间而另行制定的。开始时其先在我国西双版纳及泰国北部清迈一带地区流行，后来在缅甸侵占泰国时又在泰国本部推广使用。我国西双版纳使用这种历法大概不会晚于公元8世纪，德宏一带则较晚。从总的方面来说，公

元7世纪至8世纪是傣族社会进入封建农奴制的大发展时期，当时生产力的发展和农奴制经济基础的形成如果没有科学文化上的成就作为相应的条件，经济关系的大变革是不可能的。这个时期必然伴随着许多文化领域划时代的成就，天文历法应该是其中一个比较重要的方面。

第六节　从傣泰月份名称看文化影响

中国的傣族和泰国的泰族在印度佛教传入之前，曾大量吸收中原汉地文化。表现在历法中就是以六十干支纪时，也使用十二生肖。在泰国素可泰王朝的碑铭中，我们可以看到不少用干支纪年和纪日的材料，可见干支纪时法在15世纪以前就已传入泰国泰族地区。我国西双版纳的傣族最先也使用干支纪时法，具体时间大约在东汉或稍后。南传佛教传入中南半岛及我国傣族地区时，也传入了以计算为基础的印度天文历法。开始时以佛历（泰 phuttha sakkra:t；傣 puttha sakxa:t）纪年，以公元前543年为纪元元年，后来各国形成了自己的中南半岛变体，多使用以公元638年为起始之年的小历（泰 chula sakkra:t；傣 tsula sakxa:t）纪元。现在傣泰两族除使用公历之外，泰族还使用佛历，傣族使用小历。虽然佛历与小历纪年不同，但月和日的计算方式，基本上没有太大的差异。只是傣泰月份的名称不相同，这与傣泰两族的文化背景有关。

傣泰两族历法中，每年12个月份每月日数的安排，是直接与计算方法有关的，但月份名称，却是由于接受外来影响程度的大小，由习惯沿袭下来的。如今傣泰两民族所使用的月份名称是不同的。泰国历法月份的正式名称一月为 mokarakom，二月为 kumpapan，三月为 meenakom，四月为 mesayon，五月为 prutsapakom，六月为 mithunayon，七月为 karakadakom，八月为 singhakom，九月为 kanyayon，十月为 tulakom，十一月为 prutsajikayon，十二月为 tanvakom。[①] 这就是泰国阳历的月份。它们是以印度天文学中的十二宫宫名来命名的，略去这些月份名称中表示大月和小月的 kom 和 yon，剩下的就是十二宫的宫名，从一月算起，其顺序为摩羯宫、宝瓶宫、双鱼宫、白羊宫、金牛宫、双子宫、巨蟹宫、狮子宫、室女宫、天秤宫、天蝎

①泰文月份名称拉丁字母转写依据：Guide to Thai Conversation，by Chalermnit Press，B. E 2523（公元1980年）。

宫、人马宫。

同样受印度影响的傣族历法，虽然天文学中也用十二宫的名称，但12个月份的名称却不用十二宫名。我国西双版纳傣族历法中的月份名称如下：dɤn¹tseŋ¹（正月）、dɤn¹kam¹（二月）、dɤn¹sa:m¹（三月）、dɤn¹si⁵（四月）、dɤn¹ha³（五月）、dɤn¹hok⁷（六月）、dɤn¹tset⁷（七月）、dɤn¹pɛt⁵（八月）、dɤn¹kau³（九月）、dɤn¹sip⁷（十月）、dɤn¹sip⁷et⁷（十一月）、dɤn¹sip⁷sɔŋ¹（十二月）。上述傣语12个月中，一月dɤn¹tseŋ¹中的tseŋ¹是汉语“正”字的借词，意即“正月”。二月的dɤn¹kam¹是当地原始宗教的“祭祀月”之意。其他月份都与汉语按数字命名的名称相当。这些数字也都是汉语的借词，只是傣语“月”字在前，数字在后，体现出了傣语语法的特点。这是傣历月份名称与汉族农历的相似之处，说明傣族的历法更多受汉族历法的影响。

但傣历这些月份名称的实际意思又与汉族农历的月份并不相当，首先是傣历的月份与汉族的同一个月份所指的实际时间并不相当，如傣历的六月是汉族农历的三月，傣历正月是汉族农历的十月；其次是傣历的岁首在六月至七月初，并不在正月，而且除夕和元旦的日期又不固定，是按计算求得的，它们可能在六月初至七月初的任何一天。这些情况说明傣历与汉历月份名称虽然一致，实际内容则有所不同，即傣历在年月日的安排上，更多的是接受了印度历法的影响。傣历将汉族农历与印度历法巧妙地结合在一起，带有自己民族历法的特点。

泰国泰族的历法也有自己民族的特点。泰历的上述月份名称已经完全用于公历纪时，即公历的1月为mokarakom，2月为kumpapan，顺此类推，直至12月。泰历月份名称后加的大小月标志kom和yon，也是公历大小月的标志。即1、3、5、7、8、10、12月为大月，都加kom；2、4、6、9、11月为小月，除2月（因只有28天或29天）外都加yon。这说明泰历的月份名称已与公历月份相适应。傣历的月份名称也可用于公历纪时，但一般要说明这是“公历的1月”（sak¹xa:t⁹lok ⁸dɤn¹tseŋ¹）、“公历的2月”（sak¹xa:t⁹ lok ⁸dɤn¹kam¹）、“公历的3月”（sak¹xa:t⁹ lok ⁸dɤn¹sa:m¹），否则傣历月份与公历月份很容易混淆。

泰国的泰族现在使用自己传统的历法——佛历，在拉玛皇朝以前还使用小历。佛历或小历的月份顺序本来是以白羊宫的月份开始的，公历4月应是泰历的岁首。泰历四月mesayon即“白羊宫月”，实为传统泰历的一月。傣历的岁首也是太阳进入白羊宫的时候，由于傣历按汉语纪月，汉族农历十月是傣历的“正月”，结果，

傣历就以六月 dɤn^{1}hok^{7}为岁首，而换算成公历，仍在公历 4 月，实际时间与泰历基本相同。这是傣泰月份名称名异而实同的一种情况。

但传统泰历月份与傣历月份在具体计算上也有微小的差异。首先，泰历与傣历的月份常相差一个月，例如公元 1980 年 3 月 17 日，在泰国佛历中是二五二三年五月初一，在傣历中则是一三四二年六月初一。又如傣历一三四七年十月月下一日（傣泰历法每月皆分上半月和下半月，月下一日即十六日，为公元 1985 年 8 月 2 日）又是泰国佛历二五二八年九月月下一日。其次，泰历与傣历虽然在同一年置闰月，但泰历闰八月，傣历闰九月。例如，傣历一三五〇年闰九月初一（公元 1988 年 7 月 14 日），就是泰国佛历二五三一年的闰八月初一。由于泰历月份比傣历晚一个月，于是，两者闰月的实际时间是相同的。第三，傣历每隔三年或者四年就有一次八月大月的安排，八月本来是小月，安排一个大月，往后计算时在日序上就少了一天，于是就出现了傣历和泰历在日序上相差一天的情况。如傣历一三四六年八月是大月，而当年泰历七月仍是小月，于是，傣历九月初一（公元 1984 年 6 月 29 日）在泰历中就是八月初二，这是由于两者在计算方法上的微小差异造成的结果。

傣泰两族月份名称的不同，首先，说明傣族历法比泰族历法更多地接受了汉族历法的影响。傣历的正月和其他以数字命名的月份，乃是汉族农历月份名称在周边民族中扩散的结果。特别是傣历的正月相当于农历的十月，与战国时代的颛顼历一致，更说明傣族接受汉族农历的时代是很早的。其次，傣族月份名称中的二月仍保留着原始宗教“祭祀月”的名称，又说明傣族传统的原始宗教仍在人们的社会生活中占有重要的地位。在佛教传入傣族地区之后，佛教文化的影响几乎覆盖了整个傣族的文化领域，但原始宗教仍顽强地坚持着，继续保持着本身的本土优势，与佛教势力相抗衡。因此，在月份名称中，保存下了一个代表原始宗教活动高峰时期的月份名称。傣族的月份名称反映了傣族接受汉族文化的深度和原始宗教的影响力。而泰族历法的月份名称已完全使用十二宫名称，虽在民间仍有使用数字纪月的情况，但在正式场合已完全与公历接轨，这又说明泰族接受印度历法和西方文化更多的影响。

至于泰历和傣历在月和日的安排上有微小的差异，这是两族在接受外来文化时本民族独立创造性的表现。中南半岛上，信奉南传佛教的柬埔寨、缅甸、泰国、老挝和我国傣族都采用印度历法，而在具体安排月份和日期时却各有微小的变化，这是各国历算家根据自己民族的情况加以改造的结果。傣族历算家有着更加深厚的汉

族文化背景，因此，在傣族历法中，保持了更多汉族历法的特点。由于各国历代历算家的努力，从中南半岛到我国云南这一片广袤的土地上，历法呈现出了同中有异、百花齐放的多样风采。

第七节　德宏干崖地区的傣历

云南傣族的历法，以西双版纳及孟连等地保存本民族传统特点较为完整。德宏地区由于受汉族文化影响较深，在历法中也吸收了很多汉族农历的成分。这可以从德宏州干崖地区的一张傣文汉文对照年历表说起。

在中央民族学院文物室里，有一张20世纪50年代初期从干崖地区收集到的傣文汉文对照年历表。这是一张傣历一三〇四年（公元1942年）的年历表，它对我们了解德宏州一带傣历的面貌具有很高的价值。

干崖今属德宏傣族景颇族自治州的盈江县，自古就是傣族聚居地区。明正统九年（1444）所置干崖宣抚司，其治所就在这里。当时干崖宣抚司辖今盈江县大盈江流域，为明代滇西北九个重要土司即所谓“三宣六慰”之一，长期以来干崖就是这一带傣族地区的一个重镇，有长远的本民族文化传统。明代干崖曾以其优美的蚕丝织品“干崖锦”被载入史书，闻名远近。故这里所使用的傣历，也具有一定的代表性。

由于德宏州很早就经过历代中原王朝开发，其社会发展较快，与内地在经济文化各方面的联系也甚为密切。过去当地的上层人士，一般都通汉语汉文。至于盈江一带，经傣族爱国人士刀安仁等开发经营，在传统傣剧基础上引进大量京戏、滇戏剧目，更加强了与内地的文化沟通和联系，从而，此地在傣历中也大量吸收汉族农历成分，当地傣历因此具有许多新的特点。这些特点从傣文汉文对照年历表中就可以看出来（见下页）。

这张年历表宽26厘米，长54厘米，为土制绵纸木版印刷。上半幅为傣文，下半幅为汉文。傣文部分上部标明傣历年、佛历年和民国年号。中部分五列，第一列为两个数字，第一个数字为当月第一天的周日（星期），第二个数字为当月最末一天的周日。第二列为傣历月序，并写明月建大小及该月一日的干支。第三列为农历月序，还包括月建大小及初一的干支和属相。第四列和第五列为二十四节气，第四列为节气，第五列为中气。下部为该年日数、气象、年情等说明。现将其全文译出

如下：

傣历一三〇四年干崖地区傣文年历汉译表

傣历一三〇四年　佛历二四八六年

民国三十一年　汉历壬午年　傣历庚辰年

7　1	四月大戊戌	四月大己亥猪	五日雨水	二十日惊蛰
2　2	五月小戊辰	五月小己巳蛇	五日春分	二十日清明
3　4	六月大丁酉	六月大戊戌狗	七日谷雨	二十二立夏
5　6	七月大丁卯	七月大戊辰龙	八日小满	二十三芒种
7　1	八月大丁酉	八月小戊戌狗	九日夏至	二十五小暑
2　3	闰八月大丁卯	九月大丁卯兔	十七大暑	二十七立秋
4　4	九月小丁酉	十月小丁酉鸡	十二处暑	二十八白露
5　6	十月大丙寅	十一月大丙寅狗	十五秋分	三十寒露
7　7	十一月小丙申	十二月小丙申猴	十五霜降	
1　2	十二月大乙五	正月大乙丑牛	一日立冬	十六小雪
3　3	正月小乙未	二月小乙未羊	一日大雪	十五冬至
4　5	二月大甲子	三月大甲子鼠	一日小寒	十六大寒
6　6	三月小甲午			

当年有三百五十五日。三头水牛向前看田，六条龙翻雨，八匹马驮粮。四个人分食八块饼（丙）。三日得心（辛）。五月二十八日汉历二十九日，按经书为达朗腊（周二）扎花树。

关于年景：货物是贵是贱，布达呼（周四）为多。丝、棉、线、布以粉红、黄、紫色者可要高价。金银珠宝将贫乏萧条。水、风、火大作，疾病流行。五月、九月、正月三个月地方干旱，人们多病，又痛又痒，浑身疼痛。社会上盗贼蜂起，官员、将领等将四处惊慌逃散，互相杀戮。战争起自东北方，又一场起自西北方，两者确有无疑。人人须注意行善积德，要知施舍供佛，方能渡过难关。

从此傣文年历表可看出其中已吸收了不少农历的成分。最值得注意的是傣文年

历表的第四列和第五列，说明傣历已吸收了农历的二十四节气，这是傣历的重大进展。二十四节气是农历的重要创造，它对掌握农时具有特别的意义。我们通常把汉族农历叫为阴历，其实它是一种阴阳合历，而二十四节气属于阳历性质，纯粹是按照太阳的运行位置来决定的。它标志着日照的长短、气温的升降，对人们的农业耕作程序具有决定性的意义。德宏傣族在与汉族文化的接触中，善于选择农历中的精华部分，并将它融合到自己的民族历法体系中来，使其为己所用，这实在是很有眼光的做法。

按照傣历的传统安排方法，傣历新旧年的交替时间就在泼水节。泼水节的整个活动时间，一般是三天，间隔数年有一次四天。泼水节的最末一天就是傣历新年。根据傣历的规定，这一天就是太阳运行到白羊宫宫首的日子，也就是二十四节气的春分那一天。在傣历纪元开始的时候，这个日子和天象是互相吻合的。但由于傣历年的长度被规定为 365. 258 75 日，比回归年 365. 242 19 日实际上长了 0. 165 6 日，积 1 300 多年之后，现在的傣历新年已不在春分日了，而是往后推迟了 20 多天。以傣历一三〇四年（公元 1942 年）来说，当年泼水节在傣历六月二十七日至二十九日（即公历 4 月 12 日至 14 日），新年在傣历六月二十九日（农历二月二十九日，公历 4 月 14 日），距当年春分日农历二月初五，已相差 24 天。德宏傣族的历法家显然已经发现了这个问题的严重性，因为这样下去，再过 400 多年，就要在谷雨时（即太阳运行到金牛宫）过泼水节了，这会使月序与季节的关系出现越来越大的差距。西双版纳的历法家发现了这个问题之后，大约在傣历一二九三年（公元 1931 年）前后进行了一次历法的改革，即在计算方法上改“苏力牙”法而用“西坦”法，引进岁差概念，并以十九年七闰法为依据进行调整，使月序与季节保持恒定的关系。①

德宏的历法家走了另一条改革的道路，他们直接从农历中引进二十四节气，将泼水节固定在过了清明节七天之后开始，并一律只过三天。这就使傣历的年长度与农历的节气一致起来，使两种历法的阳历成分互相统一，同时，又将农历中的阴历成分（月序、月建大小）引到傣历中来，因此形成了自有特点的德宏傣历。

傣历本以六月为岁首，传统安排历书或年历表的方法应从六月起至次年五月止

①张公瑾、陈久金：《傣历研究》，《中国天文学史文集》第 2 集，第 249—251 页，科学出版社，1981 年。

为一年。但从干崖傣文年历表来看，都是从四月开始至次年三月止为一年。这是因为人们已将农历正月初一为岁首的惯例引进傣历中来。傣历月序通常比农历早三个月，即傣历六月相当于农历三月，农历正月相当于傣历四月。德宏傣历在保持自己历法传统月序的基础上，吸收了农历正月至十二月为一年的习惯，改用农历正月即傣历四月为岁首，这就是傣族的“果冷细”节。干崖年历表从四月起至次年三月止为一年的安排月序的方法，也就是基于这个道理。“果冷细”就是农历春节，直译其意是“过四月（年）”。这个说法并不是绝对不变的，因为傣历置闰月照例比农历晚一年，如果农历头一年置闰月，当年“果冷细”（春节）就应在傣历五月，等到下一年傣历过了闰月之后，才能恢复到傣历四月过春节。“果冷细”是从傣历月序通常比农历早三个月的习惯引申出来的说法。有趣的是，当傣历引进四月过春节的习惯之后，他们将农历的月序名称也进行了相应的改变，即从四月至次年三月为一年（参见上表第三列），而实际上它所代表的月份仍是农历正月至十二月。但这样改变之后，农历与傣历的月序还是不能完全一致起来，因为傣历当时安排闰月和大小月的方法还与农历不完全相当，这就出现了这张傣文年历表第二列和第三列互相不一致的现象。

与农历相比较，傣历安排闰月的传统方法有两点不同：其一是月份固定，即一律安排在傣历九月，其二是置闰月之年恰好比农历都晚一年。德宏傣历在吸收农历成分的过程中，首先改变了固定九月置闰的方法，而与农历取得一致，其次是将置闰月之年提前一年，于是与农历闰月完全一致起来，如公元 1984 年农历甲子年置闰月于十月，德宏傣历就置闰月于正月，而且起止日期完全相同。但这个变革看来有一个过程，这从干崖傣文年历表中看得很清楚。这张年历表上标明一三〇四年八月是闰月，但农历当月并不是闰月，而前一年六月是闰月。这说明当时的傣历比农历晚一年置闰月的方法未变，但置闰于八月却是吸收农历置闰方法的结果。因为我们只要将年历表上第三列开头的四月还原为农历正月，则该列中的九月实际上就是农历六月，这个月也就是傣历置闰之月（闰八月），可见傣历闰八月就来源于农历头一年的闰六月。这说明德宏地区的傣历先吸收农历置闰的月份，后吸收农历置闰的年份，从而进一步增加了德宏傣历内部体系的一致性。

德宏傣历安排大小月的方法，与西双版纳等地也有所不同。西双版纳傣历大小月相间，单月大双月小是固定不变的。一遇到某一年需要多安排一天的时候，就照例填补在八月份，称为“八月满月”。德宏地区则不同，它可以在置闰月之年连续

安排四个大月，如干崖傣文年历表所示。显然，这样一种安排方法很不理想，现在德宏地区傣历的月建大小，也都采用与农历一致的办法，这样一来，德宏傣历与农历的共同成分又进一步有所增加，两种历法体系更接近了。

从历史上说，德宏傣历与缅甸历法曾有十分密切的关系。德宏地区的傣族佛教最初从缅甸传来，历法和节日都与小乘佛教有联系。但傣族历法家既善于吸收，又善于创造，例如，缅历有自己 12 个月的月份名称，即为达固、格松、那雍、瓦梭、瓦岗、多林达、达丁卒、达桑蒙、那多、比亚铎、达波兑、达邦，傣历除一月和二月有专门名称以外，三月至十二月统统以数字为序取而代之，只在某些传统唱词中偶尔使用缅历个别月份名称。缅历置闰于瓦梭月，傣历如闰九月，则与缅历实际时间符合，但傣历现按农历置闰，则已与缅历迥异。只是缅历的周日纪日方法，原为农历所无，故至今在傣历中仍保存缅语称呼，是为达朗雷（周一带星诵日）、达朗腊（周二，星期一）、燕戛（周三，星期二）、布达呼（周四，星期三）、贾萨巴跌（周五、星期四）、索贾（周六、星期五）、赞列（周七，星期六）。缅历这七个周日，又都各与一种动物相联系，按其顺序为：半鸟半兽动物、老虎、狮子、大象、老鼠、海豚、龙。傣历也沿用这种习惯，但稍加改造，成为老鸦、老虎、蛤蟆、大象、老鼠、螃蟹、长蛇。傣历以熟悉的东西取代不常见的东西，这是在吸收外来文化时将之加以民族化的一种表现。

第九章

南传佛教与傣族教育

第一节　佛寺即学校

一、傣族佛寺的等级制度和傣族教育

在信仰南传佛教的民族中，很长时间内都没有官办和私人教育机构。佛寺就是这些民族进行教育的主要场所。在古缅甸语中，佛寺和学校是同一个词，[①] 在泰国，直到今天，全国还有一半的小学和中学设在佛寺中。[②] 古缅甸语中学校和寺庙是同一个词，比较真实地反映了南传佛教与教育之间的关系。傣族情况也一样，佛寺在傣族社会中具有学校的功能。

由于傣族全民信仰小乘佛教，在傣族地区就出现了一村一寺或两村一寺的佛寺格局。佛寺既是傣族宗教活动的场所，也是傣族教育的基地，在西双版纳、孟连、耿马及临沧等地，傣族男童七八岁后都要到佛寺当一段时间的和尚，过一段脱离家庭的僧侣生活，接受宗教文化教育，学习佛经、教义、教规，以及相应的民族文字、历史传统、人生哲理、道德规范和天文历法等方面的知识。男童入寺的时间长

①张英：《东南亚佛教与文化》，第77页，中央民族大学出版社，1999年。

②净海：《南传佛教史》，第249页，宗教文化出版社，2002年。

短不一，少则一个雨安居时间（三个月），大部分人则到十五六岁还俗回家，另有一部分人获得了佛爷或大佛爷后还俗，只有极少数人终身出家为僧，成为专职的宗教人士。在过去，傣族男子若没有当过和尚，就是“岩黑”（生人），意为没有教养的人。他们长大后不被姑娘喜欢，甚至被整个社会瞧不起。

傣族儿童在入寺前有一段见习时期，初步了解教规和礼仪，接受出家修行前的教育。这时他们被称为“科勇”，即预备和尚。经过半年或七八个月的训练期后，在“播帕”或“赕鲁皎”（升和尚）期间，全村举行仪式。升和尚是傣族男子的人生大事，只有当过和尚的男人才称得上是真正的男人，才有资格进入社会，受到别人的尊重。科勇升和尚时，家长要为孩子请教父，还要杀猪备酒，隆重庆贺。届时科勇要剃去眉、发，骑马或由人背入佛寺。升和尚仪式由比丘主持，先拜三宝（佛像、经书、僧众），再受沙弥戒，然后即可获得僧衣，这才算正式取得“帕”的资格，成为“帕囡”（$pha^{33}nɔi^{11}$，小和尚）。此后，他们便长住寺中，早晚跟随佛爷或大和尚诵读初级经文。在诵读初级经文的同时也学习傣文基本知识，等小和尚初步掌握了傣文的拼写规律以后，就可以自己学习拼读，或抄写经书，或朗读一些有趣的佛经故事。他们做小和尚七八年后，学会了傣文，并初步掌握了佛教的经典，便可由佛爷认可升为大和尚（$pha^{33}loŋ^{55}$）。当年满 20 岁对教义和戒律有了一定的知识和修养之后，经寺内住持认可，通过一定的仪式，他们就可晋升为“督”（tu^{33}，佛爷）。再过一些年，他们又可晋升为“督龙”（$tu^{33}loŋ^{55}$，大佛爷）。这时，他们已有较高的宗教地位，有资格担任基层佛寺中的住持。但佛爷只有具备多方面的条件才能晋升为大佛爷。这些条件主要包括：1. 修行高深，谨持戒律，为当地群众所崇信；2. 熟识经典，通解佛理，佛学造诣深厚；3. 富有办事能力，能较好地主持各种宗教仪式；4. 修行时间在同辈中最长，在比丘中佛学知识渊博，为人正直，在信徒中有一定的威信。[①] 一些佛学修行高深，具有威望的大佛爷如果不还俗，就可以升为“祜巴”（$xu^{51}ba^{55}$）。祜巴是宗教地位较高的僧侣。晋升祜巴的手续很复杂，除需经上级佛寺批准外，还需认当地头人或召片领为教父。大佛爷经过召片领和同级议事庭或土司推荐，在举行了隆重的晋升仪式后，才能获得祜巴称号。一个勐中威望最高的僧侣称“祜巴勐”（$xu^{51}ba^{55}mɤŋ^{51}$），这是封建领主统治时期平民僧侣所能达到的最高僧阶。祜巴勐不仅在群众中享有崇高的地位，也有着很大的宗教

①张公瑾、王锋：《傣族宗教与文化》，第 83 页，中央民族大学出版社，2002 年。

权力。

傣族僧侣的等级制度，从某个意义上看，也是傣族知识分子的一种等级划分方式。一般情况下，小和尚相当于初级知识分子，大和尚相当于中级知识分子，佛爷、大佛爷（包括由佛爷和大佛爷还俗后的康朗囡和康朗龙）、祜巴等是傣族的高级知识分子。小和尚一般都掌握了傣族语文的基本知识，对比较浅显的佛经也有一定的了解；大和尚则能阅读傣族一般文献，对有的佛经则能诵记；佛爷、大佛爷、祜巴一般都具有比较深的傣文功底，他们中许多人对傣族文化的某一方面（如天文学、文学、美术、建筑、佛教修为等）有很深的造诣。他们是傣族文化的主要传播者和创新者，推动着傣族文化不断向前发展。

按小乘佛教的规定，和尚在修行到一定阶段之后可以还俗，因此，绝大多数的傣族男子在晋升为和尚、大和尚或佛爷、大佛爷之后，都愿还俗为民。这些人在经过佛寺中的多年修行和学习生活之后，又重新融入到民间的生活之中，成为傣族社会、经济和文化发展的一支重要力量。和尚或佛爷还俗后，都有固定的名称，人们从名称上就可以看到一个人修行的时间和佛学功底。对于和尚还俗后的称呼，各个地方有些不同，如景洪称为“吉囡”，勐腊、勐捧等地称为“迈”；佛爷还俗后则都被尊称为“康朗”。傣族还俗制度从表面上看是小乘佛教的规定，从深层次看则具有多种因素：第一，傣族男子都必须入寺，如果不实行还俗制度，整个社会将无法运转，所以还俗制度是保证社会正常运转的必然方式；第二，还俗制度也是经济上的一个客观要求，如果不实行还俗制度，僧众数量过于庞大，必然影响整个社会的经济生产，从而严重威胁到僧众的生存问题；第三，还俗制度还是南传佛教的一种宣传策略。还俗制度是僧众把在寺院中所学到的知识在社会上进行普及和推广的主要途径和最好方式。正是由于普遍提倡僧侣还俗制度，佛教的伦理道德观才得以社会化，并在民间长久流传。

二、傣族佛寺教育课程安排

傣族的佛寺教育历经千百年的发展和完善，已经形成了一套完备而稳定的体制。这一体制在多数傣族地区都大同小异。和尚在佛寺中的修行和学习生活，首先要接受“三皈依”，这是小和尚入寺后的第一课程。“三皈依”即皈依佛（释迦牟尼）、皈依法（佛教教义）、皈依僧（僧众），就是对佛、法、僧归顺依附之意。

“三皈依”的巴利语罗马字母转写如下[①]：

Budham̐ saranam̐ gacchami
dhammam̐ saranam̐ gacchami
samgham̐ saranam̐ gacchmi

Dutiyam pi Budham̐ saranam̐ gacchami
dutiyam pi dhammam̐ saranam̐ gacchami
dutiyam pi samgham̐ saranam̐ gacchmi

Tatiyam pi Budham̐ saranam̐ gacchami
tatiyam pi dhammam̐ saranam̐ gacchami
tatiyam pi samgham̐ saranam̐ gacchmi

小和尚入寺后的第二项课程是接受“十戒”。“十戒”指不杀生、不偷盗、不淫亵、不妄语、不饮酒、过午不食、不观听歌舞、不粉饰打扮、不睡高广大床、不接受和积蓄金银。巴利文罗马字母转写如下[②]：

1. Panā tipā tā, veramani sikkhā padam̐
2. Adinnā dā nā veramani sikkhā padam̐
3. Abrahma cariya veramani sikkhā padam̐
4. Musāvādā veramani sikkhā padam̐
5. Surā – meraya – majja – pamadatthana veramani – sikkhā padam̐
6. Vikā labhojanā veramani sikkhā padam̐
7. Nacca – gita – vadita – visukadassana veramani – sikkhā padam̐
8. Māla – ghandha – vilepana – dharana – vibhusanatthanā veramani sikkhā padam̐
9. Uccā sayana – mahā sayana veramani – sikkhā padam̐
10. Jā tarūpa – rajata – patiggahanā veramani – sikkhā padam̐

①刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第161页，云南民族出版社，1993年。
②刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第161—162页，云南民族出版社，1993年。

以上十戒，是佛教对僧侣的基本要求，其中前四戒为四根本戒，绝不能开戒，后六戒因为考虑一些实际因素会有所松懈，但从总体上看，过去对这些戒律的执行还是非常认真和严格的。随着僧侣学习和修行进程的加深，戒律也越来越多、越来越严格。如德宏一带，小和尚必须持戒 30 条，佛爷必须持戒 227 条，大佛爷或级别更高的僧侣持戒就更多了。

傣族小和尚第三项课程是学习《问沙弥文》，它有傣文和巴利文两种对照本。译文如下：

问：何谓一？答：一切众生食曰一。
何谓二？形象容色曰二。
何谓三？三受（苦、乐、不苦不乐）曰三。
何谓四？四圣谛曰四。
何谓五？五取蕴曰五。
何谓六？六内处曰六。
何谓七？七觉支曰七。
何谓八？八正道曰八。
何谓九？众生居所曰九。
何谓十？阿罗汉圆满成就曰十。

《问沙弥文》是南传佛教小和尚入寺后的必修课，其主要目的是通过佛教术语学习基本数字，同时通过数字初步了解佛教的基本术语，可谓一举两得。

沙弥入寺学习的第四项课程是《三十二身分》，这也是傣文和巴利文对照本。所谓“三十二身分”，就是人体生理结构的 32 个部分，即发、毛、爪、牙、皮肤、肌肉、筋腱、骨、骨髓、肾、心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏、肠、肠间膜、胃及胃中物、粪及熟肠、胆及胆汁、痰、脓、血液、汗水、脂肪、眼泪、淋巴液、唾液、鼻涕、关节滑液、尿、脑，[①] 按巴利文辅音字母的顺序，用一个字母作为人体某一部分的代号，如 K—头发、T—心脏、N—皮肤、M—脑等，它是傣族医学的入门知识，为人们日后深造医学打下了基础。沙弥学习“三十二身分”，从宗教角度看，又是为了解坐禅和生起禅思作准备。

①刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第 218—219 页，云南民族出版社，1993 年。

沙弥学习的第五项课程是语文、算术，同时，学傣文字母及巴利语。他们还要抄写经文，刻写贝叶经，训练书法和阅读能力。

以上内容主要见于小部中的《小诵经》。小部是经藏之一，经藏共包括五部，分别是长部、中部、相应部、增支部和小部。小部又辑为15种，《小诵经》是小部的第一辑。它共有9个小经，是日常念诵的一本小经册，也是傣族儿童入寺后的基础课程和必修课程。

掌握小部中的《小诵经》后，傣族儿童就要开始学习其他的佛教知识了，所学内容大部分也取自于小部。小部内容较为庞杂，收集了大量佛教经典。其他14部分别为：

1. 法句：分26品，有423首偈，义理相近或有连贯性的归为一品。大部分偈颂都是从其他经典中引录来的，或是印度文学和道德名句，自古以来就为佛教徒所喜爱并读诵。

2. 自说：分8品，集有八十经，多数为韵文。

3. 如是语：集有120个佛陀的要说，长行偈颂和偈颂互用。

4. 经集：收集了七十二经，叙说巴婆利的16个弟子和佛陀之间的互相问答。

5. 天宫事：集有85个关于天宫的事情，说明前生所做善业可以获得各不相同的福乐。

6. 饿鬼事：记述地狱的种种悲惨，集有51个关于饿鬼的事情，叙说其前生作恶而得到的果报。

7. 长老偈：收集佛陀在世诸圣弟子长老们的法偈，包含了264位长老的1 291首偈颂。

8. 长老尼偈：性质与长老偈相同，包含了73位长老尼所说的522首偈颂。

9. 本圣经：叙说佛陀往世种种善行和功德，分22集，有547个故事。

10. 义释：主要解释《经集》的内容。

11. 无碍解道：以论述教义和止观为主。

12. 譬喻：讲述500多位比丘和40位比丘尼弟子过去世的事迹。

13. 佛种性：为韵文，为佛陀叙述过去二十四佛及佛陀自己的略传。

14. 所行藏：讲述佛陀过去种种修行的事迹，集有35个本生故事韵文。[①]

①净海《南传佛教史》，第320—327页，宗教文化出版社，2002年。

小部主要采用偈颂和韵文的方式，比较容易记忆。小部是相对其他四部而言的，内容比较浅显，所以成为儿童走入佛教经典的入门书籍。其后傣族和尚、佛爷还要广泛学习经、律、论等其他内容。随着年龄的增长，他们对佛经的理解越来越深，诵记越来越多，佛经知识和其他方面的知识也与日俱增。对一些基本经典，他们中的许多人更是烂熟于胸，如《南无经》《星哈经》《维先达罗经》《波罗蜜经》《布陀经》等。除了日常的功课外，每逢节日，也是傣族和尚学习和展示才能的好机会。尤其是在安居节期间，由于规定佛教徒都要念经赎罪，佛寺的活动非常多，小和尚虽不参加禅定修习，但每日都必须诵经礼拜，所以每天诵经的时间和要求都比平时多且严格，有的小和尚在这个时间段学习的知识甚至比平常一年其他时间学到的知识还要多。而且禅定修习是许多人一生的事情，即使还俗也不例外，因此大家也都积极参与这一活动，借以提高自己在各方面的能力。在节日期间，小和尚还有很多机会跟随佛爷参加各种仪式，并诵读佛经，增加对佛教经典的感性认识和佛教仪式程序的了解。年复一年，在耳濡目染中，他们的知识水平不断地得到提高，并通过逐级考核，成为大和尚、小佛爷、大佛爷，甚至成为祜巴。

从上面可以看出，傣族佛寺教育非常重视初级教育，对儿童入学的年龄和所学的知识都有明确的规定。但是当儿童掌握了傣文和佛经的基础知识后，诵经、抄经和参与各种活动基本上就成了他们获取知识的主要方式，所以傣族佛寺教育从整体上看，与其他佛寺教育一样，非常重视自学，依靠个人领悟，即“师傅领进门，修行靠个人”。

第二节　傣族社会文化的圣殿和知识分子的摇篮

一、傣族文字产生和传播的策源地

傣族历史上有过四种形体不同的文字，即傣仂文、傣那文、傣绷文、金平傣文。其中傣仂文和傣那文使用比较广泛。四种文字从形体上看，虽然有一些差别，但有着相同的来源，它们都属于印度婆罗米字母体系，都是随着南传佛教的传播进入傣族地区的。印度古代有两种文字体系：佉卢字母体系和婆罗米字母体系。前一种文字体系在公元5世纪后就不再有人使用了，而婆罗米字母体系随着佛教的传播不断地扩大影响和演化，衍生出200多种文字。四种傣文都属于婆罗米字母体系中

的巴利文系统。南传佛教传入傣族后，也把巴利文系统的文字体系传入了傣族地区。这种文字一开始为佛教经典文字，是专门用来记录佛教经典的，所以也称为经典文字，后来才逐渐流入民间，成为傣族的正式文字。由于巴利文系统只有41个字母，某些字母与傣语语音有些差异，傣族的知识分子充分发挥自己的智慧，创制了一些新的字母形式，使傣文最终在傣族生根，并成为记录傣族文化的重要工具。巴利文文字体系是一种有字母表但无字形的文字，各个民族在借入它的字母体系过程中，又融进了自己的智慧，创制出了许多字母体系一致、字形不一又具有明显对应关系的文字系统。西双版纳傣族有两个传说，很形象地概括了傣族文字的由来。一个是“向佛祖讨文字”，传说古时候，傣族没有文字，人们只好用相思豆、酸角子来计算东西，以刻木或结绳的办法来记事。这时候，人间诞生了佛祖，给人类带来了文字。于是，傣族人就去向佛祖乞讨文字。傣族人把佛祖给的文字刻写在贝叶经上保存下来，形成了傣族文字。一个是“伙夫发明了傣族文字”，传说傣族在从游猎时期进入建寨时期之时，有一个男人善于煮饭。别人外出时，就专门让他做饭。做饭的时候，他闲来无事，就用吹火筒两头在火灰上按印，形成了一个一个形体不一的圆形和半圆形符号。然后，他就用木炭模仿着吹火筒的印子将这些符号写在木头上作记号，以后又把各种圆形和半圆形的符号组合起来，形成了傣族文字。这两个传说，虽然在时间和内容上与实际有出入，但却比较真实地反映了傣族文字创制的过程。西双版纳傣文确实是随着佛教的传播而来的，但佛教只传来了文字字母体系，并没有具体的文字形式。各种不同的字形是各个民族结合自己生产生活经验创制出来的。伙夫大概就是傣族的“仓颉”，但他不可能出生在傣族由游猎时期进入建寨时期。他可能是佛教传入傣族地区之后创制和完善傣族文字的代表人物。

经过傣族知识分子的创制和完善，傣族文字形成了比较完善的文字系统。傣族文字系统形成后，就可以利用文字来记录傣族文化，并借助文字传播文化。傣族寺庙就充当了传播傣族文字的基地。过去，傣族文字的学习基本上都是在寺庙中完成的，民间虽然有还俗的僧众，但是他们没有资格教育儿童学习傣族文字。儿童必须被送到寺庙中学习傣族文字。

文字是人类社会进入文明的标志。一个民族有了文字，就突破了语言在时间上和空间上的限制。有了文字，傣族便可以系统地传承本族人民创造的历史、知识、技术和各种经验，并借助文字将之传播开去。有了文字，傣族又产生了书面语言。而书面语言可以更好地被加工和打磨，这样反过来又会促使傣族语言更加丰富和精

密。有人说："佛教为傣族设计的这种文字具有双重的职能，第一个职能是通过印度巴利文研读佛经，宣扬佛教教义，传播佛教文化。这样一来，博若瀚海的佛教经典、古印度的科学技术和文学艺术被大量地吸收引进。第二个职能是通过傣文的推广和使用，傣族的口头语变为了书面语（文学语言），这对于本民族文学艺术的繁荣、科学技术的进步、生产的发展是一个有力的推动。"①

无论是傣族文字的创制、完善，还是傣族文字的传播，寺庙都在这个过程中充当了不可替代的角色。有了文字以后，傣族的教育就从纯粹的民间口头教育走向相对比较系统的佛寺教育。佛寺教育与现代教育相比，虽有缺点和不足，但相对于民间口头教育，它已是一个巨大的历史进步。

二、傣族文化创造的根据地和傣族知识分子的摇篮

有了文字后，书写媒介就成为记录书面文献的重要工具，傣族人民，更准确地说是信仰南传佛教的人民比较一致地选择了贝叶作为基本媒介。在纸传入傣族后，有的文献又采用绵纸书写。信仰南传佛教的诸多民族选择贝叶作为媒介，形成了闻名世界的贝叶文化。② 仅傣族一个民族，流传下来的典籍就可谓卷帙浩繁。新中国成立初期，据统计，保留在各个佛寺的贝叶经总计有 5 000 余部、2 000 多种。再加上众多的民间叙事长诗、民间歌谣、法律法规、天文历法、医药卫生、伦理道德等方面的书籍，种类就更多。这些文化典籍大多是由在佛寺受教育的僧众和还俗的有佛学修养的人不断创造的。

傣族寺庙的僧众由于不需要参加体力劳动，日常生活主要由信徒供给，所以有更多的时间从事教育和文化活动。在寺庙中，他们除了教育小和尚文化知识和主持日常仪式外，还在传承和创造着傣族文化。他们在传播佛教的过程中，不断地把自己的心得融入日常传播活动中，形成了各种佛经文本，如《佛祖巡游记》《维先达罗本生经》在傣族地区有很多大同小异的版本。这些版本都渗入了傣族僧众对佛经的理解和创造。

僧侣还是傣族医药的传播者，许多和尚、佛爷或还俗的僧侣，既是忠诚的佛教

①刘岩：《南传佛教与傣族文化》，第 265 页，云南民族出版社，1993 年。

②大乘佛教也有贝叶经。贝叶树是印度及东南亚一带比较常见的树种，选择贝叶作为媒介，具有必然性。

徒，也是傣族的医师。历代编撰傣族医药著作的作者，大都是高僧，或者是原为僧人后来又还俗的民间傣医。例如，近年来发掘和整理出来的几部医学论著《档哈雅龙》（大医药书）、《档哈雅囡》（小医药书）、《嘎比蒂沙底巴尼》（傣医诊断书）、《刚比蒂萨克菊哈》（看舍诊断书）等著作，都是由先在佛寺里出家当和尚后又还俗的民间傣医撰写的。傣族的医学理论体系与印度的医学存在着明显的关系。佛教在传播过程中，也把这些医学知识传到了傣族地区，并把这些知识吸收到佛经中，作为佛教教义进行传播。傣族医学的“四塔”和“五蕴”理论都与佛教教义密切相关，有的医学知识干脆就出自于佛经之中。

傣族僧众还是傣族天文学的创造者和解释者。傣族远在汉代就从中原汉族传入了干支纪时法。南传佛教传入后，又有了印度天文历法知识。印度天文历法传入傣族地区后，傣族人民并没有采用取此舍彼的方式，而是把印度历法和中原汉族历法巧妙地结合起来，创造了一种阴阳合历的历法。傣族历法的特点是重推算不重实测，而推算有着很复杂的运算规律。这套运算一般人是很难掌握的，必须是既懂得佛经，又拥有很深的数学知识的僧侣才能计算出来，所以长期以来，傣族的历法都是由佛寺推算并颁布的。

傣族佛寺和还俗的僧侣还是傣族文学的创造者。傣族是一个文学非常发达的民族，在历史上，不但留下了大量的民间歌谣，而且创造了大量的叙事诗。据写于清朝早期的《论傣族诗歌》一书的记载，傣族仅叙事长诗就有450部。这些叙事长诗涉及面非常广泛，涉及傣族文化的各个方面。《论傣族诗歌》作者本人就是一个祜巴。本书对傣族诗歌某些带有总结性的叙述，直到今天看来，也是具有很高的理论价值的。可以说，它是傣族古代文学史的一个总结性的理论著作。一些有表演天赋和较好文学功底的还俗和尚和佛爷，还可以成为村寨中的章哈（歌手），在各种场合为群众演唱民歌、叙事诗等，其中有的章哈还能进行文学创作活动，编写各种唱词、故事。如傣族近现代文学史上著名的叙述诗《流沙河之歌》《傣家人之歌》《彩虹》《幸福的种子》的作者都是还俗的和尚和佛爷。

总之，寺庙教育培养了大批的傣族知识分子，促进了傣族文化的全面发展。

三、傣族文化的“图书馆”

佛寺不仅是傣族教育的基地和知识分子的集聚地，也是傣族文化的“图书馆”。在傣族社会，各种科学知识和文学作品都是佛教僧侣用傣文记载和传播的。佛寺承

担了傣族文化知识的图书馆功能。贝叶文化书籍除绵纸抄的唱本、生产生活常识、医药书、天文历法书、礼仪道德书、法律典籍和占卜书等之类的民间用本可以保留在村寨里以供寨人使用外，凡佛教经典、贝叶文学经典以及其他内容的贝叶经书，全都集中珍藏在佛寺里，由佛爷、和尚负责看管。平时人们想读经文、听佛经，只能到佛寺里借看或请佛爷、和尚诵念。到现在，仅西双版纳傣族地区寺庙中收藏的巴利文、傣仂文贝叶经就多达数万件。佛寺中收藏的书籍除佛教经藏、律藏、论藏外，还包括文学、历史、天文历法、法律、医药卫生等书籍。

为了增加佛寺的藏书量，傣族地区还专门有向寺庙赕坦（供献佛经）的仪式。“赕”是傣族的一种重要的祭祀形式。在傣族地区，做赕的节日很多，人们每年最少做赕七次，即赕新年、赕关门节、赕开门节、赕星、赕坦、赕岗、赕帕。在赕坦的过程中，一般佛教信徒都要请还俗的康朗或者寺庙里的佛爷为自己抄写佛经以供献给寺庙。在抄写过程中，一些具有创造精神的康朗和佛爷会把自己对佛经教义以及历史典籍的一些看法写进经书，这就形成了一种经书多种版本的现象。这些不同版本的经书不仅增加了寺庙的藏书量，而且具有很高的版本学价值。另有一些康朗和佛爷还十分乐意信众抄写自己写作的书籍，以便这些书籍得以传播和流传。

第三节　佛寺教育与现代教育的调适

一、佛寺教育的缺陷和不足

佛寺教育虽然对傣族教育产生了重大影响，直到现在也仍然发挥着重要作用，但是与现代正规教育比较起来，佛寺教育存在着很大的缺陷和不足，主要体现在以下几个方面：

第一，缺乏比较规范的教材。傣族寺庙教育除刚入学的儿童有比较固定的授课内容外，其他的都没有固定和规范的教材。一般是有什么活动就教什么方面的课，具有很强的随意性。不仅整个佛寺教育没有统一固定的教材，就是同一个寺庙也没有固定的教材。学习者一般不知道自己将会学到什么，只能被动地等佛爷或大和尚来教，这就严重地削弱了傣族儿童学习的积极性。再加上儿童没有统一的学习年限，佛寺没有统一的教师队伍，各个寺庙的儿童知识水平差别很大。

第二，授课内容比较单一。佛寺教育尽管涉及傣族文化的方方面面，如天文、

历法、文学、历史、法律、建筑、医学等，但主要内容都是围绕佛教教义展开的，学习其他方面的知识也是为了更好地、深入地理解佛教教义。在过去，佛寺教育只传承与佛教或傣族历史有关的知识，对其他民族优秀的文化不是很重视。近些年来，由于许多主客观原因，傣族佛寺教育也改变了自己的教学内容，主动学习汉语、英文，甚至数学、物理、化学等方面的知识，但是怎样将这些知识传授给人们还是一个没有完全解决的问题。

第三，初等教育比较发达，而高等教育相对匮乏。南传佛教要求男童必须入寺进行学习，所以一般男子都或多或少地接受了一些初、中等教育，都能读经、写字，初、中等教育普及率比较高。但是由于教育从属于宗教，没有独立的地位和体系，在寺庙中接受的教育只能是初、中等的，难以上升到更高阶段，这是南传佛教教育的一个突出特点。

第四，学生只限于男子。南传佛教规定只有男子才能入寺学习，而傣族妇女没有接受教育的权利，这就造成了傣族社会中只有男子有文化，而妇女绝大多数都是文盲的现象，在很大程度上阻碍了傣族妇女的创造能力，也降低了傣族妇女在傣族社会中的地位。

二、佛寺教育与学校教育的矛盾与调适

元朝在傣族地区实施土司制度，此后，傣族便渐渐地接受了汉文化教育。傣族的上层人士在同中原王朝往来的过程中，学习了汉语和汉文化，其中的一些人甚至把自己的儿女送到内地学习汉文化。但从整体上看，内地傣族和德宏地区受汉文化影响较深一些，而西双版纳一直都只有很少一部分人学习汉文化。民国时期，国民政府也曾在西双版纳开办过汉族学校，但傣族学生寥寥无几，许多傣族家庭花钱请汉族学生去学校，而把自己的儿子送到佛寺接受教育。据 1950 年统计，整个西双版纳有佛寺 574 座，佛爷 930 名，和尚 5 555 名，而学校仅有 11 所，学生 390 名（其中一些也是和尚），教师更缺乏，只有 23 名，平均一所学校只有 2 名教师。

20 世纪 50 年代以后，傣族教育被纳入全民教育体系之中，学校教育得到了很大的发展。1950 年，西双版纳恢复和整顿了原有的易武、倚邦、宣慰街等几所小学，又创办了嘎洒、佛海、南峤、勐仑 4 所省立小学。同时，1949 年停办的佛海（省立）简易师范学校也得到了恢复和充实，并改名佛海初级师范学校。德宏政府接管了原来的全部公立和私立学校，并增设省立小学。到 1955 年，西双版纳全州

已有小学52所，在校学生785名。1956年，小学增至111所，在校学生10 041名。佛海初级师范学校迁到州首府允景洪，扩建为自治州民族师范学校。1958年，景洪、勐海、勐腊都建立了中学。

德宏全州到1956年已有小学258所，在校学生23 800多名。1966年发展到1 100所，在校学生63 000名，其中少数民族学生占总数的一半。中学发展到5所，在校学生1 900多名，少数民族学生占总数的33%。

从20世纪80年代末到90年代初，靠近内地的傣族地区及德宏州已基本实现了普及教育，西双版纳州也在部分地区实现了普及教育。20世纪90年代后，普及义务教育的任务从4年分别提高到6年或9年。傣族地区的民族教育事业显现出良好的形势。如今，傣族的两个自治州及一些边境县已初步形成了从初等教育到中等教育、从普通教育到职业教育、从儿童教育到成人教育、从正常教育到特殊教育等多形式、多层次，具有地方特点和民族特色的教育体系。

但是由于傣族文化在傣族社会中根深蒂固，在西双版纳，一直以来都有相当一部分傣族儿童不到学校去学习，而是继续到佛寺接受佛教教育，这在某种程度上造成了学校教育和佛寺教育的冲突和对立。为了在寺庙教育和学校教育的冲突中寻求平衡的方法，西双版纳州做了一些努力，如既允许傣族儿童当和尚，同时也要求其到正规学校进行学习，并采取了一些具体措施以调适和缓和二者之间的矛盾：

第一，在普通中小学中推广双语教学。

针对傣族青少年教育严重流失的现状，傣族社会及政府、学校都给予了相当的重视，提出了许多的解决办法。一些人大、政协的傣族老人及傣族知识分子提出，由于傣族的传统文字是老傣文，希望能够逐步恢复以老傣文为主的母语教学。所以，按当地教育部门关于在少数民族地区学校开展双语教学的政策规定，现在傣族教师不仅在师范学校要学习老傣文，参加工作后，在小学也要部分地以老傣文教学生。此外还编写了老傣文母语教材，主要应用于州立小学民族班的傣族学生。在此类学校，傣族学生按规定必须学习傣文，但要学多少则无具体规定，有的仅一年级和二年级要学，有的则学到三年级。至于学习的效果，据老师和学生反映，老傣文由于文字不够规范，为记写带来了较大的困难，所以一些教师还是倾向于使用新傣文。此外，在西双版纳地区还奉行一项政策，凡傣族小学生升入中学时只要能够拼读傣文（无论新老傣文），就可以在原有的考分基础上多加15分。

在西双版纳的傣族农村，由于傣文在村民的日常生活（尤其是宗教生活）中有

实际用途，故被列入扫盲的日程。勐海县景真八角亭小学的学生在高小毕业前，必须学习一个学期的老傣文。若其不能升入初中，便可在日常的宗教和世俗生活中使用傣文。所用的教材都是州教育局主持编写的试用课本《傣语文声韵诠释》。作为一项当地的政策法规，傣族学生若不能从小学毕业，就必须进傣文扫盲班。以前当地曾办过缅寺实验班，现在要求大家都到佛寺里学习。勐海县教育局为此制定了各种表册加以验收。

在西双版纳，学生若在一般傣族村寨小学上学，由于有大家都说傣语的环境为依托，可在学生中一直持续进行汉语和傣文的双语教学。若在乡镇和城市上中小学，由于多民族杂处，便只能使用汉语进行教学。这便是双语教学不易长期进行和不能取得明显成效的主要原因。当然，民族语教材的编写和中学以上的民族语教学方法、手段和设施跟不上，也是双语教学不易长期推行的重要原因之一。

第二，佛寺教育与中小学义务教育的互相兼顾。

在西双版纳地区，许多傣族和布朗族佛教信徒为了兼顾佛寺的傣文教育和中小学的汉文教育，提倡让孩子在入寺为僧的同时，也进入小学读书。据有关方面 1997 年统计，在西双版纳州共 5 328 名初级僧侣中，大约有 2 559 名同时到小学读书，占初级僧侣总人数的 48%。由于种种原因，这些读小学的学僧中，能够升入中学的相对较少，能够升入高中或大专学校的则更是凤毛麟角。例如，据 1996 年统计，在西双版纳地区，初级僧侣中能升到初中的仅约 40 人，高中 2 人。另有中专 3 人，大专 3 人（云南民族学院），他们都是已任比丘的僧侣。

在西双版纳地区，寺院学僧是一个特殊的学生群体。一方面，受村落社会和家长的宗教及传统文化观念的驱使，他们要从小入佛寺为僧，接受傣文、巴利文的传统宗教和文化教育；另一方面，又因为他们处在一个新的时代，社会及家庭均要为他们今后的立世生存考虑，因此要求他们进普通学校去学习汉文和现代科学知识。所以，当地许多村寨都有这样的特殊学生，他们利用晚上的时间在寺院学佛，白天到学校念书，以弥补数理化知识的不足。比起普通学校的学生来说，他们的学习任务更加繁重，每天清早 6:00 就要起床，到经堂进行早课修习，8:00 又赶往学校读另一种课程。到了晚上，他们还要随年长僧侣或村中长者学习傣文、巴利文佛经。平时他们还要做一些日常的清扫、种植和照顾住持日常生活等寺院杂务。在寺院里，他们经受了在普通家庭里所得不到的集体生活体验和社会劳动锻炼。

由此看来，若我们不否认民族传统语文教学也是一种有利于国民文化素质提高

和有实际社会意义的教育体系的话，那么，佛寺教育体系对于保持民族文化传统的传承和延续是有着积极的、在现阶段难以为其他教育所取代的作用的。若从其与中小学义务教育的关系来看，佛寺教育至少对后者起到了某种补充的作用。再从整个傣族社会文化机制的运转来看，这两种教育体系之间体现出了一种互补、互融的共生关系。

第三，在佛寺教育中融入现代科学知识教学内容。

除了上述接受双语教学者外，其他学僧仅在佛寺中学习傣文。在不同年龄段的学僧中，凡属年龄偏大者，大多系普通中小学流失的生源。在许多傣族中小学生陆续辍学的情况下，一般村民和流失学生本人往往认为，既然升学无望，还是做小和尚比较好，至少可以学到傣文知识，也能够有一个可吃饭穿衣、保证基本生活来源的地方。对于这一部分已经无希望进入中小学接受汉文教育的学生，村寨和有关部门所想到的一个办法是请退休中小学教师到佛寺，在以傣文教育为主的环境中，抽空为学僧进行汉文扫盲教育。但这类教育方式由于没有政府和当地群众的长期资助，没有形成一贯的制度化行为，以致往往仅在少数地区进行，且较难坚持长久。然而，这类教学方式，在后来的总佛寺佛学院却得到了较好的贯彻施行。

第四，佛寺教育的革新。

在云南少数民族地区，上座部佛学造诣较高的僧侣人数较过去大大减少。例如，据20世纪90年代统计，全西双版纳州当时仅有八个祜巴级的高级僧侣。因此，培养大量具有佛学水平和宗教道德的高级僧侣，是南传上座部佛教在新形势下发展的当务之急。为了解决佛学后继人才的问题，1999年西双版纳州佛教协会在总佛寺内创办了佛学院，集中了全州最优秀的佛学师资（其中不乏曾在缅甸、泰国求学深造回归者，该院还常年接纳各初级寺院的学僧前来学习），为全州各县、乡培养和输送了不少年轻的僧侣人才。

据了解，佛学院每年均招一班学僧，约25—30人。他们绝大部分来自傣族地区各佛寺，也有少量来自布朗族。他们必须在总佛寺学习大约五年时间，除了学习傣文和巴利文佛经外，还要学习语文（汉文）、数学、英语等，此外还可选修泰文。学僧毕业后，完成学业较好者，可被送往泰国、缅甸及内地学习，一般则回到本寺任住持。佛学院主要的目的虽然是培养高级僧侣，但是也吸收了现代学校教育的一些办学模式和经验，比如要求僧侣学习现代科学知识等。

虽然地方政府采取了一些措施来平衡学校教育和佛寺教育之间的矛盾，但是由

于许多深层次的问题仍然没有得到很好的解决，如傣族信仰和现代教育的问题、傣族儿童升学和就业的问题、教材的普遍性和傣族的特殊性的问题、教材难易度的适应性问题，等等，傣族学生的失学率仍然很高，傣族学生中能够读到高中的人非常少，而考上大学的傣族学生则更少。怎样调适义务教育和寺庙教育之间的矛盾仍然是摆在教育者和宗教信仰者面前的一个大问题。

第十章

南传佛教与傣族文学

第一节　傣族文学的类型

傣族文学源远流长、枝繁叶茂，形成了各种各样的文学形式。它是中国文学百花园中的一朵美丽的花儿，为我国的文学艺术增添了异彩。傣族文学尤以长篇叙事诗闻名中外，具有几百部光彩夺目的文学经典。据16世纪至17世纪傣族著名文论家祜巴勐的《论傣族诗歌》记载，在他生活的时代，傣族长篇叙事诗就多达500部。[①] 许多优秀作品广泛地描绘了傣族的生产生活情况，塑造了一大批鲜明的人物形象，反映了傣族的民族个性、情感经验、道德情操和价值取向，倾诉了他们心中的欢乐与忧愁。这些作品篇制之宏大、内容之广泛、种类之多样、色彩之绚丽，就是在世界叙事诗中也是出类拔萃的。面对这些作品，我们就如走进了叙事诗的王国。

傣族的文学类型，从某个角度上说就是对傣族诗歌的分类。长期以来，傣族人民以诗歌的形式表达自己的情感，抒发自己的欢乐和哀愁。早在14世纪至15世纪的傣族著作《哇雷阿塔乃甘哈傣》（《论傣族诗歌的内容》）中，就将傣族诗歌归纳为三种：一是“甘哈彼彼波波”（零星歌谣），二是“甘派”（叙事诗），三是“桑

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第61页，中国民间文学出版社，1981年。

离”（情诗）。[①] 16 世纪至 17 世纪的《论傣族诗歌》对《哇雷阿塔乃甘哈傣》分类进行了补充和修改，将傣族诗歌也划分为三种：一是“甘哈竜勐”（民间歌谣），二是“甘派”（叙事诗），三是“甘告”（祝福祷告辞，或者叫颂歌）。[②] 上述两书的作者既是傣族的文论家，也是傣族文学的创作者。如《论傣族诗歌》的作者祜巴勐曾创作了傣族“五大诗王”之一的《粘响》，另外还创作了《婻波冠》《兰戛听》等作品。作者自信地认为：“我认为，不管傣歌有长有短，有悲有喜，千变万化，总是离不开这三种形式。”[③] 应该说，这样的分类比较完整地概括了当时傣族文学的类型。这种分类法一直到今天还影响着傣族文学的分类和分期，各类关于傣族文学的分类著作依然沿用着这种分类方法。

傣族民歌从内容上看，大致有古歌谣、生活歌、劳动歌、情歌、习俗歌、儿歌等，其中以情歌最为丰富。过去西双版纳一带的民间歌手章哈在赛歌会上常会被问到这样一个题目“哪个姑娘最好看”，于是，各路章哈围绕这个主题八仙过海，各显神通，并发展出“花卉情诗”、“隐语情诗”、“韵律情诗”、“转行情诗”、“鹦鹉情诗”、“凤凰情诗”等诗体。“鹦鹉情诗”和“凤凰情诗”是傣族情歌中艺术性高、内容丰富的作品，在傣族情诗中别具一格。其一般规模较大，都在两三百行以上，并且有人物有情节，抒情与叙事并重，具有叙事诗的雏形。两种情诗深受傣族人民的喜爱，特别是男女青年大都会采用这一形式来表达自己的爱情。生活歌的内容十分广泛，打水、吃饭、喝酒、催眠、狩猎、农耕都有相应的民间歌谣，它是傣族居住环境和现实生活的标本。习俗歌包括祭祀、盖房、婚嫁、丧葬、节日等内容，它是傣族生活习惯的再现，具有很强的文化功能。

在丰富多彩的傣族文学中，以长篇叙事诗最为引人注目，因为它不仅数量多（500 多部）、篇幅长（最少都在 3 000 行以上）、内容丰富（几乎包罗万象），而且大部分作品都具有鲜明的民族气质和民族风格，在祖国民族文化的大花园里芬芳袭人、独放异彩。这些叙事长诗主要包括创世史诗、神话史诗、英雄史诗和悲剧叙事诗四大类，其中以神话史诗和英雄史诗的规模最为浩大。傣族叙事长诗大多是根据民间故事和佛经故事改编而成的。叙事长诗容量很大，每部都在 3 000 行到 10 000

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 47 页，中国民间文学出版社，1981 年。
②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 48 页，中国民间文学出版社，1981 年。
③祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 48 页，中国民间文学出版社，1981 年。

行以上，尤以“五大诗王”为最。《乌沙巴罗》《粘巴西顿》《兰嘎西贺》《巴塔麻嘎捧尚罗》《粘响》等，篇幅都在几万行以上，其中《乌沙巴罗》12 万多行，《粘巴西顿》6 万多行。《粘响》已被列为第一批国家古籍珍贵名录。傣族 500 多部叙事长诗中，《召树屯》最为其他民族所熟悉，这部长诗曾以《孔雀公主》为名搬上银幕，产生了巨大的影响。叙事长诗的诞生是傣族文学发展史上的一个重要事件，标志着傣族文学进入了创作的黄金时代。傣族长篇叙事诗代表了傣族文学的最高成就，是傣族文学的精华。500 多部长篇叙事诗在世界文学史中也是屈指可数的，这是傣族人民的骄傲和珍贵的文学遗产。

除了民间歌谣和叙事长诗外，傣族人民还留下了很多民间故事和传说，其中有很多是傣族长篇叙事诗的来源。傣族故事按内容可以分为神话故事、社会斗争故事、宗教故事、风俗习惯故事、断案故事等。后来在滇西（德宏地区）还产生了傣戏。傣戏大约有两百年的历史，比较有名的剧目有《祖孙犁田》《十二马》《冒少对唱》等。此外，傣族还有很多根据叙事长诗改编的戏剧和根据汉族古典名著改编或移植的戏剧。20 世纪 50 年代以后，傣族文学作品形式有了新的发展，产生了傣族小说，如《南国情天》等。

第二节　南传佛教对傣族文学的影响

云南是中国的西南门户，与中南半岛各国连成一片。远在 2000 年前，云南就是中国内地通往印度和中南半岛各国的通道。到了唐初南传佛教在傣族地区兴盛之后，佛教意识形态对傣族的影响日益显著，其中尤以文学的影响最为明显。南传佛教对傣族文学的影响主要表现为四个方面。

一、佛教的传入促使傣族文学进入书面语阶段

南传佛教带来了傣族文字，促使傣族文学向书面语发展。在南传佛教传入之前，傣族文学主要为口头文学，大多是一些民间歌谣和民间故事，一般情况下，篇幅较短，随意性也比较强。南传佛教传入后，傣族文学获得了传播媒介，进入了一个新的发展阶段——书面语阶段。傣族拥有 500 多部长篇叙事诗，有赖于傣族文字。文字与叙事诗虽没有必然的联系，一些没有文字的民族也创造了长篇叙事诗，

但拥有如此多的长篇叙事诗没有文字的保存是不可想象的，因此，我们决不能忽视傣族文字对留存长篇叙事诗的重要作用。而且，唱词落实在文字上，实际上也是创作者一个极为重要的加工过程。创作者在再创作的过程中会力求使作品完整、充实、丰满，而转抄者在抄录过程中，也会努力补充原本之缺漏，修正原本之败笔，并进行文字上的润色和加工，使之更加完善。要是没有文字，傣族的长篇叙事诗就不可能以现在这样的数量和规模显耀于我国多民族的文化百花园之中了。“无论文字是佛祖赠给，还是文字出自人的手，就人类文字本身而言，有了它，产生了佛寺宗教，推动了傣歌朝更深一步的美境发展。文字的产生对傣族文学的发展有重大的贡献。……因此，文字的产生，佛教的传入，对傣歌的根本变样起了决定性的作用。自从有了文字和经书，原来的零星歌谣就变得更加系统起来，被人们用文字刻在竹简和贝叶上，写在纸上和布上，叙事长诗就是在这样的基础上逐步形成的”①，傣族智者祜巴勐早在400年前就以如此精辟的话语概括了傣族文字对傣族文学的作用，令人惊叹。

二、佛教的传入为傣族文学提供了新素材

佛教传入后，扩大了傣族文学的创作视界，突破了傣族文学过去题材狭窄、体裁单一的传统框架，大大丰富了傣族文学的内容和形式。在佛教传入之前，傣族文学主要是古歌谣、民间故事和一些生产生活歌，佛教传入后，佛教带来了大量的佛本生故事和印度史诗，这些都成为傣族叙事诗创作取之不尽的源泉。

佛教与文学的结缘可以追溯到佛本生故事。在佛教诞生之前，印度民间就流传着许多神话传说和故事，并有着广泛的群众基础。佛教诞生后，释迦牟尼及其弟子在传经布道时，多把民间故事和传说加以取舍附会，用来阐发佛教的思想和观念，这样就形成了佛本生故事。“佛教徒制造的本生故事，数目十分巨大。现在的巴利文《佛本生故事》共收有547个故事，还有不少的本生故事没有收在里面。这五百多个故事，长短悬殊，内容也十分驳杂。其中有寓言，有童话，有短篇奇闻轶事，有笑话，有滑稽故事，有短篇小说，有伦理故事，有箴言，有圣徒故事。思想性和艺术性也相差甚多。绝大部分的故事都与佛教毫不相干，有的甚至尘俗十足。但是，佛教徒却不管这些，他们把现成的故事拿过来，只需按照固定的形式，把故事

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第28—29页，中国民间文学出版社，1981年。

中的一个人、一个神仙或一个动物指定为菩萨，一篇本生故事就算是制造成了。”① 后来佛教向外传播，佛本生故事也跟着被带到信仰佛教的地区。如流传于德宏傣族地区的阿銮故事，大多数就是根据印度的佛本生故事改编而成的。在改编过程中，傣族结合自己的民族特点和个性，创造了一组鲜明活泼的人物形象。傣族长篇叙事诗也有不少取自印度的佛本生故事。这些故事原来流传在尼泊尔、印度、斯里兰卡等地。故事的主人翁三教九流，芸芸众生，有贵有贱，有人有兽。其进入佛教经典后，各自成为佛陀成正果之前逢凶化吉、转世轮回的有代表性的形象。这些故事经过中南半岛传入傣族地区，又结合傣族传统的说唱形式，形成了具有傣族特色的长篇作品。如西双版纳长篇叙事诗《松帕敏和嘎西娜》的基本内容就来源于《松帕敏本生经》，《粘巴西顿》（即《四棵缅桂树》）来源于《四瞻葡经》，长诗《召波拉》来源于《大隧道本生经》，《救兽得福，救人得祸》的故事来源于《鳄鱼本生经》，《召玛灰》来源于《义犬经》，《金凤凰》来源于《金凤经》，《七头七尾象》来源于《阿领达经》。最受傣族群众喜爱并被改编成电影、戏剧和舞剧的《召树屯》就脱胎于《素吞圣经》，亦即《须达奴太子本生经》，这在西双版纳是一部极有影响的佛教经典，被称为《马哈维先达罗》，贝叶刻本 22 册，通俗本 13 册。而在德宏地区，这部佛教经典已变成叙事长诗《召维先》，是一部地道的文学作品。

《罗摩衍那》与《摩诃婆罗多》并称印度古代两大史诗，是印度人民对世界文学的重大贡献，它在印度文学史上和世界文学史上都有着崇高的地位。两大史诗本不是佛教作品，但是佛教人士也将它网罗于名下，变成佛经故事，并借助它的文学魅力，扩大佛教的影响力，因此，佛教在传播过程中，也将这两大史诗带到了其他地方。两大史诗经过中南半岛传到傣族地区，传播的过程是这样的：《罗摩衍那》先传入泰国后，泰国有了据此再创作的多种道白体、戏剧体、诗歌体、诗话体等改编本。傣族也据中南半岛传入的《罗摩衍那》故事内容加以再创作，将它改编成“五大诗王”之一的《兰嘎西贺》。《摩诃婆罗多》从文学的角度看结构有些庞杂，要将它改编为一篇完整的叙事诗有些难度。《摩诃婆罗多》的主干故事只占全诗篇幅的一半，其他都是穿插其中的神话传说和寓言故事。傣族人民巧妙地从中借用了很多神话传说和寓言故事，甚至创作风格。如《阿銮的故事》中有一篇《求婚比武》，不仅故事内容、情节线索，甚至很多细节都与《摩诃婆罗多》中的第二篇

①季羡林：《关于巴利文〈佛本生故事〉》（代序），第 2 页，人民文学出版社，1985 年。

《择婿》大体一样。傣族叙事长诗《召书瓦》就是根据《摩诃婆罗多》里的《森林篇》中一段最著名的“插话”——《那罗与达摩衍蒂》的部分内容编创的。男女主人公凭某种媒介（天鹅、花环）得以互相认识，女主人公在茫茫森林里哭寻丈夫，遭遇猎人和巨蟒的危害，得到商船的搭救，被另一王国的国王收留。经历多种磨难，男女主人公终又团圆，男主人公复国登上王位等情节，都与《那罗与达摩衍蒂》基本相同或基本相似。①

三、佛教的传入改造和升华了傣族民间文学作品

佛教在传播过程中，历来十分注重传播技巧和传播手段。“佛教的高明与狡猾，在于它善于见风使舵，在于它会利用和篡改我们祖先的原始宗教，而后把它变为己有，用以遮住人的耳目。抬出福、佛祖来。而我们傣族很幼稚，却感恩不尽，口口声声祈祷说：‘神佛保佑，神佛保佑！’实际上只不过是斩头去尾而已”②，傣族文学情况也是如此，很多以傣族原始宗教为题材的作品，后来都打上了佛教的烙印。为了压倒原始宗教，傣族民间故事中的原始宗教神灵往往变得面目狰狞。如《帕阿拉吾与披雅》中说，披雅是一个凶恶的神，他要帕阿拉吾每七天送一个人给他吃。后来帕召（佛祖）带着佛爷、和尚来到了景洪，帕召施展神力和披雅斗法，披雅战败，皈依了佛教。傣族古歌谣中也出现了佛祖和佛爷，如《祭谷神》中说：“召阿里米帝亚佛祖啊，你们几位什么时候到人间，来探望百姓和万物生灵？”佛祖和原始宗教中的33位天神一起出现。③ 最有意思的是，甚至原始宗教的天神也出现了叛逆，或者被佛教“收编”了，成了佛教中的神。傣族古老的创世神话中，至高无上的创世神英帕在有关佛教传入西双版纳的传说中，已经改换了身份，成了跟随释迦牟尼巡世传教的500个弟子之一。傣族创世史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》本来是宣扬原始宗教的神王帕桑木底的，但后来人们也能在其中找到佛教思想的痕迹。如该书尾歌部分道：“然而这部创世纪啊，一旦刻记在贝叶上，成为神圣的经书，被人又增添了章节。这是因为佛祖已诞生，巴塔麻嘎时代啊，到这时宣告结束，帕塔嘎时代开始。从此以后沙邦如帕布塔召（佛祖）就取代了一切神仙，成为天地的主宰。至

①王国祥：《傣族长篇叙事诗与佛教》，载《傣族文学讨论会论文集》，第166—167页，中国民间文艺出版社，1982年。

②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第74页，中国民间文学出版社，1981年。

③云南省少数民族古籍整理出版规划办公室：《傣族风俗歌》，云南民族出版社，1988年。

高无上的果达麻向人类庄严宣告‘巴塔麻嘎时代已完，佛的洪福时代开元了’，并以此作为新年告词。”① 最为典型的是长篇古歌《贺新房》。《贺新房》在千百年的发展过程中，内容几经演变，留下了一些内容和风格有很大差异的唱本。有一类可称为原始唱本，其核心内容主要是傣族古神王帕桑木底的传说故事和各种动物帮助建房的故事，内容较单一，篇幅较短，属于古歌谣的性质。另一类唱本是在佛教传入后形成的，在这些唱本里，不仅佛已成为主角，且贺新房歌的表达形式和手法也按照佛经的格式进行写作，文本也变成了类叙事诗。其中讲佛在天上看到人类没有居所，就派天神滴卡底瓦摩来到人间教导人类盖房建寨。天神投胎人间之后，变成了帕桑木底。同时佛还派来各种动物帮忙。新房建成后，人们不仅要感谢原始宗教的神，也要赞美佛祖。从这些不同的唱本中，可以看到佛教对传统文学作品的巨大影响。“《贺新房歌》本来是古老的祝福词，是我们的祖先传下来的。后来由于发生了关于‘房子是谁盖的’的争吵之后，帕召得势了，古老的《贺新房歌》也只好顺从大流，服从于神圣的佛教，徘徊在岔路口上，终于被叙事诗溶化为一体了”②，“他们的争论，迷惑了不少人，因为人们是从外表上来观看两者的是非，见帕召稳坐在宝座上微笑，而帕桑木底在一边指手画脚地骂，就以为帕召稳坐有理，帕桑木底无理才胡闹，结果还是偏重于相信帕召创造了人类的一切，就连英帕也被帕召冲淡了”③，“傣族文学变成了佛经故事后，地位更高了，又以一种神圣的故事在民间流传。这样反复循环，两者互相利用，互相借助，互相依存。傣族民间文学在佛教传教过程中，发挥了很大作用，帮助佛教征服了很多人心；反过来，佛教又保存了许多古代的傣族民间文学，推动了傣族民间文学的发展”④，祜巴勐等人这样阐释佛教与傣族原始宗教及傣族民间文学的关系。

四、佛教的传入为傣族叙事长诗的产生、发展和繁荣提供了思想基础和核心内容

佛教对傣族文学影响最为深刻的是为傣族叙事长诗的产生、发展和繁荣提供了思想基础和核心内容。傣族公认的最早叙事长诗《马海》，是傣族叙事长诗的祖先，

①岩温扁译：《巴塔麻嘎捧尚罗》，第522页，云南人民出版社，1989年。

②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第76页，中国民间文学出版社，1981年。

③祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第75—76页，中国民间文学出版社，1981年。

④岩峰：《佛教与傣族民间文学》，载《傣族文学讨论会论文集》，第104页，中国民间文艺出版社，1982年。

是改革傣歌一次最大胆的尝试。作者在书中说："要虔诚地读经书，插上神力的翅膀，让你的歌在森林和蓝天里飞翔。只停留在零星歌谣上，歌的生命不长，要让它像江流奔泻千里。经书啊，就是我们傣族诗歌的翅膀。"① 傣族的叙述长诗，仅在西双版纳能找到目录的就有500多部，可谓洋洋大观。这些长篇叙事诗中都少不了一个佛教的代表人物帕西，而他总是代表着一种不可抗拒的力量，只有在他的帮助下，主人公才能战胜困难，过上美好生活。如《千瓣莲花》里的帕西给主人公以智慧和力量，帮助他找到了七公主，并最终找到千瓣莲花；《粘响》里的帕西赐予主人公苏令达以本领和法术，并让他最终战胜桑哈。在此，让我们再一次看一下《论傣族诗歌》的作者对傣族叙事诗的精辟概括："但是，有一点是十分清楚的，我们傣族的叙事诗，无论其篇幅长短，都有三个主要特点：第一，以故事为背景，叙述完一件事。……第二，以佛祖、天神、菩萨为救世主，以王子、公主为核心，歌颂国王和王后，以成佛积德为思想基础，不敢超越神佛的礼教原则，不敢违背金殿王朝的旨意，结尾总是以主人公当王而胜利告终。除了这些以外，几乎每一部叙述长诗里，都少不了仙和尚、龙王、怪鸟、妖魔，而怪鸟、妖魔总是代表可怕的邪恶。上面所述，是傣族的叙事长诗不可缺少的重要特点，没有这个特点，傣族的叙事长诗就成了没有翅膀和尾巴的凤凰了。……第三，形容比喻，以比喻的手法出现。"② 如果说，第一个特点是所有叙事诗的共同特点，第三个特点古歌谣等其他文学体裁也使用的话，那么只有第二个特点才真正是傣族叙事诗的特点。尽管傣族叙事诗之间写作风格存在着巨大差异，写作背景也不同，故事的来源方式多种多样，但都以王子、公主为核心，歌颂国王和王后，以成佛积德为思想基础，不敢超越神佛的礼教原则，不敢违背金殿王朝的旨意，结尾总是以当王而胜利告终。"我们看佛教对傣族文学的影响，不仅要看到二者篇目的相同，形式的相类，还要看到二者思想的一致，精神的相同，这种从思想到精神的影响，才是佛教对傣族文学真正而巨大的影响"③。我们以傣族叙事诗《金牙象》为例来印证傣族叙事诗的特点。《金牙象》④ 的故事大致内容是：苏纳达出生在勐波兰一个贫穷的农家里，11岁失去父

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第29页，中国民间文学出版社，1981年。

②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第62—64页，中国民间文学出版社，1981年。

③黄惠焜：《诗醇梵音盛》，载《傣族文学讨论会论文集》，第126页，中国民间文艺出版社，1982年。

④西娜译：《金牙象》，载西双版纳傣族自治州民委古籍研究室编：《傣族民间叙事诗》第1辑，内部发行。

亲，16 岁失去母亲。年幼的他只好与年仅 5 岁的妹妹相依为命。为了让妹妹得到快乐，他每天晚上给妹妹讲故事。有一次讲到一个美丽的湖边有千瓣莲花和一只金牙大象，每当金鸡啼鸣时，他都要到湖边洗澡的故事。这本是苏纳达哄妹妹睡觉而杜撰的故事，但是被一个懒汉嘎都匹听到了。利欲熏心的他为了钱财将这个故事报告给国王。国王为了得到金牙大象，并使其成为坐骑，囚禁了苏纳达的妹妹尖烘，并限令苏纳达七天之内找到金牙大象和千瓣莲花。苏纳达只好只身出去寻找金牙大象和千瓣莲花。他的悲惨遭遇得到了天神帕雅英的同情，天神赐予他宝刀和飞鞋。穿上飞鞋后，苏纳达翻遍了千山万水，战胜了各路妖魔，遇到了一位猎人。猎人告诉他，在伊玛版森林中住着一位帕西，只有他才能帮苏纳达找到金牙大象和千瓣莲花。苏纳达沿着猎人指的方向寻找帕西。在途中，他得到了僵立在湖中的大象、三十二位裸女和驮着菩提树老象的指点，找到了帕西。帕西被苏纳达的仁爱、勇敢和坚韧所打动，收他为养子，并传授他智慧和降妖的本领。苏纳达沿着帕西指引的方向，寻找金牙大象和千瓣莲花。在途中，他经过勐帕东，这是一个鬼国，苏纳达使用从帕西那里学到的本领征服了国王和王后，并与公主嫡塔尼成婚，得到了金牙大象和千瓣莲花。鬼国国王也同情苏纳达的遭遇，派给他五万精兵由他调遣营救妹妹尖烘。经过激烈的战争，苏纳达战胜了勐波兰国王，救出了妹妹，并在勐波兰老百姓和大臣的一致拥戴下成为新国王。《金牙象》中有王子苏纳达、公主嫡塔尼，还有国王、王后和各路妖魔，更重要的是还有一个神通广大和智慧无边的帕西。虽然帕西在叙事诗中出现的次数不多，但正是他传授的智慧和武艺帮助苏纳达征服了鬼国勐帕东的国王，得到了嫡塔尼的爱情，并使苏纳达得到了金牙大象和千瓣莲花，后来成为勐波兰的国王。“各民族的传统宗教之所以如此深刻而广泛地影响着民族艺术的发展，最重要的社会原因，当然仍是因为在各民族历史上宗教几乎总是居于至高无上、万流归宗的神圣地位，这就迫使其他各种文化和艺术附属于它。在艺术领域，各种艺术形式主要是去表现宗教的观念和精神，宣泄宗教的激情，适应宗教传道需要”①。正是佛教的思想和精神滋养了傣族长篇叙事诗，使傣族叙事诗在几个世纪的创作中长盛不衰，成为傣族文学的精华和骄傲。

傣族的叙事长诗多达几百部，已被译为汉文的有《嫡妙》《三尾螺》《召温邦》《沙里》《金牙象》《盘巴和雀女》《仙芒果》《窝拉翁与召烘罕》《千瓣莲花》《尖

①吕大吉：《宗教学通论新编》，第 803 页，中国社会科学出版社，1998 年。

达巴佐》《秀批秀滚》《金螺姑娘》《金乌龟》《贺新房之歌》《花蛇王》《巴塔麻嘎捧尚罗》《厘俸》《相勐》《召树屯》等。2002 年，西双版纳自治州启动了 100 卷傣族贝叶经的整理，这些贝叶经有很多是傣族叙事诗的经典著作，为研究傣族文学提供了更为丰富的资料。

最后，我们还是用祜巴勐的话来概括佛教对傣族文学的影响："佛教推动了傣歌，发展了傣歌，同时也利用了傣歌，改编了傣歌。"① 这是对于佛教对傣族文学影响的全面而中肯的评价。

第三节　"五大诗王"和《召树屯》

傣族文学中受佛教影响最深的是傣族长篇叙事诗，而傣族长篇叙事诗中，又以"五大诗王"和《召树屯》最为著名。"五大诗王"和《召树屯》或直接来源于佛经故事和印度史诗，或受到佛教思想的浸染，或主动以佛教教义和精神作为创作源泉。简略地分析这些长篇叙事诗，我们可从一斑窥全貌，看到佛教对傣族文学深刻而全面的影响力。

一、"五大诗王"与南传佛教

在傣族 500 多部长篇叙事诗中，尤以"五大诗王"为最，它们是《乌沙麻罗》《粘巴西顿》《兰嘎西贺》《粘响》《巴塔麻嘎捧尚罗》。关于"五大诗王"最早的说法见于《论傣族诗歌》。《论傣族诗歌》写道："有人不禁会这样问，在我们骄傲的五百部叙事诗里，哪几部是叙事诗之王？《哇雷阿塔乃甘哈傣》回答说：有三大王，即《乌沙麻罗》《粘巴西顿》《兰嘎西贺》。回答得非常正确。因为继一百八十年之后，又增加了《巴塔麻嘎捧尚罗》和《粘响》两部，所以我现在的回答是：我们的叙述长诗有五大王。按照大哥、二哥、三哥往下排，最大最长的是《乌沙麻罗》，这是王中之大王，是大哥，我没有数过究竟有多少行数的绵纸，如把它单句单句的排列，不会少于十万行。……第二大王是《粘巴西顿》，第三大王是《兰嘎西贺》，下来是《粘响》和《巴塔麻嘎捧尚罗》。"②

①祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 77 页，中国民间文学出版社，1981 年。

②祜巴勐著，岩温扁译：《论傣族诗歌》，第 62 页，中国民间文学出版社，1981 年。

《乌沙麻罗》中的乌沙和麻罗是长诗中两个主人公的名字。乌沙是个容貌丑陋的国王，麻罗是个十分漂亮的美少女。长诗的主要内容是这样的：乌沙的母亲是荷花与地神的女儿，乌沙的母亲降生后，荷花便凋谢了。森林里的帕拉西收其为养女，长大后，她美如天仙。一天，国王召曼诺莎蒂到森林打猎，恰巧遇到乌沙母亲，硬要娶她为妻。帕拉西坚决反对，认为召曼诺莎蒂是信仰巫师的人，没有资格娶乌沙母亲。召曼诺莎蒂抢走乌沙母亲，并与之成亲。不久乌沙母亲爱上了召曼诺莎蒂。帕拉西知道后十分生气，认为他们的结合违背天意，发誓赌咒要把他们的孩子变成一个癞蛤蟆。咒语成为了现实，乌沙生下来之后，“遍身都是疙瘩，连苍蝇都不愿挨近，蚊子都不敢叮他”。国王为此整日愁容满面，巫师却认为乌沙长大之后能征服天下。乌沙长大后，武艺高强又十分骄横。他用武力迫使父王让位。当上国王后，乌沙欲选择王后和妃子，但由于他奇丑无比，无人愿意嫁给他。一天，他到森林中打猎，遇见了麻罗，麻罗不仅美如天仙，且心地善良。她已有未婚夫，未婚夫是森林里万头大象的象王召掌。乌沙全然不顾这些，硬要娶麻罗为妻，麻罗东躲西藏也没有逃脱乌沙的魔掌。象王知道这件事后，暴跳如雷，率领十万大象杀向王宫。经过激烈而长久的战争，象王取得了胜利，并夺回麻罗与之成亲。

《乌沙麻罗》塑造了三个主要人物形象，即乌沙、麻罗和召掌。乌沙是一个长相和心灵都很丑恶的人物，是帕拉西惩罚乌沙母亲的产物。作品运用夸张和比喻等修辞手法，从外表、性格、脾气等方面刻画了这个人物的丑恶，如“遍身都是疙瘩，连苍蝇都不愿挨近，蚊子都不敢叮他”、“性格像野兽一样粗暴，脾气像恶魔一样骄横”等。从某个角度说，乌沙是原始宗教和佛教斗争的牺牲品。乌沙的父亲是原始宗教的维护者，他一切都听从巫师摩古拉的指点。乌沙的母亲是荷花之女，荷花是佛教的象征。帕拉西将她抚养长大，就希望她皈依佛教，弘扬佛教，可是她在被召曼诺莎蒂抢走之后，不但没有反抗，反而爱上了信仰原始宗教的召曼诺莎蒂，成了佛教的叛徒。

象王召掌是作品的另外一个主人公，他是森林之王，佛的化身。本生经中有很多象王形象。如在《有德象本生》中，菩萨就投胎为象，并由于其恪守戒律，成为有德象王。《有德象本生》道：“其后，彼见群居生活，存有罪恶，于是彼离群居，单独定住于森林之中。因彼之有德，被称之为锡罗瓦那伽拉迦（有德象王）。”在《六色牙象本生》中，菩萨投胎为象主之子，后来成为象王。《六色牙象本生》道：“昔日于六色牙湖水之近傍住有六十匹象，彼等具神通力，能飞行空中。尔时菩萨

生为象主之子，身体纯白，颜与足为赤色。”在《郭本生》中，菩萨也投胎于象族，并成为象王。《郭本生》道：“昔日于波罗奈梵与王治国时，菩萨出生于象之一族，年长后，身体可爱而长大，为象群之长，率领八万头之象，栖于雪山地方。”在《蟹本生》中，菩萨投胎于母象，长大后战胜蟹。《蟹本生》道：“时菩萨依住于蟹湖近傍象群首领之血统，再生于年少牝象之胎。彼之母亲，为守胎儿，往他之山地，善守胎儿，而产其子。”《袈裟本生》道：“昔日波罗奈梵与王治国时，菩萨生于雪山地方之象族，及至年长，为八万象群围绕之象王，居于森林深处。”所以，在《乌沙麻罗》中，后来象王战胜乌沙，抢回麻罗，说明佛教战胜了原始宗教。

麻罗是作品刻画的另一个形象。她本是一个普通的农家女，长得漂亮，且勤劳、正直、善良。她是象王未婚妻，与象王志同道合。乌沙欲抢其为妻，逼迫其回归原始宗教。象王最后战胜了乌沙，抢回了麻罗。

《乌沙麻罗》表面上写的是乌沙和象王为抢夺麻罗而展开战争的故事，实际上讲的是代表原始宗教的摩古拉和代表佛教的帕拉西两种宗教势力的较量，这是原始宗教和佛教的一次正面冲突。乌沙最后战败，并掉进地狱，说明佛教战胜了原始宗教。

“粘巴西顿”的意思是“四棵缅桂树”。《粘巴西顿》的主要内容是：勐巴拉纳西的邻国勐扎西突然遭受了一场毁灭性灾难。巨鹰吃尽了全勐的动物和人。国王派去捉拿巨鹰的大将也被巨鹰吃掉。巨鹰直奔王宫。在这危急时刻，国王帕扎西为保住自己心爱的女儿，命令手下人做了一个大鼓，将食物和女儿嫡光罕放进鼓里，挂在宫廷门口。巨鹰飞进宫殿，吃掉了国王、王后和宫廷里所有的人，勐扎西成为一片废墟。过了几天，邻国勐巴拉纳西年轻的国王帕粘巴到森林里打猎，因迷路来到了勐扎西。出于好奇，他敲了几下大鼓，不料里面传出了微弱的求救声。帕粘巴救了嫡光罕，并将她带回了勐巴拉纳西作为自己的第二任妻子。帕粘巴的王后长得很漂亮，但是没有生育。嫡光罕进宫后，她便产生了嫉妒之心。不久，嫡光罕怀孕了，王后感到了危机，嫉妒之心更为强烈，她决定用尽一切手段赶走嫡光罕。于是在嫡光罕分娩时，她派心腹宫女用四只染了血的小狗替换下嫡光罕一胎生下的四个儿子，并将孩子们装进大土罐里，扔进城外的江中。国王知道嫡光罕生下四只小狗后，大为震怒，将她贬为养猪家奴。

装进大土罐里的四个婴儿顺江而下，被一对没有子女的为宫廷养花的老夫妻救起。由于精心照顾四个小孩，养花夫妻耽误了送花时间而被王后知道他们收留了四

个小孩。王后派心腹毒死了四个小孩。养花夫妻将他们葬于花园的土地里。不久，从四个小坟堆里长出了四棵缅桂树，它们开出的缅桂花奇香无比，一直飘到了宫廷里。王后得知从四个兄弟的坟堆上长出了缅桂树，就下令砍掉缅桂树，并将之丢进江里。奇怪的是，缅桂树不是顺江而下，而是逆流而上，一直漂到了江水源头的森林中，在遇到一位佛教修行高僧帕拉西之后才停下来。帕拉西知道这些缅桂树就是四个受难的王子，将他们救活，并传授他们佛教教义和各种法术。待他们长大后，帕拉西将他们的遭遇告诉了他们，并叫他们回去营救母亲。兄弟们告别了帕拉西之后就出发了。途中，他们经过了四个魔鬼国。他们不但征服了魔鬼国，还各自娶了各国的公主为妻，继承了王位，使魔鬼国成为宣扬佛法的圣地。又过了若干年，他们得知母亲被贬为养猪奴，就联合出兵，直奔勐巴拉纳西，与自己的父王展开了一场激战。帕粘巴国王战败后醒悟，懊悔万分，派人从猪圈中接回了婻光罕，于是母子团圆。王后自知罪孽深重，服毒自杀身亡。大哥后来当了勐巴拉纳西的国王，最小的弟弟则回到勐扎西治理荒芜的王国。

王国祥先生认为《粘巴西顿》来自于杂传类经书《四檐葡经》。[①] 长诗中的帕拉西是佛教的化身，诗中赞颂帕拉西是智慧无边的高僧，是一切受苦受难者的救世主。他不仅用仙药复活了主人公四兄弟，而且传授他们佛教教义和法术。四兄弟正是利用帕拉西传授的法术征服了魔鬼国，并当上了魔鬼国国王，把魔鬼国变成了信仰佛教的好地方。老国王帕粘巴最后幡然醒悟并悔恨认错，王后自知罪孽深重后服毒自杀身亡——这一切，也都是为了宣扬佛教教义的威力。

“兰嘎西贺”的意思是“兰嘎的十首魔王”。《兰嘎西贺》的主要内容是兰嘎国国王因无子女继承王位而向天神叭英求子。不久，王后生下了公主古蒂提拉。古蒂提拉长大后不愿继承王位而走进森林修行。天神叭英为让兰嘎国有人继承王位，派大神玛哈捧下凡与古蒂提拉幽会。古蒂提拉相继生下了三个儿子。他们分别是十首魔王捧玛加、力大无比的滚帕纳和聪明智慧的比亚沙。孩子们长大后回到王宫，捧玛加继承了王位。捧玛加登基后专横跋扈，骄奢淫逸。他不但用欺骗的手段得到了三位美丽的王后，而且还追求森林美丽女神西拉，并迫使西拉自焚。西拉发誓要报仇雪恨，投胎为女婴。捧玛加知道后派人将她放入竹筏中推入长江，企图溺死西

①王国祥：《傣族长篇叙事诗与佛教》，载《傣族文学讨论会论文集》，第164页，中国民间文艺出版社，1982年。

拉。西拉顺江而下到达甘纳国，被国王救起抚养成人，成为美貌绝伦的西拉公主。捧玛加的恶行天怒人怨。为了降服捧玛加，天神派大神波提亚兄弟三人下凡到了人间，分别投胎于各位王后。不久，大王后生下召朗玛，二王后生下腊嘎纳，三王后生下帕腊达。大王子召朗玛是大神波提亚所生，长大后又受到高僧帕拉西的指教和帮助。在西拉提亲时，他是唯一能够举起神弓的王子，因此获得了西拉的爱情。召朗玛成亲后，国王希望由他继承王位，但小王后却希望小儿子帕腊达继承王位。为了不让父王为难，召朗玛决定出走，西拉和二弟腊嘎纳也决定跟他一起流浪。他们一行来到了帕拉西修行的巴音麻版。在巴音麻版森林中，西拉不幸被捧玛加发现并将她设计劫走。召朗玛从被他救活的乌鸦嘴里得知事情的详细经过后，决心找回妻子西拉。寻妻途中，召朗玛遇到了猴王弟弟嘎林并帮助他夺回王位，与他结成同盟。嘎林也派阿努芒等六员大将率3 600名猴兵跟随召朗玛去营救西拉，西拉被捧玛加囚禁在花园里的宝塔中。阿努芒找到她并将召朗玛的信交给她。为表示忠贞不渝，西拉扯下七根头发让阿努芒带给召朗玛，召朗玛下令进军兰嘎。恶战在即，捧玛加的三弟比亚沙力劝捧玛加送还西拉以平息战争。捧玛加不但不听三弟的话，还将其绑在竹筏上流放。比亚沙后被召朗玛救起，成为他的谋士。捧玛加先后用法术变成女妖迷惑召朗玛，并用咒语劫走腊嘎纳。但这些都被智慧的比亚沙识破。捧玛加气急败坏，一场历时十二年的战争开始了。召朗玛在比亚沙和阿努芒的帮助下，取得了致捧玛加于死地的生命箭，并射死了捧玛加，取得了胜利。

战争结束后，召朗玛却怀疑西拉的忠贞，西拉以烈火烧身的方式来证明自己的清白。召朗玛率众人回到了塔达腊达国，并被众人推举为国王。但狐疑的召朗玛再次怀疑西拉的忠贞，并残忍地命令二弟腊嘎纳处死怀有身孕的西拉。腊嘎纳同情西拉，瞒着召朗玛放走了西拉。在森林里忍受痛苦的西拉得到了帕拉西的救助，生下了儿子罗玛。帕拉西施展法术给罗玛做了一个与他十分相像的弟弟。有一天，兄弟二人去集市买瓜果，与阿努芒发生争执，并将神通广大的阿努芒打翻在地。这件事令召朗玛十分震惊，命人将他们带回王宫。知道他俩就是自己的亲骨肉后，召朗玛和孩子们一起到森林里向西拉忏悔，全家团圆。

《兰嘎西贺》来源于印度史诗《罗摩衍那》，这在傣族文学界已是定论。两者不仅人物、故事情节基本相同，甚至很多细节都惊人地相似。但《兰嘎西贺》并不完全照搬《罗摩衍那》，它是在吸收其故事情节基础上的再创造，尤其是改造了全诗的主题思想。《罗摩衍那》全诗“几乎找不到佛教的痕迹。在洋洋两万多颂中，

只有一处提到佛教……并且，提到时不是歌颂，而是咒骂”[①]，而傣族叙述长诗主要是宣扬佛教教义的，几乎每一章都在歌颂佛教。诗中的帕拉西，是一个心地善良、神通广大、智慧无边、无所不能的仁者、智者和圣者。他虽不是长诗的主人公，却是长诗发展的关键线索和主宰，诗中的人物命运都被操纵在他的手中。主人公召朗玛原是天上的神仙，是为了惩罚十首魔王而被派到人间的。他出身于信仰佛教的家庭中，父亲是虔诚的佛教徒，在当国王期间，广建佛寺和佛塔，并处处以佛教思想作为治国的基本理念。召朗玛7岁当和尚，践行了傣族男孩应尽的义务，随后到森林里跟随高僧帕拉西学习佛经和法术，成为佛教的虔诚教徒。他克己忍让，广结善缘。诗的最后部分，说召朗玛上天成佛，西拉成为仙女，而捧玛加掉进地狱，用直白的语言宣扬佛教精神的胜利。

“粘响”是个地名。《粘响》的主要内容是：勐粘响国国王有一个天神赐给他的女儿，名叫喃西丽罕。由于女儿和天神幽会而有了身孕，国王非常生气，他将王后和女儿一起流放于竹筏上，王后和喃西丽罕最后被帕拉西收留。不久，公主生下一个男孩，帕拉西给他取名叫苏里亚。苏里亚长到三四岁后，帕拉西给他传授高超的技能，使他能腾云驾雾，所向无敌。一天，苏里亚和母亲喃西丽罕到森林里的荷花湖洗澡，不幸，母亲被魔鬼掳走。虽然喃西丽罕逃离了魔掌，但又落到了商人手里，最后辗转被卖到勐粘响的一个所属勐——勐换。苏里亚四处寻找母亲，被龙太婆化身变成的母亲带到了龙宫，并和龙公主结了婚。不久，他告别龙王和妻子回到岸上，继续寻找母亲。他结识了武艺高强的丢俄和捧玛，并一起回到外婆住的英麻板森林。这时，勐粘响的国王已经悔悟，他在勐换把公主接回后，又去英麻板森林接回了王后和孙子，并把王位传给了孙子苏里亚。苏里亚做了国王后，准备找一个姑娘娶之为妻，可是，所属110个勐的姑娘没有一位让他中意。最后，他通过宝镜爱上了勐西丙的公主喃景达。他们以鹦鹉互相传递情书，表达爱慕之情。可是，当苏里亚派人前去求亲时，却被女方的哥哥桑卡拒绝。苏里亚派去的人只好采取抢亲的办法把公主抢走。桑卡觉得丢了面子，调兵遣将去攻打勐粘响，结果被勐粘响打败，桑卡也成了苏里亚的俘虏。战争结束后，苏里亚又把龙女接到王宫，共同治理勐粘响。

《粘响》的佛教成分和描写较上述三部作品要淡一些，这是因为在《粘响》产

①季羡林：《罗摩衍那初探》，第35页，外国文学出版社，1982年。

生的年代，佛教已经在傣族地区站住了脚跟，傣族社会已经开始从盲目崇信佛教进入了反思阶段。《粘响》的作者祜巴勐就是其中之一。在《论傣族诗歌》中，他已经能够很理性地阐述佛教与原始宗教之间的斗争、融合，甚至为原始宗教鸣不平。同时他也能很理性地认识傣族文学，尤其是长篇叙事诗所受的佛教影响。佛教的化身帕拉西在作品中的作用丝毫未减，他救起喃西丽罕并收养母子俩成为长诗发展的关键，起到了承上启下的作用；他传授苏里亚的各种法术是战胜各路魔王和桑卡的武器。苏里亚从小就在佛教思想的熏陶和影响下，是佛教在傣族地区的代表。他最后成为森林之王，也意味着佛教成为了这些地区的社会意识形态。

“巴塔麻嘎捧尚罗”的意思是“神创世之初”，《巴塔麻嘎捧尚罗》是一部长篇创世史诗。全书分为14章和尾歌，分别是开天辟地、天地形成、众天神形成、绿蛇与人的传说、神火毁地球、捧尚罗、万物诞生、人类形成、葫芦人的传说、谷子诞生、神制定年月日、贺章的由来、人类大兴旺、迁徙篇和尾歌。

《巴塔麻嘎捧尚罗》本是傣族创世史诗，与佛教扯不上什么关系，但由于它是一部长期流传的史诗，因此是傣族先民的集体记忆，在傣族社会具有很高的地位，影响力非常大。佛教传入后，虽然没有办法将它据为己有，但却可以借整理和润色的机会悄悄地将自己的思想渗入到这部史诗中。最为明显的是史诗的尾歌部分：“然而这部创世纪啊，一旦刻记在贝叶上，成为神圣的经书，被人又增添了章节。这是因为佛祖已诞生，巴塔麻嘎时代啊，到这时宣告结束，帕塔嘎时代开始。从此以后沙邦如帕布塔召就取代了一切神仙，成为天地的主宰。至高无上的果达麻，他向人类庄严宣告‘巴塔麻嘎时代已完，佛的洪福时代开元了’，并以此作为新年告词。”《巴塔麻嘎捧尚罗》借整理和润色的机会跻身佛经的行列，成为傣族“五大诗王”之一；同时，佛教也利用《巴塔麻嘎捧尚罗》使傣族先民社会与佛教社会连成一个整体，完整了傣族社会的原始记忆，也进一步宣扬了自己的教义。

傣族“五大诗王”都不同程度地受到佛教的影响，它们有的受到佛教的收编，成为贝叶经；有的改编和再创造印度本生经或史诗；有的主动以佛教思想作为创作的主旨，极力宣扬佛教的教义和精神。“五大诗王”从创作的角度看，前三部史诗受到佛教的影响更为深刻，《兰嘎西贺》《粘巴西顿》直接来自于佛经，浸透着佛教精神。《乌沙麻罗》善用意象，将佛教教义和精神蕴含于意象之中，娴熟地将抽象的教义用意象表达出来，是长篇叙事诗的优秀著作，现在还没有研究成果表明，它直接来自于哪部佛经。这部叙事诗的价值不仅在于它在“五大诗王”中篇幅居

首，更在于它对意象的使用对傣族文学的发展具有重要意义。《粘响》是唯一一部创作年代较为明确的长篇史诗，虽然不知道作者具体是谁，但它与《论傣族诗歌》为同一作者，同时也是“五大诗王”的压轴之作。它的文学理论意义更为突出，作者有意识地集中了以前叙事长诗的优点，并对其进行创新，使此部长诗具有了极高的文学理论价值。《巴塔麻嘎捧尚罗》是一部创世史诗，是傣族先民的集体记忆，佛经将它网罗于名下，并将它保存于佛寺之中，保存了傣族文字产生前的口传历史。

二、《召树屯》与南传佛教

《召树屯》是一部在傣族民间流传很广、家喻户晓、妇孺皆知的爱情故事，深受傣族人民的喜爱。在西双版纳，几乎每个村寨都有它的手抄本流传。它既有以贝叶经为传播载体的手抄本，又有口传故事和章哈演唱的手抄本形式。就目前搜集、整理和发现的资料而言，《召树屯》中讲述的故事在民间就有 9 种版本在流传。[①] 其在 20 世纪 50 年代以后曾被陆续改编成戏剧、舞剧、电影等搬上银幕和舞台，还先后被翻译为英、俄、日等多种文字，是傣族人民创造的一件璀璨夺目的艺术珍品。

故事的主要内容：在茫茫的森林里，有一个国家名叫乌达腊板扎拉纳管，菩提萨尊者投胎到了国王家里，美丽的婻尖达蝶维王后怀孕十月后，产下一子，取名召树屯。召树屯长大后，英俊威武，被封为副王，辅助国王治理国家。在乌达腊板扎拉纳管东方有个国家，叫板扎拉纳管，该国发生了饥荒。原来，该国有一个湖，湖里住着龙王维达纳嘎，百姓将粮食和东西都供奉给了他。国王很生气，以一半国土当成悬赏下令捉拿龙王。有一位婆罗门主动请缨捉拿龙王。婆罗门念咒语，龙王浑身难耐，只好从水中跳将出来，正当婆罗门就要捉住龙王时，一个猎人经过解救了龙王。猎人继续在森林里打猎，有一天，他来到勐乌董板，在一个湖边看见七个美丽的姑娘在湖里洗澡。猎人在苦行僧的指引下，用龙王的龙套绳设计捉住了婻玛诺拉。猎人将婻玛诺拉带到了乌达腊板扎拉纳管。王子召树屯看见了婻玛诺拉，顿生爱慕之情，猎人便将婻玛诺拉献给了召树屯。召树屯欣喜万分，告知了父母，国王王后也很高兴，并为他们举办了隆重的婚礼。婚后，两人如胶似漆，恩爱无比，但

①郑筱筠：《贝叶经与傣族〈召树屯〉故事不同版本之关系》，载《民族文学研究》，2001 年第 3 期。

是召树屯答应继承王位后另立专心侍奉他的一位婆罗门为国师而遭到了现任国师的忌恨，现任国师便挑拨国王和召树屯，使其产生矛盾。不久，边境发生战争，为了保家卫国，国王准备亲自出征，国师为了报复召树屯，挑唆让召树屯出征。召树屯告别新婚妻子，带兵去边境抗击敌人。召树屯走后，不幸降临在婻玛诺拉的身上。国师在国王面前诬陷婻玛诺拉是妖女，将给勐板加带来灾难，只有用人头鸟身的婻玛诺拉的鲜血来祭祀勐板加的神灵，才能消灾避难。国王虽然为难，但听信了国师的谗言，决定处死自己的儿媳以换平安。王后求情也无济于事，她只好依依不舍地来送别婻玛诺拉。正当国师派人来抓婻玛诺拉时，她穿上羽衣后翩翩起舞，向森林方向飞去，飞到了苦行僧帕拉西的身边。她将披巾和金手镯交给帕拉西，说将来召树屯寻找她时，将之作为信物，然后，她飞回了自己的故乡勐乌董板。战争结束后，召树屯凯旋。听到了妻子的不幸遭遇，他悲痛万分，决定去寻找妻子。寻妻途中，在猴子和神龙的帮助下，他跨过了能融化刀剑的黑河，翻越了像风车一样旋转的高山，借助巨鸟的翅膀飞越了宽阔无边的大海，战胜了各路妖魔，来到了勐乌董板。他碰见婻玛诺拉的女仆正在打水准备给婻玛诺拉进行加冕大典使用，便将金手镯放进了罐子里。勐乌董板的国王为考验召树屯，设置了各种障碍，召树屯用自己的诚意和智慧打动了他。最终，召树屯与婻玛诺拉重新团圆。后来，召树屯领着婻玛诺拉回到了自己的国家，继承了王位，做了国王。[①]

召树屯与婻玛诺拉的爱情故事，在泰国、老挝、缅甸等东南亚国家也有广泛流传。流传在泰国的有《鸟姑娘》《孔雀姑娘》《鸟的故事》《娘曼诺拉》《树屯王子》《树屯和曼诺拉》等不同名称[②]，流传在老挝的有《陶西吞》《树他驾本生经》等。不仅如此，在西藏，八大藏戏之一的《诺桑王子》，其故事内容和情节也与《召树屯》大同小异。甚至蒙古族的《格拉斯钦》亦与《召树屯》有着某种联系。近20多年来，已有很多学者从不同角度论证了其来源，得出了不同的结论。这些论证主要有王松的“自生说”、谢远章的“外来说”、刘守华的“回流说”、郑筱筠的“综合说”，以及姚宝宣的“中原牛郎织女说”和李佳俊的“西藏阿里说”等。除了“自生说”和“中原说”，目前看来，“外来说”的证据和说服力更强一些。

①《召树屯》有不同的版本，版本不一样，内容会有些许差别，本文主要依据人民出版社出版的《召树屯》。

②罗汉田：《南方民族文学关系史》，第32页，民族出版社，2001年。

“外来说”认为：“西双版纳的《召树屯》、泰国的《拍素吞》、老挝的《陶西吞》、泰南的《诺拉》，统统都是从《素吞本生经》改编而来的。”[①] 而《素吞本生经》是清迈《班雅萨阁陀迦》的第二篇，在泰国和老挝，它已被收入《三藏经》的《素恒缆藏》。而《班雅萨阁陀迦》的部分故事来源于印度的《偈陀沙立沙迦罗》和《蒂瓦雅阿波陀那》等经典。“素吞”在梵语中为“善财”的意思，“素吞”就是佛教中的“善财童子”。《素吞本生经》对于素吞出生时的描述也确实与善财童子有关。谢远章在《召树屯渊源考》中说：“《素吞本生经》的角色、国度的佛教色彩很浓，而其主要题材来源于印度传说。但是这个清迈的《班雅萨阁陀迦》的《素吞本生经》故事，随着佛教的传播与文化交流，在泰、老、缅等国家与西双版纳等地区流传以后，它那歌颂坚贞爱情的美丽故事，就为热情奔放的泰、老、傣、掸等各族人民所接受与喜爱。300 多年来，经过各族民间艺人的辛勤努力，改编与创作了许多不同版本的素吞故事、长诗、剧本、唱词，这就是西双版纳《召树屯》、泰国《拍素吞》、老挝《陶西吞》等的来由。”如果从更大的叙事空间来说，《召树屯》讲的故事可能与古代中原“鸟衣仙女”的神话有某些关联，但从长诗依据的情节和故事内容来说，它应是从印度经过中南半岛随着佛教传到傣族地区的。“外来说”也得到了西双版纳新近整理的《召树屯》的支持，该版开头部分即说：“正直的贤人们，我们大家务必一起用心倾听，感知《本生经》里的内容，它赐予我们来世，将像黄金一样有价值，好比狮王油一样珍贵。”[②]该书在开头和结尾安上了佛本生故事。但是这部长诗中佛教色彩并不强烈，诗中除了开头和结尾部分有佛本生内容外，长诗本身并没出现佛祖，佛教徒帕拉西的影子也不是随处可见，仅在指引猎人设计捉住婻玛诺拉和帮助婻玛诺拉保存信物时出现过两次。当然这两次的出现都非常重要，其成为长诗线索发展的关键，决定着两位主人公的命运走向。但是相比于《乌沙麻罗》《粘巴西顿》《兰嘎西贺》等，帕拉西出现的次数显然偏少。倒是孔雀王国的国王婻玛诺拉的父亲叭团治国有方，养育了七个天仙般的女儿让人难忘。叭团在傣语中为“魔王”的意思。魔王在傣族长诗中一直以来都是批判的对象，代表“可怕的邪恶”（实指原始宗教的首领）。但在《召树屯》中，他却是一

①谢远章：《召树屯渊源考》，载《傣族文学讨论会论文集》，第 224 页，中国民间文艺出版社，1982 年。

②《中国贝叶经全集》编委会：《召树屯》，人民出版社，2006 年。

个仁慈而治国有方的国王。这是一个奇怪的现象，可有两种解释：一是佛教有容乃大，兼收并蓄，吸收了原始宗教的成分；一是佛教成为指导性思想后，创作者开始反思佛教和原始宗教的关系。这种反思一直贯穿于傣族宗教信仰的始终，形成了傣族宗教信仰的二元性格局。

毫无疑问，研究傣族文学史，不仅要看到这些长篇叙事诗与本生经等佛经的关系、长篇叙事诗中的佛教思想和长篇叙事诗的基本叙事模式，还要看到傣族文学与佛经文学意象的相似性，如傣族长篇叙事诗中的大海意象、森林意象、竹筏流放意象、逆流意象、荷花意象、王后不育意象、猎人意象、象王意象、天神下凡意象等，这些意象在众多的长篇叙事诗中反复出现，成为傣族文学中一道亮丽的风景。我们要看到傣族文学与佛经文学浪漫气质的深层次对应性，只有这样，才能更深地理解佛教文学对傣族文学的影响和价值。

第十一章

傣族佛教建筑及装饰艺术

第一节　佛教建筑类型及其艺术风格

一、傣族佛寺建筑的空间位置及其构成

（一）傣族佛寺建筑的空间位置

佛寺，西双版纳傣语称“瓦”，德宏傣语称“奘房”。因为傣族佛寺建筑与缅甸的佛寺建筑外形相近，而且具有传承关系，汉族史籍和当地汉族多叫它为“缅寺”[①]。傣族地区凡有村寨的地方，即有佛寺，二三十家的小村庄，也必有规模不大的简单佛寺。雍正年间《临安府志》记载：“车里（今西双版纳）诸国，……此地寺塔极多，一村一寺，每寺一塔，村以万计，塔亦万计。”《新纂云南通志》也说：“车里全境土著概系夷人，每一村寨均有缅寺一所。”

西双版纳佛寺在村寨中的位置没有严格的限制，因地制宜，既可以位于村头、道路的旁边、村寨位置比较好的一侧、村寨后面的山坡上，也可以位于村寨的中间，这通常与整个村寨的位置和布局有关。德宏的佛寺一般不能位于村寨的前面，多位于村寨的中部或尾部。但两地佛寺不管处于村寨的哪个方位，一般都要求位于

①在汉文史籍中，多在傣族佛教的一些元素前冠以“缅”，如傣文叫“缅文”，傣族佛寺叫“缅寺”等。

村寨中位置显要、交通方便或者风景最佳、视野开阔的地方，所以每到一个傣族村寨，首先映入我们眼帘的就是傣族的佛寺或佛塔。如勐海曼贺佛寺在村寨的东端，面向广阔的田野，由大路上坡到达村寨，佛寺首先映入眼帘，路分两条，从左右绕佛寺可以到达村寨的民居；景洪曼景佛寺位于村寨地势最高点的主要入口处；景洪曼买大路由寨头经过，民居分列于寨中心街道两旁，缓坡而上，佛寺高耸于街尽端的坡顶上，构成美妙的街景；德宏瑞丽大等喊佛寺位于村寨的西侧，东边有一条南北方向的道路贯穿整个村子；瑞丽姐东喊沙寨佛寺位于村寨的西北部，村寨有多条道路通往佛寺。



西双版纳佛寺在村寨中的位置是因地制宜的

南传佛教传入傣族地区前，傣族建寨一般都要优先考虑寨心、龙林等原始宗教元素。南传佛教传入傣族地区后，无论是村寨的选址还是房屋的朝向都由佛爷确定。每建一个新的村寨，也总是先建佛寺再建一般的民居及其他建筑，为了确保佛寺在一个村寨中的显赫地位和相对独立的空间，傣族对民居和其他建筑物都有一定的规定。如西双版纳规定佛寺的对面和侧面不能盖民居。民居的楼面高度不能超过佛像坐台的台面。村寨房屋方向必须一致，屋脊不能互相垂直，而且要求与佛寺的

朝向一致。如曼飞龙村寨，佛寺建在村寨南门的入口处，其对面是景洪至勐龙的公路，两侧是通向村寨的公路，佛寺后面建有低矮的民居。在一片低矮的竹楼中，高大的佛寺建筑显得异常显眼和庄严。德宏规定佛寺和墓地不能在寨头，只能在村寨的中央和尾部。这个规定直接影响了德宏傣族村寨的布局。为了符合规定，德宏傣族在建寨时首先需要考虑佛寺的位置，佛寺既要求不能位于村寨的前面，又需要建在交通便利、位置显眼的地方，而且要求民居的朝向与佛寺一致，所以德宏傣族的佛寺一般都位于村寨的中西部或西北部。佛寺周围一定距离内都不能建盖民居，而是要留有宽阔的场地或种上茂密的林木。村寨中的主要道路都在此集中，佛寺周围成为村寨交通要道和公共活动中心。其他民居则多位于其东边或东南边，整个村寨呈现出南北长、东西窄的格局。

（二）傣族佛寺的构成及其布局

西双版纳傣族佛寺一般由佛殿、僧舍和鼓房三个部分构成。佛殿是诵经赕佛和举行宗教仪式的场所，也是佛寺中最高大的建筑物，为了突出其重要性，后期建造的佛寺都需要加高台基。鼓房中内置大鼓，每逢初七、初八、十四、十五日的傍晚，人们便击鼓鸣锣，以镇鬼魔；僧舍是僧侣生活的地方，大的僧舍内分为佛爷宿舍、和尚宿舍及学经堂等。中心佛寺以上的佛寺，还必须设置戒堂和藏经楼。戒堂是傣族佛爷议经、商讨宗教事务、忏悔赎罪的地方。戒堂在外观上与佛殿相似，只是体量比佛殿要小得多。少数戒堂的形式比较活泼，最具有代表性的是勐海景真佛寺的戒堂，即景真八角亭，它灵巧华丽，独创一格，闻名四方。戒堂除了大小与佛殿有显著区别外，还有一个就是功能上的差异，佛殿主要对公众开放，信徒俗人可以在佛殿中参加各种仪式，不受任何限制，戒堂则主要供佛寺中佛爷以上的僧侣商讨宗教事务等使用。藏经楼，顾名思义就是保管和收藏傣文贝叶经和绵纸经书的地方，是保管傣族珍贵文献书籍的重地，实际上是傣族文化的博物馆。戒堂和藏经楼是傣族佛寺达到中心佛寺的重要标志，也是傣族领主等级制度渗入佛寺建筑的一个外在表现。

德宏傣族佛寺一般由佛殿、僧舍、泼水亭和男女信徒宿舍构成。佛殿多为干栏式结构，佛殿沿东西纵长布置。僧舍可与佛殿相连，也可以单独建筑。德宏佛寺中往往不单设经堂，但各佛寺都有泼水亭，主要供泼水节时使用。这是德宏傣族佛寺的一个风景，也是德宏傣族佛寺和西双版纳佛寺的重要区别之处。



戒堂

南传佛教的寺门一般在东面，如因地形或交通原因，设在南面的话，多用道路或空廊将之引向佛殿东面。在大殿前面或大门两侧都有两座砖砌的小龛，一座供原始宗教中的丢瓦拉，一座供方位神。这两位神都是傣族原始宗教的神，傣族寺庙前面供奉原始宗教神，是傣族原始宗教和南传佛教相互影响、相互渗透的结果，集中体现了傣族信仰二元化的特点。由寺门到佛殿一般都有引廊连接，突出了佛殿的入口，是佛殿前的过渡空间，既可遮阳避雨、存放物品（南传佛教规定，信徒入佛殿需要脱鞋，所以引廊是存放鞋的一个地方；有时信徒在赕施物品时，也把物品先存放在此），又起着增加佛寺肃穆气氛的作用。有的引廊轮廓丰富，别具一格，如勐海勐遮曼垒佛寺，寺门在山脚，梯廊屋面分八级，重重叠叠地直上山顶，但没有与佛殿直接相连。德宏瑞丽大等喊佛寺，门口有较长的引廊，引廊有重叠的屋盖，并设有小桥、栏杆，栏杆上有许多各种各样的雕饰，让人未进佛寺便先产生敬畏的感觉。

西双版纳佛殿基本都是落地式，建于高台基上，平面呈纵向长方形，坐西朝东，面积大的有七八百平方米，一般约为四五百平方米，用两排平行的木柱支撑。其体量为全寺之最，造型也最为精美。大殿四边有门，殿正中靠后处为佛座，上供释迦牟尼像。佛像面东，据说是因为佛祖释迦牟尼成佛时面向东方的缘故。塑像顶

端和四周有幔帐、佛幡等陈设。佛殿右侧有一个大约半米高的座台，称上座，为佛爷讲经的地方。佛殿纵深一般为六间至九间，屋架分主跨与边跨。主跨屋架是抬梁式，为双坡悬山屋面；边跨为偏厦，是在下部四周加一圈外柱，上架半屋架，盖单坡屋面，中心的悬山顶和四周的单坡屋顶组成一个歇山顶。佛殿四面墙壁上绘有各种精美的壁画，壁画内容包罗万象，主要有佛本生故事、释迦牟尼成佛图以及一些傣族民间故事和传说。屋脊上有一些富有民族特色的装饰物，如麒麟、凤鸟等，屋顶一般盖红色长方形片瓦。德宏佛殿主要为干栏式，更接近傣族民居式样，也是沿东西纵长排列。佛寺的佛殿中一般没有大佛像，但有许多信徒赕献的小佛像，也是朝东放置。德宏一些佛寺由于受汉族文化影响较深，渗入了汉族文化的成分，如德宏潞西风平佛寺的大殿为落地式，构架做法，屋面举折翘角等均似汉式建筑，殿前还有汉式的牌坊，佛寺门外有照壁等。

鼓房建在佛殿后面的一侧，大多是开放式建筑，建有低矮的墙。鼓房的两侧是僧舍。僧舍跟傣族民居差不多，一般都为干栏式结构，比较简朴，楼下因不能饲养家畜和存放东西，因此楼柱比傣族竹楼矮得多，有矮脚楼之称。僧舍的规模与驻寺的僧侣数量有关。僧侣多的佛寺，僧舍数量也多。但从总体上看，由于傣族的僧舍只供僧侣使用，俗人和信徒不在僧舍中居住，所以僧舍面积一般都不大。僧舍通过引廊与佛殿连接。规格高的中心佛寺除了佛殿、鼓房和僧舍外，还有戒堂和藏经楼。戒堂和藏经楼的位置比较自由，大多位于佛殿的两侧，也有距离佛殿稍远者。有的佛寺与佛塔建在一起，佛塔与佛殿的相对位置也比较自由，可以位于两侧，也可以位于佛殿的后面，但不能建在佛殿的正对面。

（三）傣族佛殿屋顶的建筑风格及其特色

佛殿是傣族佛寺的核心建筑，而佛殿最为突出的特点是屋顶庞大高峻、坡度陡峭。傣族人民在借鉴缅甸和泰国佛寺建筑惯例的基础上对佛殿屋顶进行了独具匠心的巧妙处理，使用多种手段，变庞大陡峭的屋面为轮廓丰富华丽的造型，集中体现了傣族建筑的水平和成就。傣族佛殿建筑有如下特点："第一，屋顶为歇山式，但歇山的上部两坡和下部四坡，作一次或两次跌落，成上下两层或上中下三层的二、三层重檐式歇山屋顶。第二，屋面纵向上又分成三至五段，中间一段最高，依次向两端跌落，各段高差较一般风板稍高，有的左右两段在檐口处又连到一起。第三，歇山山面较大，又常在此处加一重横檐，用斜撑挑出。第四，歇山上部屋架坡陡，有举折成柔和优美的凹曲屋面；下部屋架坡缓，屋面平直。第五，沿正脊、垂脊和

戗脊布置成排的火焰状、塔状和孔雀等禽兽状琉璃饰品，使轮廓更加丰富多彩。第六，屋面靠屋脊中部及角部瓦上有石灰塑卷草图案，更增加外观的华美气氛。通过以上处理，使庞大的屋顶变成异常活跃、绚丽雄伟壮观，构成傣族佛寺甚为独特的艺术造型。”[①]我们按照屋顶的造型不同可以将傣族佛寺建筑划分为以下几种类型。

1. 单檐单面坡歇山式屋顶佛殿。这种建筑形式是最早最原始的建筑形制，是小乘佛教传入傣族地区早期阶段的产物。目前还保存这种建筑形制的佛殿是勐海县打洛镇曼养坎佛寺的佛殿。其坐向是坐西朝东，呈长方形纵向排列。面阔3间，宽9.4米，进深5间，长13.7米。佛殿所有的材料都是竹木质料的，屋顶也是用茅草编成的草排盖成的，佛殿中没有装饰物，保持了比较古朴的特色。从屋顶的造型上看，它继承了傣族民居干栏式的建筑风格。打洛镇是勐海县通往东南亚国家的门户，位于缅甸与中国的交界处，它是小乘佛教从缅甸传入中国的大通道。

2. 重檐单面坡歇山式屋顶佛殿。这种佛殿是在前一种佛殿的基础上发展而来的。其在继承了单面坡的同时，对屋檐进行了改造和加工，使其形态稍为复杂和丰富。这种佛殿的特点是屋面宽阔宏大、气氛凝重，歇山的山花面积较大。这种佛殿有草房，也有平瓦房。保存这种风格的佛殿有景洪市勐罕镇曼孙满佛寺、勐海县打洛镇曼章佛寺的佛殿，以及景洪市允景洪镇曼听佛寺的佛殿，类似的建筑还有几处。其中景洪市勐罕镇曼孙满佛寺历史较为悠久，属于勐一级的总佛寺。佛殿面阔4间，宽17.5米，进深7间，长24.5米，大殿也是坐西朝东，呈长方形纵式排列。

3. 重檐三面坡歇山式屋顶佛殿。这种佛殿根据上下檐坡面的不同，可以分为两种：一种是上檐三面坡，下檐是单面坡；另一种是上下檐都是三面坡。前一种比较普遍，一般村寨的佛寺都是这种形制，这也是西双版纳数量最多的佛寺类型。后一种数量少一些，这种形式是在继承重檐单面坡歇山式屋顶的基础上进行的创新和繁化。由于建筑形式越繁化，要求经济花费就越大，所以一般的小村寨都采用上檐三面坡、下檐单面坡的形制，而一些中心佛寺或者村寨比较大、经济比较富裕的村寨才会盖上下檐都是三面坡形制的佛殿。这种佛殿增加了屋面的层次，丰富了屋面建筑的造型美。保存这种风格的佛殿比较多，其中具有代表性的有勐海县打洛镇曼打伙佛寺佛殿、景洪市允景洪镇曼阁佛寺佛殿。曼阁佛寺在历史上也是中心佛寺，佛寺面阔4间，宽10米，进深8米，长21米，大殿也是坐西朝东，呈长方形纵式

①云南省设计院《云南民居》编写组：《云南民居》，第308页，中国建筑工业出版社，1986年。

排列。

4. 重檐五面坡歇山式屋顶佛殿。这种佛殿的屋顶比前四种佛殿的屋顶更为繁复和华丽。这种形制的佛殿根据坡面的不同，可以分为不同的形式，如有上檐五面坡、中下檐三面坡的佛殿，也有上下两檐都是五面坡的佛殿。较之前三种，这种形制的佛殿无论是在外表还是在建筑工艺上，都要求具有比较成熟的建筑工艺，也需要花费更多的钱财，同时也比较能代表傣族佛寺建筑的水平和成就。因此，一般只有中心佛寺才可建成这种形制，如西双版纳宣慰街的总佛寺和勐海县城子的总佛寺，但它们现在都已被毁弃。现在保存较好和完整的佛殿是勐海县勐遮乡的曼短佛寺佛殿，这原是景真勐的一个中心佛寺，面阔 4 间，宽 10.6 米，进深 8 间，长 18.2 米，大殿也是坐西朝东，呈长方形纵式排列。

5. 亚字形重檐歇山式屋顶佛殿。这种建筑形制的佛殿是现代的建筑，仅在景洪市嘎洒乡曼赛佛寺有一座佛殿。这种建筑形制是在吸收了傣族传统佛寺佛殿的基础上，融进景真八角亭建筑的艺术特色，再加进悬山式屋顶的造型而成。这些艺术形式的完美叠合，使佛殿的建筑形式更为丰富，屋面造型更为华美。

傣族佛寺的佛殿屋顶建筑形制集中体现了傣族建筑的艺术风格和特色。傣族佛殿屋顶从单檐到重檐再到亚字形，从单面坡到三面坡再到五面坡，这些既体现了傣族佛寺建筑的历史发展趋势，也体现了傣族佛寺建筑从简朴到繁复、从简单到华美的发展历程。屋面造型采用多面坡建筑形制是东南亚地区宗教建筑的造型风格，傣族建筑从单面坡向多面坡的发展反映了傣族同东南亚佛教之间传承和交流的历史关系。西双版纳佛寺采用须弥式台基又吸收了汉式建筑的成分。而歇山式这一傣族民居建筑风格始终贯穿于傣族佛寺的佛殿之中，说明傣族人民善于吸收外来文化，并善于将外来文化融进本民族文化的土壤之中。

二、傣族的佛塔建筑风格及其特色

傣族的佛塔没有佛寺多，但数量也颇为可观。仅西双版纳一地已被列为各级文物的便有 100 多座。德宏、耿马、景谷、孟连等傣族聚居地区也有不少的佛塔。大大小小的佛塔与青山翠竹相辉映，构成了傣族地区的独特风光。

傣族人传说先有佛塔后有佛寺。佛塔大多建在中心佛寺旁。也有几个村子共建一座佛塔的，坐落在与佛寺有一定距离的地方。还有单独兴建的佛塔，它们不和佛寺在一起，这种佛塔往往更为雄伟精致，金碧辉煌。由于傣族佛教是从东南亚传入

的，傣族佛塔的结构和类型深受泰国、缅甸等国家佛教建筑的影响。傣族佛塔多种多样：从塔的平面看，有多边形、方形、圆形、折角亚字形等；从塔的基座看，有须弥座式、折角亚字式和亭阁式等；从塔的组合看，除大量的单塔外，还有双塔、五塔、九塔组合的群塔。

建佛塔最初的目的是供奉佛陀的遗物。在傣族地区流传极广、影响深远的《佛祖巡游记》就有这方面的大量记载。《佛祖巡游记》共有11章，每章都有几个关于傣族人民向佛祖乞求佛陀涅槃后建盖佛塔的故事。如第三章中有个故事说：佛祖带着阿罗汉、麻哈阿难达厅来到一个山底。村民得知后，找来花朵、布匹、衣物、金银、饭水和膳食，布施给佛祖一行。佛祖接受了人们的布施后，众人们就请佛祖留下脚印。这时佛祖就说："听着，阿难达厅，在帕达它嘎达（佛祖）涅槃后，到那时，你就拿帕达它嘎达的骨灰，单独建在这个地方，让它成为人们和丢瓦拉叩拜和供奉的地方，从现在起，这个地方将来就叫做帘庄该（远顶山），建在这里的骨灰塔，将来就叫做塔都庄该（远顶塔）。"后来，这里就出现了和尚塔，即安葬一些高级僧侣骨灰的墓塔。

傣族佛塔的建筑结构一般可分为塔基、塔座、塔身、塔刹四个部分。塔基的建造是：在夯土地面上用砖头或石头铺砌一层平台，略高于地面，平面与塔座形状相呼应。塔座多为须弥座式样，高度和层数不等。塔座每边都有佛龛，内刻有佛像或神蛇、瑞兽等装饰物。塔刹部分犹如一串由小到大的冰糖葫芦，包括莲座、相轮、刹杆、华盖、宝瓶及风铎等几个组成部分，上贴金箔，顶上有塔针直指云天。塔刹最下部为覆钟，是塔身至塔刹的过渡部分，状如八角或圆形的覆置钟状。塔身是由数层逐渐收缩的须弥座垒叠而成，呈锥体状，平面有八方、折角亚字形以及圆形，也有呈倒锥状的。傣族佛塔的造型多种多样，按照塔身形状的不同，常见的有以下四种：

1．金钟式佛塔。在四方形的塔基上，用多个环状体加叠堆砌而成塔座，由下向上逐渐收缩，像一个上小下大的喇叭，有如覆盖在地面上的古代金钟。然后再将呈多瓣形的金钟支砌在塔座上面，形成塔身。这种佛塔具有典型的印度窣堵坡式塔的特征，缅甸仰光的大金塔就是这种佛塔的典型代表，我国傣族的佛塔与缅甸的金钟式佛塔具有渊源关系，应该是效仿缅甸善卡式佛塔建成的。在西双版纳，保存较好又能代表这种风格的佛塔是景洪市嘎洒镇的塔庄莫，它是景洪历史上著名的"九塔十二城"古迹之一。

2. 金刚宝座式佛塔。在圆形或方形的塔基正中安置一座主塔，四周边沿加砌若干座较小的与主塔形状相同的小塔，构成一组塔群。最能代表这种风格的佛塔是被列为国家重点文物的景洪市勐龙镇曼飞龙村后的曼飞龙佛塔。当地群众称之为“塔糯”，意为“笋塔”，形容塔群如雨后春笋，甚为贴切。该塔同建九座塔在一个塔基上，塔座砌成四级，由下而上，逐渐收缩。小塔的底座各向外延伸砌一方形佛龛。龛内供奉佛像一尊，龛壁上排列着众多的小型佛像佛雕。金刚式佛塔和泰国南奔马哈特式佛塔的形制一样，应该具有继承关系。



曼飞龙佛塔

3. 折角亚字形佛塔。其特征是塔基或塔身采用折角多边相结合的堆砌法，使塔体呈棱角状。不同的折角亚字形佛塔变化多端，各不相同。其中最有名的佛塔是景洪市勐罕镇曼海村对面山头上的塔布乎。此塔高 19.6 米，塔基呈方形，塔座呈束腰式须弥座的折角亚字形状。在塔座的四角各有一组折角，每组又有 147 个折角，全塔共有 588 个折角。折角亚字形佛塔属于泰国南部占婆式佛塔系列，所以，塔布乎是在借鉴泰国占婆式建筑的基础上建立的。

4. 亭阁式佛塔。此种风格的佛塔数量很少，在整个西双版纳仅有两三座。最

有名的亭阁式佛塔是景洪市嘎洒镇的塔宰勐。该塔塔身呈多边形盒状体，塔身上设有四个佛龛。亭阁式佛塔吸收了中原楼阁式和密檐式塔的特点，带有更多的汉文化色彩。

这些佛塔虽然形制变化多端、各不相同，但同佛殿一样，都具有鲜明的佛教主题，都是通过佛塔这一形式来宣扬佛教寂灭无为的教义。“首先看塔基的平面形状，或呈方形或呈‘亚’字形，四边形显然象征佛法的‘诞生、成道、说法、涅槃’等四相；‘亚’字形正好十二边，旨在象征‘无明、行、识、色、六入、触、受、爱、取、有、生与老死’的十二因缘；塔身的圆形的象征意义更是明显，‘圆’就有圆满、圆通、圆遍、圆融之意，涅槃就是圆寂，佛陀进入涅槃的理想境界，即进入‘圆果’的境界；塔刹的‘刹’意为‘田土’，即相轮，象征佛国；塔上的常饰覆体、华盖、露盘、火焰、华瓶之类均为圆形或圆轮，其寓意似在崇拜圆与赞美圆，各物的金色银饰均象征光明圆轮，‘圆光’辉煌、佛泽无限、庄严肃穆，表示完美无缺、修法神圣。”[①] 研究者如是说。

三、戒堂和藏经楼

在傣语中，戒堂叫“窝苏”，藏经楼叫“宾洛坦”。德宏佛寺中没有戒堂，西双版纳也不是每个佛寺都有戒堂和藏经楼，只有具有中心佛寺等级的佛寺才有戒堂和藏经楼，所以戒堂和藏经楼是佛寺达到中心佛寺级别的重要标志。戒堂、藏经楼与佛殿相比，除了体量比佛殿小之外，朝向、构架以及屋顶都与佛殿相似。其中具有代表性的有以下几种。

1. 方形重檐攒尖顶式戒堂。这是一种形制比较古老的戒堂，代表这种风格的戒堂是景洪市曼景罕佛寺内的戒堂。这座戒堂平面呈方形，边长 4.7 米，由基座、堂身和反顶三部分构成。屋面由三层方形的重檐组成，由下而上逐层缩小，形成攒尖式顶的造型，顶部是属刹的装置。在每层层面的四条重脊上装置有火焰状的密菜、密挡和禽兽的陶塑装饰。

2. 多角重檐攒尖式顶的戒堂和藏经楼。多角重檐攒尖式顶的戒堂是西双版纳地区最有地方特点和民族特色的小乘佛教建筑。代表这种风格的戒堂有景洪市勐龙镇曼飞龙佛寺的藏经楼、景洪市嘎洒乡曼赛佛寺的戒堂，其中最为有名的是景真八

①斯心直：《西南民族建筑研究》，第 136—137 页，云南教育出版社，1992 年。

角亭。景真八角亭有基座、亭身、亭刹等组成。亭子通高21米，为砖木结构。其平面是多折的折角亚字形，有31个面，32个角，每个角都覆盖着挂瓦。基座呈束腰须弥座样式，高2米，边长8.6米，由基座承托着整个亭身。屋架全由木料构成，从上到下，分8个方向，10层悬山屋面，重叠递升成曲线状，渐次收缩，最上收束在一个圆盘下。各层的悬山屋面造型十分和谐优美，自下而上逐层缩小，好像被无数鱼鳞覆盖着。亭刹以一根长4米，直径2厘米的铁柱做刹杆，在刹杆上饰有镂空雕制的华盖、宝瓶、珠宝等装饰物。整个建筑玲珑剔透、美不胜收，充分体现了傣族能工巧匠精湛的技术水平。景真八角亭因其精湛的建筑技巧和独特的建筑手法，一直十分受傣族人所喜爱，1988年被国务院列为第三批国家级重点文物保护单位。



景真八角亭

3. 单檐和重檐多面坡歇山式顶戒堂和藏经楼。其建筑形制和风格都与相应的佛殿一致，只是体量比较小。代表这种风格的戒堂和藏经楼有允景洪镇曼阁佛寺的戒堂和勐海县巴达乡章朗佛寺的藏经楼。

四、傣族佛寺的特点及其宗教因素和物质因素

傣族佛寺建筑的特点是：佛寺一般建在四通八达的道路旁边或者是广阔的场地上，对面或侧面一般不能建盖其他建筑物，形成一个相对独立的空间。以佛殿为中心，佛殿、鼓房和僧舍多连为一体。戒堂、藏经楼和佛塔（寺塔可以分离）错落在佛寺周围。佛殿高大雄伟，鼓房、僧舍、戒堂、藏经楼低矮别致，通过鼓房、僧舍和佛塔的尺度变化，突出佛殿（佛）的显赫地位。整个建筑群基本沿东西纵向布置，但并不过分强调，也无严格的对称要求，没有形成统一的形制，这与傣族民居一样灵活多变，形式多样。“傣族佛寺一般不作对称式布局，各类建筑穿插安排，没有明确的轴线对应。造成这种状况的主要原因是建筑类型皆为单座，体量体型相差悬殊，且地形不规整，难以做出规律性布局，更主要的原因是佛寺皆经多次改建、添建，并非一次完成所致。自由式布局的佛寺可造成对比强烈、构图均衡的艺术效果，所以各村寨的佛寺皆有不同的面貌，变化多端。”[①]研究者如是说。傣族佛寺殿宇进深大于面阔，属于东西向纵式平面，与北传佛教殿宇面阔大于进深，呈南北向横式平面有很大的不同。傣族佛寺屋顶造型繁复华美，屋面轮廓丰富，营造出向上升腾的姿势。

傣族佛寺的这些特点具有鲜明的佛教主题：傣族佛寺的对面和侧面不准建盖其他建筑物，或通过道路与民居隔开，或种植林木形成一个独立的空间，或配有一大块空旷洁净的广场。这种建筑方式旨在造成佛寺——神的空间与周围民居——人的空间的强烈对比，使信徒们产生对俗界的否定，从而达到对佛的精神生活的向往与追求。佛殿高大雄伟，僧舍、鼓房、戒堂等低矮简朴，而且佛殿内仅供有释迦牟尼一尊佛像，这就形成了佛殿的大体量与其他建筑物的小体量的鲜明对比。其突出了以佛殿为中心的空间序列高潮，实际上也就是突出了佛的至高无上的地位。佛殿呈东西纵向排列，蕴含了对释迦牟尼的敬畏和崇拜，因为在小乘佛教看来，释迦牟尼成佛时是面向东方，也就是坐西朝东的姿势，所以傣族佛殿的这种排列方式既是一种纪念也是一种敬畏。佛殿屋顶庞大陡峭，处处充满着向上升腾的动势，又反映出了佛教超凡脱俗、弃绝尘世的意念。

傣族佛寺突出佛殿显赫地位的目的，不仅来自于信仰因素，而且也来自于更为

①孙大章主编：《中国古代建筑史》卷五，《清代建筑》，第347页，中国建筑工业出版社，2002年。

深层的物质因素和心理因素。有人曾拿泰国中部的佛殿与戒堂同泰国北部和西双版纳的佛殿与戒堂进行比较，认为“泰国中部平原的戒堂在位置和体量上[①]都比较忠实地反映出它的真正重要性；而泰国北部和西双版纳对待戒堂的态度则表露出一种不幸的意义上的转换。然而，当我们注意到小乘佛教在这个地区的令人惊叹的普及程度时，就不难发现这种转换恰恰反映了寺院建筑对信徒日益增多这种状况的主动适应，因为在人们心目中，寺院已不再是少数僧侣独善其身的专有领域，而是大众与佛陀直接交流的场所。施主们捐献钱物建造寺院的目的并不只是积功德或还愿心，而是要为自己开辟能够与佛陀对话的场所。在这种思想指导下，人们意识到与其将钱财耗费在他们所无法享用的戒堂上，不如将自己能够自由使用的佛殿建造得更为气派辉煌”[②]。

第二节　傣族佛教建筑的装饰艺术

走近傣族佛寺，我们不仅可以看到光彩夺目、气势恢宏的佛寺屋顶，同时也可以看到佛寺建筑上各种各样的装饰艺术，如壁画、塑像、剪纸、祭幡等。这些装饰艺术形式多样，给人留下了难以磨灭的印象。傣族佛寺建筑的各种装饰，除了美化和突出佛寺建筑外，其最重要的目的同时也是最初的目的是为了宣传佛教教义。据《根本说一切有部毗奈耶杂事》记载，释迦牟尼创立佛教时，舍卫城有一位富商，乐善好施，尤其喜欢赈济孤寡老人，他特意建立了一所佛教精舍，施舍释迦牟尼及其弟子。屋子临交付之前，他觉得屋子未经雕饰，不够神圣庄严，要求进行装饰。他按照释迦牟尼的意思，在门的两侧画上手持戟的夜叉和大神通变，旁边画上尸体，屋内则画上白骨和骷髅。这段记载是否真实可信并不重要，但它透露了一个重要的信息，佛寺建筑装饰的最初目的是为了宣传佛教教义。它的主要内容是死亡和痛苦，这一创作主旨的目的很明确，就是告诫信徒们俗界充满痛苦，不可留恋，要断除杂念，虔诚修行。另据该书记载，佛灭后，迦叶尊者让画工“于妙堂殿如法图画佛本因缘”，分别表明佛祖自兜率天而降、白象入胎、右肋降生、降服魔军、树

①据杨昌鸣先生统计，在泰国中部平原地区，戒堂比佛殿大的佛寺占73%；在北部地区，仅有10%左右的戒堂大于佛殿。而西双版纳则所有戒堂都小于佛殿，德宏则不单独设立戒堂。

②杨昌鸣：《东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析》，第164页，天津大学出版社，2004年。

下悟道、初转法轮，直至圆寂成佛的经历，这实际上是以绘画的形式为佛立传。[①]“于妙堂殿如法图画佛本因缘”成为后来小乘佛教各个佛教建筑壁画的永恒主题。

一、佛寺经画

经画，顾名思义，就是表现佛教教义或表现佛经故事的图画。傣族佛寺的经画分为壁画和布画两种。壁画直接画在佛寺墙体上或板壁上，布画则多悬挂在佛殿两排很高的列柱之间。佛经中本生经故事最多，最生动有趣，而且文学性很强，最适合于用绘画的方式表现出来，所以本生经是傣族经画最主要的内容，其中又以《召西塔奥播》和《维先达罗》这两部本生经最多。在傣族佛寺经画中，我们经常可以看到表现这两部本生经内容的经画。《召西塔奥播》讲述的是：王子召西塔为摆脱世俗和家庭的烦恼，看破红尘，出家当了和尚。他遭遇了魔鬼帕雅满的种种折磨。正在召西塔王子无能为力、支撑不住之时，土地之神婻妥拉尼出现了。她甩动美丽的长发，长发中便流出无数的水。汹涌的大水把帕雅满淹死了。于是，召西塔王子皈依了佛。景洪市勐龙佛塔有一幅《召西塔》经画，画面上有三个妙龄女魔，她们因为纠缠召西塔而变成了三个老太婆。经画上的三个妙龄女郎娇艳风骚、妩媚迷人，而三个老太婆却老态龙钟、弓腰驼背、步履蹒跚。画面妙趣横生而又寓意深刻。维先达罗也是一位王子，他从小就乐善好施，乐于助人。为了帮助别人，他差不多变卖了所有的家产。后来，他把国家的宝贵财物白象给了一个名叫勐嘎里的国家，其父王、大臣和民众因此大怒。父王废除了维先达罗的王子称号，并将他赶出了京城。他带着妻子和儿女离开了京城。天神帕雅英为了进一步考验他，变成了最贪婪的魔鬼盘巴，又相继从他那里要走了马车和两个子女，最后维先达罗把自己的妻子都作了布施。他一个人孤零零地走到了深山老林，终日诵经修行。后来他在天神的帮助下，一家人重新团圆，并返回京城，继承父位，当上了国王。维先达罗的故事在整个南传佛教文化圈都流传甚广，几乎是家喻户晓。在佛寺中，不仅佛寺的经画中刻有维先达罗的故事，而且《维先达罗》还是傣族的和尚、佛爷必须掌握的一部佛经。当过和尚的傣族人，几乎都能诵念《维先达罗》。

在傣族的佛寺中，许多经画都选取《维先达罗》的一部分内容或整个故事作为题材，将之加以各种艺术加工和想象进行表现。经画把维先达罗的形象刻画得很丰

①张英：《东南亚佛教与文化》，第170—171页，中央民族大学出版社，1999年。

满，其中又以“舍身饲虎”和“森林遇妖魔”等图画最为普遍，人们在很多佛寺中都能看到。

佛寺经画也不仅局限于佛教题材，一些傣族长篇叙述诗和世俗的生活场面也会出现在佛寺的经画中。如许多佛寺壁画中都绘有召树屯的故事，表现湖边定情、出征归来、远途寻妻等画面，特别是远途寻妻有多种图景，但都离不开一只活泼的猴子与召树屯相伴随的情景。孟连佛寺里有一幅表现出殡情节的壁画，其中有死者生前行善布施、死后众人送丧的情景，画面中有鼓乐、杂技、舞蹈等形象，这是民间活动的写照。近代以来，在有的佛寺壁画中，甚至还出现了现代军人装束的人以及奔驰的汽车和外国人等。德宏的佛寺由于受汉族影响较深，有的佛寺壁画中还绘有大乘佛教的观音菩萨、弥勒佛，道教中的八仙过海，以及门神秦叔宝和尉迟恭等。

傣族佛寺经画虽然发生了一些变化，但绝大多数佛寺壁画的主要内容还是以小乘佛教本生经故事或教义为表现的主要内容，即使有的佛寺出现了一些其他内容的壁画，其占的分量也比较小。作为佛教文化的表现形式，傣族壁画与其他地区的佛教壁画有许多相似的地方，如以本生经故事为题材，在敦煌壁画中也随处可见，释迦牟尼盘坐在莲花上的坐像，两个地方的壁画看起来十分相似。敦煌壁画中有《萨捶那舍身饲虎》，与傣族壁画《召西塔舍身饲虎》也是如出一辙。

傣族佛寺壁画既吸收了泰国、缅甸和中原的表现手法，又有傣族人民的独特创造。傣族佛寺壁画多用毛笔勾勒，单线平涂，线条流畅，色彩鲜艳。傣族画家都不是专职人员，而是一些在佛寺中受过教育的人，他们有的是僧侣，有的则是还俗的农民，他们绘画纯粹是出于兴趣和爱好，因此很少受传统绘画程式的束缚和制约。傣族画家所绘壁画构图灵活多变，色调朴实明快，章法自由活泼，线条粗细不一。许多佛寺中的壁画所表现的内容虽基本相似，但是由于出自不同的画家之手，因此在表现手法和艺术风格上并不相同，呈现出浓郁的原生态风格。

二、刻板漏印金水图案

金水傣语叫“滴夯”，是流行于西双版纳地区的一种彩绘方法，即在佛殿和经堂的梁柱、天花板、山花板、门、内檐墙面上，涂饰暗红色油漆，以其为底色，上面绘制金色图案。金色图案除红金两色以外，无任何其他颜色，色泽热烈刺激，具有强烈的宗教气氛和艺术气氛。

其制作方法是先用黑漆为底，再用红色涂在上面，形成暗红底色。然后将需要

印制的图样画在硬纸上，接着用剪刀或刻刀把画面实部挖空，以这个图样为模本，用金粉或银粉将图样印刷在有暗红底色的墙壁、门、梁柱等上面，晾干后即成。图案内容多种多样，既有几何图形、植物花卉，也有象、龙、狮、鹿、马、孔雀等动物，还有佛教的佛像、塔、亭、幡、净水花瓶等。

西双版纳金水图案具有代表性的是景洪市勐罕镇曼孙满佛寺和戒堂内墙壁上的仕女献花图和舞蹈图，景真八角亭室内墙壁上的佛塔图、花卉图等。

三、佛寺雕塑

傣族佛寺雕塑主要分为两种类型，一种是佛像雕塑，另一种是附着在佛寺建筑上的木雕。

佛像也是傣族佛寺重要的装饰之一。傣族佛寺不像汉传和藏传佛教那样寺庙中有多尊佛像，如弥勒佛、观世音、地藏、文殊、普贤等众多佛像，傣族佛寺中只有释迦牟尼佛像，对其他菩萨一律不予承认。西双版纳佛像多为十余米高的释迦牟尼像，德宏及其他地方则多为小型释迦牟尼像。佛像的整体比例是：头部显大，火焰型发髻，卷云状耳，双耳巨大而平展，宽额收颐，面部扁平，眉清目秀，粗颈宽肩，体形瘦削，双手扶膝，表情庄重，面含微笑。在过去，佛像都为坐像，但最近也出现了站像和卧像。佛像多用象征神佛意念配料的三合土（泥、沙、石灰）制成，也有的用金、银、铜、玻璃浇灌而成，还有的用玉石、青石、木材等雕刻而成。除了释迦牟尼佛像外，几乎所有的佛寺前，都有一尊神女雕像，屹立在佛寺前或佛塔旁边，这就是解救召西塔于困厄之中的土地之神婻妥拉尼。

傣族佛寺木雕制品的内容，多数是动植物、花卉图案，如白象、孔雀、马、兔、龙、凤、鸟以及天文历法中的十二属相等，其中尤以卷叶纹的镂空雕和象的雕刻为多。卷叶纹样在佛寺建筑中的雀替、挂落等装饰上用途广泛，而大象既是傣族人民自古以来的崇拜物，又是佛教的圣物。至今保存完整而又丰富多彩的木雕是曼短佛寺的金柱木雕。金柱木雕除柱基为石雕的莲花外，柱头都是盛开的木雕莲花。在大梁、副梁和金柱卯榫接头的下面各层，都安装了镂空雕雀替，有卷叶纹和龙的雀替达60多个。

四、祭幡和剪纸

在傣族地区，佛塔前、佛寺外、水井旁以及村寨的神树大青树上，人们常会看

到立着的杆子，上面悬挂着长长的布质条幅，有白色的，有白黄相间的，有彩色的。它们迎风飘摆，十分惹眼。傣族叫它“董”，也就是祭幡。祭幡是傣族佛教信徒拜佛、祭佛和表达心愿、祈求平安的一种载体。它由傣族妇女编织或缝制而成。制作方法大致可分为两种：一种是织锦，即将图形一次性在织机上完成。这类祭幡的图案多数带有装饰性特点，如佛寺、佛塔、菩提树、孔雀、大象、马等。另一种是绘画，即在布上画出所要表现的内容。画面呈分格式，用横线把画布分成若干格，或用画布做出分格的效果，使一幅画看上去是由多格组成的。祭幡上的图画与佛殿中的经画大致相似，其主要内容为佛本生故事、各种动植物故事或民间故事。如有的绘有佛的形象，同时还绘有象征佛的菩提树、大青树、莲花等作陪衬；有的绘有各种佛寺和佛塔；有的绘有象征佛的化身和使者的大象和孔雀；有的绘有佛祖斗妖魔的故事；有的则绘有傣族民间故事，如娥并与桑洛、葫芦信、孔雀公主等；有的绘有各种动植物，如鸡、鸟、马以及荷花、睡莲、蕨菜等。傣族每年都要赕献大量的祭幡到佛寺中去，因为在傣族人看来，祭幡就是升天的梯子，多赕献祭幡，就等于多架几座升天的梯子，死后就有更多的机会升天。因此傣族人都争着向佛寺赕献祭幡，这就使得佛寺每年都要更换祭幡。多数地方，泼水节或其他佛教节日来临之际便是新旧祭幡更换之时，这种情形很有“新桃换旧符”的意味。傣族的祭幡也像壁画一样，大多是由普通农民制造的，画风自由活泼，不受条条框框限制，随个人喜好，各种风格手法都有。如果说壁画是傣族男子向佛祖表示虔诚的一种艺术形式，那么祭幡则是傣族妇女向佛祖表示虔诚的一种艺术方式。

剪纸也是傣族民间一种独特的装饰艺术，在一般的民间活动或者宗教活动中，人们都可以看到各种各样的剪纸。如佛寺大殿屋顶下面吊挂的祭幡上或佛顶华盖上的圆形或方形剪纸、华盖周围的长条形剪纸、供品托盘上的各种花卉图案剪纸。剪纸也是傣族佛教信徒赕献的一种供品。傣族剪纸一般有三种形式：一是剪成单幅作品送到佛寺，贴在佛殿或佛塔上。二是用剪纸与别的物品相配做成供品送到佛寺，例如用竹、木扎成亭、塔、佛房、大象等，然后在上面贴上剪纸。三是剪成图案小花，将之贴在供品上作为装饰。傣族的剪纸内容与祭幡大体一致，主要是各种动植物、佛塔等，常见的图形有孔雀、大象、龙凤、麒麟、马鹿、骏马及各种奇兽异鸟，也有糯粘花、荷花、玫瑰花、菊花、茶花、杜鹃等花木，还有亭台楼阁、佛塔、寺庙等。

傣族佛寺的各种装饰艺术也透露着鲜明的佛教主题。无论是壁画、祭幡还是剪

纸、刻板漏印金水图案都以佛教为直接题材，有的表现佛教故事（如经画等），有的装饰佛教建筑（如剪纸、祭幡等），有的则通过色彩来加强佛寺建筑的庄严气氛（如刻板漏印金水图案）。这些装饰艺术与佛教建筑融为一体，共同塑造了佛教在信徒心中的地位。同时，信徒们在建造这些建筑和绘制这些装饰品的过程中，也把自己的宗教体验和宗教情感融入进去，不断地强化和加深着人们的宗教意识，固化着人们的宗教情怀。

第十二章

南传佛教与傣族音乐

第一节　中国与东南亚的音乐文化交流

中国西南诸省紧邻东南亚的缅甸、老挝、越南等国。早在公元4世纪前，便存在着一条从四川经云南进入缅甸北部到印度的陆上交通线，由永昌（在今云南省）至缅甸的这一块区域，当时便已经成为中国、印度两大文明古国之间海陆交通的重要桥梁。

一、唐以前与东南亚的音乐交流

（一）汉代永昌徼外的掸国献乐

据《后汉书》记载，位于“日南徼外”的掸国曾多次遣使入访中国。其中记载最详的是第二次。《后汉书·西南夷哀牢传》载：“永宁元年，掸国雍由调复遣使者诣阙朝贡，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头，又善跳丸，数乃至千。自言我海西人。海西即大秦也，掸国西南通大秦（古罗马帝国境内）。明年元会，安帝作乐于庭，封雍由调为汉大都尉，赐印绶、金银、彩缯各有差。”其中述及的当时掸国来献乐人和幻人的史实，应是迄今最早的有关傣族古代宫廷艺术及其应用于两国宫廷文化交流的记载。

（二）隋代扶南与中原朝廷的乐舞交往

扶南即今柬埔寨的古代国名。史家认为，尽管“扶南”一词始见于公元3世纪的汉文史籍，但据汉文史籍及柬埔寨出土文物碑铭考证，扶南最早的建国时间，当不晚于公元1世纪。有学者认为，从《晋书》所载混潰“先事神，梦神赐之弓。……旨神祠，得弓”等语来看，其应为印度婆罗门教徒。婆罗门教最先传入扶南，后扶南又传入了佛教，大约公元四五世纪，扶南已继缅甸而成为印度化的国家。①

扶南建国后，很早就与中国朝廷建立了外交、贸易和礼乐的往来。据汉文史载，公元243年（孙吴赤乌六年），扶南范氏王朝第二代君王范旃曾遣使带乐工和土特产向中国朝廷进贡②，此后两国朝廷便一直保持着友好往来。或许由于在东南亚诸国中，扶南与中国朝廷之间有着上述的特殊关系，因此在中国朝廷设立宫廷礼乐时，受到了在“南蛮”诸国中仅次于天竺之礼遇。据《通典》载，隋军曾在一次征讨林邑国（今越南中部）中，掳获了一批扶南乐工及乐器——匏瑟琴，但因隋唐时代中国朝廷对疏勒、印度等地传入的音乐独有所钟，再加上扶南乐器的制作比较简陋，匏瑟琴未受到朝廷足够的重视，未被列入九部乐中。但朝廷设有扶南乐的名目，在天竺乐内，使用笛、贝、铜钹、都昙鼓、毛员鼓等天竺乐器演奏扶南乐曲。③ 据著名日本学者林谦三认为，所谓匏瑟琴乃以匏为共鸣体的弦乐器，亦即后述唐代骠国乐中所含的匏琴。④ 前者比后者早出现两个世纪，若把隋代将扶南乐纳入来自佛国的天竺乐部以及匏琴在骠国乐里乃作为佛乐伴奏乐器二者加以对照，可见扶南乐及匏瑟琴在传入中国朝廷之前，均可能同当时扶南的佛教音乐存在关联。

二、唐代朝廷及地方政府与东南亚的佛教音乐交流

（一）唐代汉族使节眼中的傣族先民的音乐文化

从汉文史籍记载及东南亚出土文物来看，至公元8世纪前后，东南亚的许多国家已经信奉佛教，东南亚佛教文化圈已经形成。信奉佛教之国可以列举名字者有骠、掸、真腊、文单、参半、僧高、庸那迦、环王、林阳、顿逊、盘盘等。其中

---

①净海：《南传佛教史》，第260—261页，宗教文化出版社，2002年。

②《三国志》卷四七，《吴书·吴主传》。

③《通典》卷一四六，《乐六·四方乐》曰：“至炀帝乃立清乐、龟兹、西凉、天竺、康国、疏勒、安国、高丽、礼毕为九部。平林邑国，获扶南工人及其匏瑟琴，陋不可用，但以天竺乐传写其声，而不列乐部。”

④[日] 林谦三著，钱稻孙译：《东亚乐器考》，第438页，人民音乐出版社，1996年。

骠、掸与我国云南西部的傣族（今德宏地区）交错而居，参半与我国车里（今西双版纳）交错而居，庸那迦则包括我国车里区域，加上同样信奉佛教的南诏对后者的政治和文化统治，可以肯定，傣族已于中唐前后与东南亚掸、傣各族一起信奉了佛教。[①] 除此之外，根据唐代及其以前的历史记载，在上述古代东南亚诸国中，其实还含有较多孟高棉族群的成分；而在中国云南西南部地区（包括德宏、西双版纳等地）也由古至今生存着布朗、德昂、佤等孟高棉语族群，如今这些族群中的绝大部分也都信仰小乘佛教，所以当我们对古代中国的南传佛教及佛教音乐文化的源流进行考察研究时，不能不采取多地域、多民族的多维文化视角。

在唐代汉文史籍里，已经包含了一些关于掸傣族系民族先民社会及礼乐情况的记载。据唐刘恂《岭表录异》载："蛮王宴汉使于百花楼前，设舞象曲，乐动，倡优引入一象，以金羁络首，锦襜垂身，随膝腾踏，动头摇尾，皆合节奏，即舞马之类。"《蛮书校注》也说当时的弥诺、弥臣等国"王出即乘象，百姓皆居楼，披娑罗笼，男少女多，俗好音乐。楼两头置鼓，饮酒即击，男女携手楼中踏舞为乐。在蛮永昌城西南六十程"。可以看出，当时的傣族社会内部可能因宴乐和对外交往的需要而在节庆或仪式活动里产生了礼乐制度的萌芽。由于其中没有涉及有关佛教的内容，故还无法据此来推断这些记载同佛教文化的关系。但是，这类较具民俗特征的歌舞活动后世出现在佛教节庆里时具有了享神、娱佛等功能，这使我们难以忽视这类记载与当时佛教音乐的历史继承关系及其具有的珍贵史料价值。

（二）唐代骠国乐在南诏、成都和长安的表演活动

有关唐代东南亚骠国与中国官方进行佛教交流活动及佛教音乐在中国流传的情况，可见于唐代有关骠国乐的多种官方记载。

唐代"贞元中，其王雍羌闻南诏异牟寻归附，心慕之"[②]。此后，缅甸的骠国乐经由南诏和唐代地方官吏的引荐，不仅流传到了南诏（今云南地区）境内和四川成都地区，而且还在唐朝都城长安举行了进献乐舞表演活动。乐团的演出中，"乐曲皆演释氏经论之词意"[③]，可见这类乐曲实同佛教音乐有关。

唐代有关骠国乐的记载分为两类：一类是由史官根据当时的各种文书材料和见

①黄惠焜：《从越人到泰人》，第113页，云南民族出版社，1992年。

②《旧唐书》卷一九七，第5286页，中华书局，1975年。

③《旧唐书》卷一三，第396页，中华书局，1975年。

闻写成的史料，被纳入官方正史；另一类则是诗人文士观乐后有感而发的诗赋文章。这两类文章在记述骠国乐这件史实上发挥了很不一样的功能。

1. 唐代史官眼中的骠国乐

关于骠国乐情况，在《旧唐书》中的《德宗本纪》《顺宗本纪》《音乐志》《骠国传》和《新唐书》中的《礼乐志》《骠国传》（《南蛮传》）以及王溥的《唐会要》、刘恂的《岭表录异》等中皆有记载。在《新唐书·骠国传》里有将近1700字的文字描述，最为详细：

贞元中，王雍羌闻南诏归唐，有内附心，异牟寻遣使杨加明诣剑南西川节度使韦皋请献夷中歌曲，且令骠国进乐人。……雍羌亦遣弟悉利移城主舒难陀献其国乐，至成都，韦皋复谱次其声，以其舞容、乐器异常，乃图画以献。工器二十有二，其音八：金、贝、丝、竹、匏、革、牙、角。金二、贝一、丝七、竹二、匏二、革二、牙一、角二。铃钹四，制如龟兹部，周圆三寸，贯以韦，击磕应节。铁板二，长三寸五分，博二寸五分，面平，背有柄，系以韦，与铃钹皆饰绦纷，以花氈缕为蕊。螺贝四，大者可受一升，饰绦纷。有凤首箜篌二：其一长二尺，腹广七寸，凤首及项长二尺五寸，面饰虺皮，弦一十有四，项有轸，凤首外向；其一项有条轸。有鼍首筝二，其一形如鼍，长四尺，有四足，虚腹，以鼍皮饰背面及仰肩如琴，广七寸，腹阔八寸，尾长尺余，卷上，虚中施关，以张九弦，左右一十八柱；其一面饰彩花，傅以虺皮为别。有龙首琵琶一，如龟兹制，而项长二尺六寸余，腹广六寸，二龙相向为首；有轸柱各三，弦随其数，两轸在项，一在颈，其覆形如狮子。有云头琵琶一，形如前，面饰虺皮，四面有牙钉，以云为首，轸上有花象品字，三弦，覆手皆饰虺皮，刻捍拨为舞昆仑状而彩饰之。有大匏琴二，覆以半匏，皆彩画之，上加铜瓯。以竹为琴，作虺文横其上。长三尺余，头曲如拱，长二寸，以绦系腹，穿瓯及匏本，可受二升。大弦应太蔟，次弦应姑洗。有独弦匏琴，以班竹为之，不加饰，刻木为虺首；张弦无轸，以弦系项，有四柱，如龟兹琵琶，弦应太蔟。有小匏琴二，形如大匏琴，长二尺；大弦应南吕，次应应钟。有横笛二：一长尺余，取其合律，去节无爪，以蜡实，首上加狮子头，以牙为之。穴六以应黄钟商，备五音七声；又一管，唯加象首，律度与荀勖《笛谱》同，又与清商部钟声合。有两头笛二，长二尺八寸，中隔一节，节左右开冲气穴，两端皆

分洞体为笛量。左端应太蔟，管末三穴：一姑洗，二蕤宾，三夷则。右端应林钟；管末三穴：一南吕、二应钟、三大吕。下托指一穴，应清太蔟。两洞体七穴，共备黄钟、林钟两均。有大匏笙二，皆十六管，左右各八，形如凤翼；大管长四尺八寸五分，余管参差相次，制如笙，管形亦类凤翼，竹为簧，穿匏达本。上古八音，皆以木漆代之，用金为簧，无匏音，唯骠国得古制。又有小匏笙二，制如大笙，律应林钟商。有三面鼓二，形如酒缸，高二尺，首广下锐。上博七寸，底博四寸，腹广不过首，冒以虺皮，束三为一，碧绦约之，下当地则不冒，四面画骠国工伎，执笙鼓以为饰。有小鼓四，制如腰鼓。长五寸，首广三寸五分，冒以虺皮，牙钉彩饰，无柄，摇之为乐节，引赞者皆执之。有牙笙，穿匏达本，漆之，上植二象牙代管，双簧皆应姑洗。有三角笙，亦穿匏达本，漆之，上植三牛角，一簧应姑洗，余应南吕，角锐在下，穿匏达本，柄觜皆直。有两角笙，亦穿匏达本，上植二牛角，簧应姑洗，匏以彩饰。

凡曲名十有二：一曰《佛印》，骠名《没驮弥》，国人及天竺歌以事王也。二曰《赞娑罗花》，骠云《咙莽第》，国人以花为衣服，能净其身也。三曰《白鸽》，骠云《苔都》，美其飞止遂情也。四曰《白鹤游》，骠云《苏谩底哩》，谓翔则摩空，行则徐步也。五曰《斗羊胜》，骠云《来乃》。昔有人见二羊斗海岸，强者则见，弱者入山，时人谓之“来乃”。来乃者，胜势也。六曰《龙首独琴》，骠云《弥思弥》，此一弦而五音备，象王一德以畜万邦也。七曰《禅定》，骠云《掣览诗》，谓离俗寂静也。七曲唱舞，皆律应黄钟商。八曰《甘蔗王》，骠云《遏思略》，谓佛教民如蔗之甘，皆悦其味也。九曰《孔雀王》，骠云《桃台》，谓毛采光华也。十曰《野鹅》，谓飞止必双，徒侣毕会也。十一曰《宴乐》，骠云《咙聪网摩》，谓时康宴会嘉也。十二曰《涤烦》，亦曰《笙舞》，骠云《扈那》，谓时涤烦暑，以此适情也。五曲律应黄钟两均：一黄钟商伊越调，一林钟商小植调。乐工皆昆仑，衣绛**氈**，朝霞为蔽膝，谓之裨**褵**。两肩加朝霞；络腋。足臂有金宝镮钏。冠金冠，左右珥珰，绦贯花鬟，珥双簪，散以毳。初奏乐，有赞者一人先导乐意，其舞容随曲。用人或二、或六，或四、或八，至十，皆珠冒，拜首稽首以终节。其乐五译而至，德宗授舒难陀太仆卿，遣还。开州刺史唐次述《骠国献乐颂》以献。①

①《新唐书》卷二二二下，《骠国传》，第6304—6314页，中华书局，1975年。

南诏奉圣乐（即“夷中歌舞”）于公元800年赴长安献演后，骠国王雍羌派遣王子舒难陀于贞元十七年（801）率领一个使团到达成都。从《新唐书·骠国传》记载的情况看，当时韦皋不仅可能对骠国乐进行了记谱，对歌词进行了翻译、整理，对内容进行了改编、加工，而且还可能为其绘制了舞蹈和乐器图进献长安朝廷。[①] 在《新唐书·骠国传》中，上述关于乐器的较长描述中有异常翔实精细的乐器结构的基本数据和附加说明文字。其后半段对于舞蹈和仪式过程的描写，也颇生动而完整。这种刻画细腻、翔实严谨、方正圆融的笔风为官史所独有，其与当时的另外一些野史和观赏性诗文浮靡、华丽的文风有所不同。然而，对于这段描写乐器、音乐、仪式及表演的文字，若结合上下文内容和文化背景来看，我们可将其判断为是根据韦皋的图文整理结果所撰，而似乎不是完全出自唐代长安史官的手笔。

2. 唐代诗人文士眼中的骠国乐

唐代骠国乐的长安之行，不仅可见于前述唐朝史官的正史记载，而且还留下了某些当时处于旁观者地位的一般官吏和在野文人的散文观感和诗歌作品。根据作者不同的社会身份和创作目的，这类作品在艺术评价上有含蓄内敛或直露畅言之区分，在内容的表现方式上也有歌功颂德或借诗喻政之不同。

（1）元稹《骠国乐》。

骠之乐器头象驼，音声不舍十二和。从舞跳趫筋节硬，繁词变乱名字讹。千弹万唱皆咽咽，左旋右转空侳侳。俯地呼天终不会，曲成调变当如何。德宗深意在柔远，笙镛不御停嫔娥。史馆书为朝贡传，太常编入鞮鞻科。古时陶尧作天子，逊遁亲听《康衢歌》。又遣道人持木铎，遍采讴谣天下过。万人有意皆洞达，四岳不敢施烦苛。尽令区中击壤块，燕及海外覃恩波。秦霸周衰古官废，下堙上塞王道颇。共矜异俗同声教，不念齐民方荐瘥。传称鱼鳖亦咸若，苟能效此诚足多。借如牛马未蒙泽，岂有抱瓮滋黿鼉。教化从来有源委，必将泳海先泳河。是非倒置自古有，骠兮骠兮谁尔诃。[②]

①《新唐书》记载乐团到达成都后，韦皋“复谱次其声，以其舞容、乐器异常，乃图画以献”，见《新唐书》卷二二，《礼乐志》，第480页，中华书局，1975年。

②元稹《元氏长庆集》卷二四，上海涵芬楼影印本。

在中国文学史上，元稹与白居易并称“元白”，同为唐代“新乐府运动”的干将。这首“新乐府诗”虽为二人唱和之作，但若将其与后述白居易的另一首《骠国乐》相比较，可以看出其在文学表达方式上更为直畅无忌，在针砭时局上也更有痛快淋漓之感。

（2）开州刺史唐次《骠国乐颂》。

唐次的《骠国乐颂》分为散文体的序言和诗颂两个部分。在序言里，有以下关于音乐表演的一段评价之语：

> 观其恭肃庄虔，动必中礼。吹蠡击鼓，式舞且歌。缨络四垂，珠玑粲发。既贵而丽，烂然可观。自汉以还，有德所感，文字或至，声乐未闻。聆其声也，幽若竽籁，静如景风。曲度回薄，将远而近，浮轶双阙，徘徊九域。条畅遐邃，若翱若止。精烈辗转，参差无穷。时因回飙，拥在高阁。此至和之音也。①

与元稹的评价方式相比，唐次的文字中尽含艺术表演风格的细致描绘，颇有含蓄内敛、语气中庸之感，而甚少似元稹那样从审美趣味和文化理解角度所作的直畅无忌的评价。产生差异的原因不外乎两个：其一，唐次作为韦皋的属官，有代为自己的顶头上司表功颂扬和向天子呈文推荐的义务，因此他必须采用“中规中矩、合乎礼仪”的行文方式。其二，唐次久居西南边陲，对边情和少数民族文化较为熟悉，所以对骠国乐较少产生像元稹那样强烈的审美趣味反差状况。

（3）白居易《骠国乐》。

已知的几首有关骠国乐的唐人诗词中，经常被人们提及的是白居易的下列一首：

> 骠国乐，骠国乐，出自大海西南角。雍羌之子舒难陀，来献南音奉正朔。德宗立仗御紫庭，黈纩不塞为尔听。玉螺一吹椎髻耸，铜鼓千击文身踊。珠缨炫转星宿摇，花鬘斗藪龙蛇动。曲终王子启圣人，臣父愿为唐外臣。左右欢呼何翕习，皆尊德广之所及。须臾百辟诣合门，俯伏拜表贺至尊。伏见骠人献新乐，请书国史传子孙。时有击壤老农父，暗测君心闲独语。闻君政化甚圣明，

①阙名：《骠国乐颂》，《说郛》卷一〇〇，宛委山堂本。

欲感人心致太平。感人在近不在远，太平由实非由声。观身理国国可济，君如心兮民如体。体生疾苦心懔凄，民得和平君恺悌。贞元之民若未安，骠乐虽闻君不欢。贞元之民苟无病，骠乐不来君亦圣。骠乐骠乐徒喧喧，不如闻此刍荛言。①

此诗一进入歌舞描写的部分，便分别以玉螺、铜鼓、珠缨、花鬘起首，引出四句咏赞诗。诗中对歌舞表演的场景描写，极尽渲染，以致后人常将其作为古代乐舞审美的范例，不厌其烦地加以引用。但若从历史的角度看，它的史料价值并不明显，所述史实也未必那么可信。

（4）胡直均《太常观阅骠国新乐》。

异音来骠国，初被奉常人。才可宫商办，殊惊节奏新。转规回绣面，曲折度文身。舒散随鸾吹，喧呼杂鸟春。襟衽怀旧识，丝竹变恒陈。何事留中夏，长令表化淳。②

此诗十分形象地描述了骠国乐来唐献演这一文化主题。一个“新”字，既不带锋利、敏感的文化价值评判色彩，又凸现了骠国乐给唐代朝野文人、乐官带来的耳目一新之感，可以说是从广义上归纳了骠国新乐所具有的特殊的文化意义。对于其后出现的“文身”、“绣面”等词，就像白诗所用的“玉螺”、“铜鼓”、“珠缨”、“花鬘”、“文身”一样，这是对南方少数民族及其毗邻的国家地区民族文化特质的比拟和泛指，是诗歌中常用的一种文学手法，我们不能将其认定为是骠国乐中包含了某种特定、具体的史实。

三、明代德宏傣族地区官方、市民、乡村音乐文化的三足鼎立

明代的汉文史籍中，有一些关于云南省德宏一带傣族音乐文化的记载。如钱古训在《百夷传》中记载：“诸夷言语习俗虽异，然由大百夷为君长，故各或效其所为。”其时中原朝廷与麓川的关系是“上用羁縻之法，不加约束，听其自为声教，故官制礼乐之属，皆与中国不侔”。可见这时傣族地区已经形成了一整套等级之间的应对进退之礼。关于麓川王室礼乐的情况，还可见杨砥在《百夷传序》中的记

①白居易：《白氏长庆集》卷三，第18页，上海涵芬楼刊本。

②彭定求等校点：《全唐诗》卷四六四，第5276页，中华书局，1960年。

载，其说明朝使臣到达时，傣王“令百夷盛陈仪卫，鼓吹迎道其所”。《百夷传》所记与佛教相关的礼节有：“其相见有合掌之拜，屈膝之跪，而无端肃拱揖之礼；长于己者则跪之，有所言则叩头受之……”宴乐时“凡一头目出行，则像马兵戈及床凳器皿仆妾财宝之类，皆随以行，动辄数百人，随处宴乐，小民苦之”。其音乐歌舞“乐有三等，琵琶、胡琴、箫、笛、响盏之类，效中原音，大百夷乐也；笙阮、排箫、箜篌、琵琶之类，人各拍手歌舞，作缅国之曲，缅乐也；铜铙、铜鼓、响板、大小长皮鼓，以手拊之，与僧道之乐颇等者，车里乐也。村甸间击大鼓，吹芦笙，舞干为宴”①。

钱古训与李思聪奉旨出使麓川、缅甸等地，考察了许多地方的民风习俗。其考察范围，除了傣族地区和缅甸之外，还包括德昂族、佤族、阿昌族等民族居住地区，他们详尽地描绘了该地少数民族不同社会阶层和城乡之间音乐歌舞文化的不同状况。从上面这则史料中，我们看到了有关佛教与音乐关系的叙述，“与僧道之乐颇等者，车里乐也”。而且其有关乐器的描述，也与今天佛教节庆中的乐器基本相同。

四、清代有关傣族佛教乐舞活动的记载

清代《云南通志》引《伯麟图说》：“花摆夷……每岁三月，男妇击鼓采花，堆沙献佛，以迓吉祥。普洱府属有之。”《云南通志·宁洱县采访》曰：“水摆夷，思茅、威远、宁洱有之。……以季春为岁首，男妇老幼，俱着新衣，摘取各种山花，并以糯米蒸熟成五色斋供，齐赴缅佛寺，鸣鼓击钵，供献佛前，听缅僧诵经，名为担佛，旋以各种山花插于沙堆之上，名为堆沙，又男女均以竹筒取水，互相洒泼以湿衣为乐。”

上述文献对于泼水节（又名采花节、堆沙节）一类佛教节庆期间举行的各种宗教民俗活动已经有了较具体的介绍。然而，对于其中的歌舞表演，虽有击鼓采花、鸣鼓击钵等描绘，但究竟涉及哪些具体的表演行为，却是语焉不详。清人黄炳堃在《猛卯安抚衙斋观跳摆》诗中对此有较为详细的描写：

---

①李思聪另作《百夷传》说：“乐有三，曰百夷乐、缅乐、车里乐。百夷乐者，学汉人所作筝、笛、胡琴、响盏之类，而歌中国之曲。缅乐者，缅人所作排箫、琵琶之类，作则众皆拍手而舞。车里乐者，车里人所作，以羊皮为三五长鼓，以手拍之，间以铜铙、铜鼓、拍板，与中国僧道之乐无异。其乡村饮宴，则击大鼓，吹芦笙。舞牌为乐。”

摆夷跳摆众夷舞，大夷小夷多莫数，莽（即铓）锣同击声不同，小锣清脆大雄古，就中节拍殊翕纯，铮铮铙钹逢逢鼓，臃肿两端作蜂腰，修长五尺侔象鼓，盘旋急促拳为槌，宛转低昂项悬组。旁观侧出如佩刀，后轩前轾若横杵。一夷先导群夷从，如磨左旋蚁联聚，长者回身少亦回，前人举手后齐举，有时顿足惊尘沙，有时撮口啸风雨，疾常视革徐视金，周旋中规折中矩，我游滇海二十年，耳所习闻目无睹……但愿摆夷足衣食，家家跳摆娱清平。①

诗中所提及的“跳摆”系指傣族、布朗族和德昂族等云南少数民族在佛教节庆中围绕拜佛、诵经活动而展开的文娱表演和物资交流场所，类似于汉族地区的佛教庙会。诗中不仅提到当时傣族地区此类场所表演象脚鼓舞的状况和以三大件为基础的乐队编制（含象脚鼓、铓锣、钹等），而且还非常生动地描述了此类音乐的形态特点。例如，诗的前两句描绘出“跳摆”② 时不同民族（“众夷”或“大夷小夷”③）舞者齐聚一堂的热闹场面；第三、四句描写了大小铓锣兼有不同的音高和音色；第五、六句既提及不同乐器在节拍上的殊异特点（一般铓锣击重拍，钹击弱拍），也用拟声词表现了其音色差异；第七、八句描绘了象脚鼓尾大腰细、身长五尺的形制特点；后面几句则又涉及了各种舞蹈的特点，并抒发感叹之言。仅从其中有关音乐和乐器的描写来看，其与今日傣族地区的同类民间音乐表演和娱乐活动没有任何区别。傣族乐舞之所以能完整地保留至今，应与佛教文化以及它以节庆活动作为文化载体有关。

第二节　傣族及附近民族南传佛教音乐的特征

一、佛教节庆仪式中遗留的官方音乐因素

20 世纪 50 年代以前，傣族一直处于封建领主制社会。车里宣慰使历 770 年，

①广东刻本《希古堂诗存》。

②“摆”为傣语，泛指佛教节庆期间人们围绕集市商贸活动展开的各种民俗活动。“跳摆”即在此期间举行的群众性歌舞活动。

③“赶摆”期间，往往有不同民族的群众前来参与，其中凡信仰佛教的民族均会参加“跳摆”。故“大夷小夷”似既可暗指不同民族，也可指不同年龄的人。

经44代，其和下辖各勐的勐主（土司），都有自己的议事庭。议事庭的职能类似于官府衙门。同时，由于傣族地区宗教与政治关系密切，在议事庭的官方活动及其成员的家族（庭）礼仪活动中，常常要结合相应的佛教仪式活动内容。如前所述，按过去的规矩，每当领（勐）主家里有婚丧之事或地方上有节日（一般系佛教节日）和较大的庆祝活动时，都要由当地傣族或其他少数民族的人们支付徭役性负担，表演各种民间音乐舞蹈。长期延续下来，这些地方便成为所谓的专业劳役寨。在这些寨子里，村民平时过着一种与普通农民无异的地缘性聚居生活，节庆期间则成为当地上层社会的歌手和乐手。在安居节进行朝拜活动时，章哈和吹号手、鼓乐艺奴等若干人会组成乐队，参加其中的仪式表演。[①] 应该说，后几类人员的身份里含有几分超越地缘关系的业缘性因素，以及类似古代汉族“官伎”的某些雏形特征。每到关门节和开门节各召勐（土司）到景洪宣慰街向召片领及大佛寺朝拜时，在带去的随行人员中，便有民间艺人、歌手，他们将为召片领唱颂歌、耍刀棍武术，来渲染节日的喜庆气氛。每当十六日宣慰使率众到大佛寺拜佛时，波勐会带着由各专业劳役寨的农奴组成的各种仪仗队随行，一路上，纳扁（舞手）抬着孔雀尾起舞，仪仗乐队敲锽，打象脚鼓，吹号角，敲平鼓（光宰）、叮咚鼓等。

二、章哈制度与佛教文化的关系

1950年以前，在云南傣族地区，有一种专门为土司承担“支差”徭役的吟唱歌手章哈勐[②]。同时在傣、布朗等民族地区的村寨中也活跃着众多的民间章哈的身影。这些大大小小的章哈歌手的职责就是在各种迎宾、筵宴和节日喜庆场合，为人们演唱包括用傣语翻译的佛经内容和民间故事传说在内的章哈调。在西双版纳过去的历史上，土司衙门设有专门管理章哈的机构。召勐根据章哈艺人在赛唱会上的表现，将其分为勐、叭、鲊、先四个等级，其中的章哈勐也是土司的专用歌手。章哈享有豁免税赋和徭役的特权，所以能够专心致志地进行传统音乐文化的发展和推介活动。另外，长期以来，有一种观点认为章哈乃中国傣族特有的歌手制度，但有关研究资料表明，古代的章哈制度似乎并不仅见于云南傣族地区。据学者对泰国古代

①刀永明、刀述仁等著：《关门、开门节例行各勐朝拜宣慰使并接受官员封委的礼仪》，载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第10—13页，云南民族出版社，1984年。

②即在勐（相当于如今的区或乡）一级的地域范围内专为本勐封建领主服务的吟唱歌手。

诗歌进行的研究，章哈的“哈”（khap）这种演唱形式及其名称也曾经出现在14世纪到16世纪的泰国宫廷。[①]

傣族妇女由于不懂傣文，不能像男子那样通过当和尚的途径接受傣文教育，听章哈歌手演唱就是其接受佛教知识的最好途径。古今的章哈歌手都具有半职业性质，可应邀在婚礼、上新房、节日和各种赕佛的场合演唱。按传统习惯，人们均要付给他们一定的钱物为报酬。在佛教节庆场合，章哈的演唱场所主要有两种：其一是在出资赕佛的赕主家里，由男女章哈在筵宴上为众人演唱，其传统的表演方式是由男女两位章哈与客人一同坐于席前对唱，另一乐手持筚伴奏。较年轻的章哈习惯一手持纸扇遮脸，据说是为了使演唱者集中注意力于表演。另一种场合是在寺庙一侧，章哈在预先搭建的棚子里或舞台上为大家演唱。另据民族学调查资料所示，自古以来凡傣族祭勐和祭寨神时，皆有由女章哈唱歌献神的习俗，按传统要求，必须由系处女的未婚女章哈献演。章哈演唱一般都有较固定的唱本，在节庆仪式场合，也可根据仪式的不同性质，即兴编唱不同的内容，用以渲染不同的仪式气氛。

在傣族地区，章哈歌手制度的存在，同以康朗为代表的另一个民间知识分子阶层进行的诗歌创作活动有密切关系。康朗是傣族对还俗后的比丘的尊称。康朗被看成是本民族的知识分子，不仅在人们心目中有很高的威望，而且其权力和影响力遍布傣族传统社会的各个领域。在社会文化身份上，傣族的僧侣比较单纯，主要是管诵经参禅、佛寺教育和同佛教有关的僧务。康朗则担负着传承民族传统文化的多方面责任，其中之一便体现在对宗教和世俗音乐歌舞及有关的文学作品的创作和使用上，具体可归纳为下述几个方面：一是在宗教原典的解释、翻译及将其艺术化处理方面，康朗一直是倡导和力行的主要人物。例如，在傣族宗教仪式文化三层次的中介层次——僧俗共同参与的节庆法会仪式里，种种用傣文译写和诵唱、深具傣族民间音乐和文化魅力的经文经腔，如佛教本生经《维先达罗》和《的拉望经》《贺党里坦经》等，便多是出自他们的手笔。二是康朗在民间音乐舞蹈的再创作和发展提高方面有着不可磨灭的贡献。傣族的章哈调，是一种从民歌和民间叙事诗发展起来的民间吟唱形式，主要在各种节庆仪式和民间仪式、筵宴场合表演，其演唱题材中包含了大量的佛教本生故事内容和其他佛经内容，有较高的民间音乐、文学和宗教

①Jorn F. Hartmann. “*The Context, Text and Performance of Khap Lue*”. selected Reports in Ethnomusicology, vol. IX: 31—42, University of California, Los Angeles, 1992.

文化价值。其主要的创作者和表演者（如章哈），便是那些当过僧侣、掌握傣文的康朗，或者当过僧侣、懂傣文的艺术能手。三是在自然宗教仪式及仪式音乐的掌管和使用上，出身康朗的祭师有其独具的天赋权限和神秘莫测的掌控能力。傣族传统社会里，在节庆佛教仪式和具有自然宗教色彩的祭勐、祭寨等仪式中，在宗教和精神文化生活中有莫大影响力的波章、波莫勐等宗教祭师，一般都由年长而较有威信的康朗担任。因为傣族的上述仪式中使用的不同经典都是用傣文书写，若想掌握其中极其复杂的宗教文化内容，非康朗一级的人物不容易完成。



傣族村寨章哈歌手

三、民间遗存的南传佛教音乐的基本内容与艺术特征

（一）核心层次——以巴利语为主的佛教经腔

在傣族佛教仪式中的许多巴利语经腔里，最常使用和最具代表性的是下列两种经腔套曲。

1. 仪式经文对诵——请佛套曲

在傣族佛教仪式法会的请佛阶段，由僧侣与波章及其他信徒对诵的巴利语佛经，常常由《阿罗汉经》（《南无经》）、《布陀经》（《三皈依》）和《星哈经》（《五戒》）及引腔、结尾等连缀唱诵，组成一种佛经声乐套曲。值得注意的是，虽然此类佛乐套曲在唱叙内容上与早课、晚课佛乐套曲的前一部分明显重复，但在音乐形式上二者则存在明显的差异。从结构形态特点来看，西双版纳的佛教课诵仪式与节

庆仪式之间，以及西双版纳、景谷和德宏的佛教经腔之间各有异同。以通用乐程为例，上述各地皆毫无例外地以《阿罗汉经》《布陀经》和《星哈经》三曲组成一个套曲，其中《阿罗汉经》毫无例外由16个字的巴利语经文组成，一般连诵三遍。《布陀经》一般为三段体，含有三个部分，即“一诵……”、“二诵……”、“三诵……”，每一个部分有三个乐句，经文内容分别为念诵“皈依佛”、“皈依法”、“皈依僧”。《星哈经》（《五戒》）为五句体乐段，唱词分别为“一戒……”、“二戒……”、“三戒……”、“四戒……”、“五戒……”。以上三个段落中，每段以一个基本旋律材料a、b、c为主，各句在旋律音调上有不同程度的变化。

傣族南传佛教的巴利语经腔有一个较突出的特点，就是在其书面文本和口诵文本的要素之一——唱词语言（巴利语）的基本形式上各地相对一致的同时，在另一口诵文本要素——经腔旋律中则含有较明显的地域性风格差异，亦即在上述基本模式的基础上产生了不同风格的变体。就拿西双版纳来说，历史上大约存在过三种地域性的诵经风格：

其一，从西双版纳的大勐笼、橄榄坝，经勐腊的勐捧，到老挝上寮一带，是一种较统一的诵经音调。

其二，从景洪、小勐养、普汶至勐腊一带，是另一种诵经音调。

其三，勐海、勐混、勐遮、西定（布朗），又是一种诵经音调。

前两种音调是较纯正的南传佛教诵经风格，第三种音调以南传佛教风格为主，掺杂了某些汉传佛教的风格因素。但近几十年来，西双版纳各地区的南传佛教文化传统均不同程度地产生断裂，原有的佛教流派很多已经发生变化，上述佛教音乐的地方音调也在不断地互相融合，风格差别正在慢慢地缩小。历史上西双版纳佛教与缅甸佛教有较多的联系，但近年来由于泰国的经济发展较快，使东南亚邻国的政治、经济均势和平衡状况以及中国西南边疆地区的对外关系均产生了种种变化，因此傣族佛教与相邻国家佛教的传统关系也受到一定的影响，近十余年来主要是朝着与泰国佛教加深联系的方向发展。在佛教音乐方面，近年来傣族佛教显然也受到了不少泰国佛教音乐的影响。由于上述原因，今天的傣族佛教音乐存在着明显的地域性风格差别，不过这种差别却显然迥异于上述传统的风格分布特点，带有某些新的传播特征。

2. 日常课诵经腔——晚课套曲

在傣族两大方言区内部，以上层中心佛寺为核心，在日常课诵经文的形式和音

乐特征上形成了某些模式性因素。以西双版纳总佛寺的早课和晚课佛乐套曲为例，其一般由七首至八首经腔组成，分别是引腔、曲一《阿罗汉经》（《南无经》）、曲二《布陀经》（《三皈依经》）、曲三《南无灭聋》和《密代约》（连诵）、曲四《嘎拉涅》（《滴水经》）、曲五《南无灭布陀》《摩腊巴利通》和《舒阔》（连诵）、曲六《南无如般》（插入坐禅“帕瓦纳”）、曲七《宛达密》、曲八《洒诸宛达密》。若由不同的比丘带诵，曲目数量可能有所增减。若遇拜佛日及佛教节日，则可加入不同的经文内容。

从体裁特点上看，与重语义内容的佛经唱词相对应，此类套曲仅由吟唱调和吟诵调组成。其中吟唱调一般都含有一定的旋律性、歌唱性和节拍节奏因素，兼含语言性因素。吟诵调则以语言性因素为主，多为非均分律动的散板和非规律性的节奏。全曲以 re 调式贯穿始终，每曲及许多乐句都以 re、do、la、re 为结束句，曲中穿插了 mi、do 等调式因素。各段落之间在速度以及发展布局上也大致呈慢、中、快的趋势，致使结构、调式、节奏、节拍等关系既相互统一又有对比，显现出一定的逻辑性发展特征。在演唱方式上，各地傣族佛寺晚课里使用的此类经腔一般都采用领诵和群诵的方式，速度更舒缓。在早课和晚课经文套曲的内容和顺序上，不仅在几个大的方言区之间存在区别，而且即使在西双版纳范围内，景洪县大勐龙乡的曼飞龙佛寺和勐海县的景真佛寺等地方寺院同西双版纳总佛寺之间也略有不同，但其仍然大致保持在风格性（地域性）变体的范围内。在曲调的旋律风格上，从总体上看，在大的方言区之间存在着较明显的差别，在局部地区内部的不同流传地域则变化较小。如在西双版纳地区，各寺院的早课和晚课内容及其他仪式里的诵经音乐较为统一。据对景洪市郊的瓦巴姐总佛寺、曼阁佛寺、曼赛佛寺、大勐龙佛寺，勐海县的景真佛寺、瓦宰佛寺及勐腊县的宛隆佛寺等进行实地调查的情况看，其早课和晚课诵经的过程及使用的经文、声腔大体一致，兼含吟唱调和吟诵调因素，具有较统一的流帕特点。其中又以景洪市内瓦巴姐总佛寺早课和晚课的诵经音乐为代表。而在德宏地区，尽管采用吟唱调和吟诵调是各地寺院早课和晚课经腔的共同特点，但在含有吟唱调因素的比例上则同西双版纳很不相同。据对潞西县的菩提寺及瑞丽县的喊沙佛寺等主要寺院所做的调查，其早课和晚课的诵经一般都仅采用吟诵调，即一种直诵的方式。其音调较为平直，念诵方式的变化较少，采用的是较规范的巴利语课本，而在诵唱内容上则与西双版纳各佛寺大体一致。

（二）中介层次—— 傣语佛教经腔和大鼓舞曲

有僧侣和信徒共同参与的寺院仪式法会里，使用最多的经腔有西双版纳地区的“拉木维先”（维先调）和德宏地区的《软的拉望经》《贺党里坦经》等经文曲调，最重要的曲目则是西双版纳的维先达罗套曲。其唱词多系用傣语转译、内容为较浅显的佛理教规或佛经故事，用于对信徒进行宣讲、劝喻、训诫。在佛教法会期间演奏的大鼓舞也可作为器乐曲列于这一层次。

1．维先达罗套曲

维先调主要用来演唱13部（或24部、36部）佛教经文《维先达罗》，其经腔带有较明显的旋律性音调，调式、调性、乐句感较鲜明，有一定的节奏和节拍韵律。旋律走向常与傣语声调相合，以独唱为主。此类经文一般有用傣文记写的文本，多数用傣语唱诵，掺杂有部分巴利语语汇。在具体的仪式表演中，时间和参与人员的安排均可根据当时的需要具体确定，但在表演程序上则有一定之规，从而形成某种相对固定的表演模式和音乐结构模式。比如说，在此类表演中，由于要在13部经文唱腔的每一部前面加入波章的一段较固定和具有独立性的引腔，[①] 在该曲后面还要演奏打击乐器作为结尾，以致在整体结构上除了作为主要结构因素的唱腔之外，还出现了引腔和以打击乐结尾的附加结构因素。就固定因素（模式）和可变因素（模式变体）的关系来看，凡引腔和以打击乐为结尾的音乐材料，各地一般都是以内部较固定和较统一的形式出现；而经腔则由于参与唱诵人员的组织状况常常因地而异，因此往往会出现各仪式个案之间音乐风格简繁不一的情况。下面是关于仪式表演和音乐结构模式关系排列的简单图例：

维先达罗套曲音乐结构模式

前奏	第1部	第2部	第3部	第4部	第5部	第6部	第7部	第8部	第9部	第10部	第11部	第12部	第13部
	ax[②] 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结	ax 结

①由于它较具独立性质，在下面的图式里，拟把它作为正式的结构因素看待，并标记为a。

②x表示不固定或未确定因素。

在云南傣族地区，以维先调为代表的傣文佛教经腔有着基本一致的书面和口诵（语言）本文，同时其经腔旋律又在不同的地区形成明显的地域性风格差异。虽然由于在开放的仪式表演中僧侣会经常性地变动而使所演唱的经腔风格呈现出较复杂的组合状况，但经腔的地域性风格仍然是以地方寺院为中心来进行传承和分布的。应该说，这是傣族佛教经腔产生跨地域性的交流和影响这一现象必不可少的一个现实性基础。维先调又称“拉维先”，“拉”为曲调，“维先”为曲名。此曲调用来唱佛教故事中的现世内容，是唱“佛祖的最后一生，最后的轮回”。一般在佛教活动小赕的最后一天，其由僧侣为百姓念诵。在家居士一般不念。因它的曲调比较流畅、上口，音乐性较强，内容丰富多样，因此受到一般信徒的欢迎。

2. 大鼓舞

大鼓舞在傣族与相邻的民族地区流传甚广，在此类舞蹈里，大鼓一般是与锣锣和钹配合使用的，也可加入象脚鼓和其他乐器。依大鼓形制和流传地域的差异，大鼓舞有西双版纳大鼓舞、德宏傣族大鼓舞和保山德昂族大鼓舞等基本类型。以西双版纳大鼓舞为例，此类大鼓舞主要分布在西双版纳州傣族、基诺族以及哈尼、拉祜、彝族等民族地区，其中以傣族和基诺族的大鼓舞最为典型。

西双版纳傣族大鼓舞在佛教节庆期间表演。西双版纳地区傣族的大鼓一般放置于寺院的正殿前方，周围有一块空地，可供多人参加演奏。德宏州佛寺的大鼓常被放置于大殿之内，在芒市镇菩提寺内，近几年在大殿一侧则专门建立了放置大鼓的鼓楼。寺院大鼓的演奏者分为两类：一类是寺院的年轻僧侣，常在佛教节庆期间或日常生活的闲暇时击鼓娱乐。另一类是中老年居士，常在佛教节庆，尤其是安居节的驻寺期间，择时进行大鼓舞表演或竞赛。他们演奏大鼓时配以大、小锣锣和钹。演奏方法一般有两种：一种是大鼓乐曲，由击大鼓者主奏，其他打击乐器伴奏，此时演奏的大鼓鼓点比较丰富，鼓手仅有较少的手部舞蹈动作。另一种是大鼓舞，当一位鼓手在鼓的正面持槌演奏的同时，另一位鼓手在大鼓的另一端也击开了鼓，当他们一齐击出开始的鼓点后，正面的鼓手便离开鼓面，跳起了大鼓舞。只见他两手挥舞着一对鼓槌，交叉齐抡，好似两手的延伸，动作徐缓稳健、刚柔相济，带有傣族民间武术的某些特点。同时，在鼓尾，另一位鼓手用锣锣和钹和击着均匀、持续的八分音符鼓点，为大鼓舞伴奏。舞者间或也应和着别人的鼓点，击几下鼓心。一段舞蹈跳毕，舞蹈者又以拜佛手作为结束姿势，向周围的观众表示告退下场。较有特点的几种大鼓舞曲鼓点是：当双槌同击正拍时，节奏虽简，但两根鼓棒横击，执

槌的两手轻柔地向上荡漾，奏出一种凝而不重、似方且圆的音色，在视觉、听觉上都颇具美感。还有一种节奏型，当小沙弥的锣和钹击重拍时，他的大鼓则以极柔和的音色插入一个切分节奏，重复两次，给人一种意外而清新的满足感。



景谷官佛寺安居节仪式间隙居士击鼓娱乐

（三）外围层次 ——佛教节庆中的歌舞、吟唱和佛曲

1．歌舞音乐

在泼水节、安居节等宗教节庆期间，傣族和周围的布朗、德昂、阿昌、佤等民族均会跳唱各种歌舞音乐，其具体音乐特征如下：

（1）舞乐

傣族节庆仪式歌舞音乐由器乐（打击乐）和舞歌两个部分组成。其中打击乐有以下两个方面的基本特点：其一，出现在仪仗和节庆歌舞的传统乐队一般仅含有各种打击乐器，在仪仗活动及舞蹈中均有伴奏及主奏两种作用。以舞蹈为例，在多数群舞和独舞的情况下，打击乐作为伴奏使用；在一部分以独舞为表现形式的象脚鼓舞中，打击乐，特别是象脚鼓的鼓点节奏及其音乐表现便居于突出的地位。其二，傣族打击乐队的基本构成模式具有民族性特点，其主要表现为：一般采用象脚鼓、锣钹和钹三大件打击乐器，其中锣钹是形式相对固定且最具区域性（云南与东南亚）特征的打击乐器，鼓类乐器可用象脚鼓、大鼓、蜂桶鼓或大军鼓替换。在舞蹈表演中，主奏的打击乐器往往作为具有较鲜明象征意义的文化标志，被人们用来区

分和认知不同的歌舞形式，如象脚鼓舞、蜂桶鼓舞、锣钹舞、大鼓舞，等等。在下表中，列出了如今存在于傣族和相邻少数民族中与三大件乐队构成模式相关的一些最主要的变体形式。

傣族打击乐的三大件模式与变体比较表[①]

模式变体 \ 模式		鼓类	锣类	钹类	备注
基本变体	变体 I	象脚鼓（大、中、小）	锣	铙钹	（各族象脚舞）
	变体 II	大鼓	锣	铙钹	（各族大鼓舞）
	变体 III	蜂桶鼓	锣	铙钹	（布朗族蜂桶鼓舞）
	变体 IV	水鼓	锣	铙钹	（佤、德昂族水鼓舞）
	变体 V	象脚鼓	铜鼓	铙钹	（克木人铜鼓舞）
复杂变体	变体 VI	象脚鼓 + 木鼓	锣 + 铜鼓	铙钹	加葫芦笙（佤族木鼓舞）
	变体 VII	象脚鼓 + 大鼓	锣 + 平锣（或编锣）	铙钹	（傣族大鼓舞）
	变体 VIII	大军鼓	锣 + 编锣	铙钹	（傣族喊扎舞）
	变体 IX	象脚鼓	锣 + 平锣	铙钹	加海螺、筚（经文唱诵）
简化变体	变体 X	（无鼓）	锣（四具）		（佤族锣锣舞）
	变体 XI	（无鼓）	锣	铙钹	（傣族喊扎舞）

①表中所列的象脚鼓、大鼓、水鼓、木鼓等乐器类型及象脚鼓乐队的有关资料介绍，可参见杨民康：《中国民间歌舞音乐》，第319—354页，人民音乐出版社，1996年。

（2）舞歌

在佛教节庆里用象脚鼓乐队伴奏的舞蹈，有许多是与相应的民歌穿插表演的，或者边歌边舞，其中与傣族舞蹈配合演唱的有《依拉灰》《跟鼓调》《喊扎调》《孔雀歌》等。与其他民族舞蹈配合演唱的有布朗族的《宰崩》（舞歌）、《蜡烛槟榔舞歌》等，德昂族的《水鼓舞歌》《大供歌》等，佤族的《水鼓舞歌》，阿昌族的《祥莫》等。由于同样信仰南传佛教的原因，这些歌舞所用的唱词一般都用傣语，均不同程度地含有佛教文化内容，其歌曲旋律也依从唱词的傣语声调，因而不同程度地带上了傣族音乐的旋律特征；同时，其也含有本民族民歌的风格特点。从表演形式上看，舞歌可分为边舞边唱以及与舞蹈穿插表演两种情况。在此仅重点分析一首傣族歌舞曲《依拉灰》。

在傣族民间传说里，演唱歌曲《依拉灰》和跳相应的集体舞，是为了纪念由于给傣家人传播文化知识而献身的天神帕雅宛。在西双版纳的泼水节次日，人们都将在澜沧江边举行盛大的龙舟竞渡、放高升和群众性歌舞等活动。傣族群众以村寨为单位放高升和孔明灯，祝祷新的一年里人畜兴旺、五谷丰登，同时，他们跳起欢快热烈的歌舞《依拉灰》，奔放忘情地酣歌狂舞。

《依拉灰》这首舞歌的曲调旋律及歌词在西双版纳州境内的傣族中流传甚广。在西双版纳州勐海县布朗山乡布朗族中有同名歌曲，在千里之外的思茅地区（今普洱市）孟连县傣族（傣仂）地区也有被更名为《圆苏》和《放高升》的变体形式，在西双版纳州勐海县布朗族中也流传有《圆苏》和《焰火歌》等同类民歌。后几首歌在曲调和歌词特征上基本与傣族的《依拉灰》一致，但具体的使用场合则有所变更。如在布朗族，《圆苏》是一种在佛教节庆时期人们到佛寺向驻寺的头人及老年居士讨赏钱时唱的歌，它们均可被视为同一类音调模式的风格性变体。

2. 吟唱音乐

章哈调有三种旋律音调，各有一个形象鲜明的称呼：第一种傣语称为“包快摆”，意为“摆动的椰子树叶”，其速度较慢，旋律较平。第二种傣语为“侧开贡甩”，意为“香茅草”，其旋律先硬后软，较柔美，可拖长音，受到不同年龄、阶层人士的欢迎。第三种傣语称为“梅溜兰快”，意为“水上漂着的柠檬果”，其节奏较明快，受到年轻人的喜爱。在不同的傣族地区，往往含有与章哈调同源异体的吟唱歌曲的变体形式。例如在缅甸掸邦掸族（即傣族）和西双版纳布朗族地区均流传着《森》，德宏和思茅（今普洱市）傣族地区均流传着《簧敢》等，它们都由竿

或玎（弦乐器）演奏的引子、声乐的起腔（歌头）和综合了语言、音乐因素的主歌构成。一个共同的特点是：它们的引腔都以某种地位尊贵的人物或珍异物品为赞词，章哈调唱的是："召啊！召！"《簧敢》唱的是："香哟（一种宝石）！"《森》唱的是："亢么（金子）！"

3．民间佛曲

在傣、德昂、布朗、佤等民族的传统音乐里，此类民间佛曲虽然含有较明显的佛教内容，但由于其演唱一般不固定在宗教仪式场合，较多是在宗教节庆场合或日常生活里，故按以往的学术习惯，它们往往被归入民间音乐的民歌体裁。而此处从南传佛教音乐文化丛的角度考虑，则可按其与南传佛教文化的亲疏关系，将之纳入该文化丛的基础层次来加以探讨。此类佛曲中具有代表性的曲目是：德宏州潞西县傣族傣仂支系的《采花调》《节日的祝愿》《泼水节的传说》《干朵》《积累功德上天堂》《祈祷歌》《赶摆歌》等；思茅地区（今普洱市）孟连县傣族傣艮支系的《索平迈》（傣历年歌），傣仂支系的《圆苏》（讨钱歌）、《高升歌》，傣绷支系的《敢木奥洼》（开门节歌）、《敢木双南》（泼水节歌）等；临沧地区（今临沧市）双江县布朗族的《宋干》（插花节歌），西双版纳布朗族的《圆苏》（讨钱歌）、《依拉灰》（泼水节歌）、《赕佛调》（章哈调）、《宰种》（赕佛调）、《依勒给奥》（赕袈裟调）、《木特南》（祭祀调）、《焰火歌》等，德昂族的《祭祀歌》（色董）、《洗佛祷歌》（色董）、《泼水节歌》（色董）等。上述曲目里包含了不同民族、民族支系和不同地域的民间曲调，使其文化与艺术风格呈现出多样性和鲜活性。

四、佛教仪式中使用的乐器、法器及其历史继承关系

（一）原始佛教译典记载的天竺乐器和法器及其分类

《四阿含经》等原始佛教经典中记载了许多古代天竺使用的乐器名及分类形式，其与今天佛教流派使用的乐器及其分类均有明显的继承关系，但在南传佛教乐器与其他佛教流派之间，在乐器的具体形态特征方面仍然存在着一定差异。原始佛典中的乐器名计有琉璃琴、琉璃柄琵琶、瑟、钟、铃、鼓、鼙、波罗、薄洛鼓、伎（妓）鼓、细腰鼓、破败鼓、甘露鼓、贝螺等。在当时天竺音乐的分类上，原始佛典的记载有时较宽泛，有"百种"、"千种"之数；有时较具体，常见的多以"五"作类分，如"五种"、"五乐"、"五种音乐"等说，或者将其掺杂在所谓的"十二声"里。例如据《杂阿含经》所载，魔波旬以伎乐同佛祖斗法时唱偈曰："汝今年

幼少，我亦是年少，当共于此处，作五种音乐，而共相娱乐，用是禅思为?”[①] 日本学者林谦三曾论及，在巴利文原典《杂阿含经》中所记载的5种音乐涉及5种乐器的名称：1. 单面鼓（atata）；2. 全革（atatavita）；3. 双革（vitata）；4. 打（ghana）；5. 气（susira）。这几个译语，后世的解释（12世纪的《名词灯》）是：“革”之中，当有一个“革”是弦。此分类法显然与印度古代即已形成的弦（tata）、气（susira）、皮（avanaddha）、体（ghana）分类法一脉相承，[②] 并且二者后来皆成为由马伊翁（V. C. Mahillon）开创、霍恩博斯特尔（E. V. Hornbostel）和萨克斯（Sachs）继而完善的Arganology乐器分类法的重要理论来源。[③] 值得注意的是，原始佛典中有所谓的“十二声说”，即“象声、马声、车声、步声、螺声、鼓声、细腰鼓声、妓鼓声、舞声、歌声、琴声、饮食声”，[④] 且不论其语言文字翻译上的种种不当，仅从其中包括5种具体的乐器名，而且含有弦鸣、体鸣（或膜鸣）、气鸣等不同的乐器类型，“十二声说”便可起到与上述各例相互印证的效果。

（二）中国南传佛教现在使用的乐器和法器

1. 气鸣乐器

海三：即海螺号。宋代陈旸《乐书》云：“贝，……今之梵乐用之以和铜钹，释氏所谓法螺。”海螺号用大小不一的海螺制成，一般长约30厘米，螺尾有圆形吹孔，穿以细皮绳。其无固定音高，音色浑厚，发呜呜声。

筚：傣族、布朗族吹管乐器，傣语又称之为“筚林当”、“筚端向”、“筚先当”等。筚用毛竹制作，吹口在上端，端口留节，近节处挖一长方形孔，嵌铜质簧片。民间的筚长短不一，常见者长30厘米至35厘米，管尾内径0.8米，外径1.5米。管身开4至8个按孔，均设背孔，以7个孔较为普遍。筚有横吹和竖吹两种。西双版纳地区的筚体形较粗，横吹；德宏和孟连傣族的筚，较短小，竖吹。

2. 革鸣乐器

---

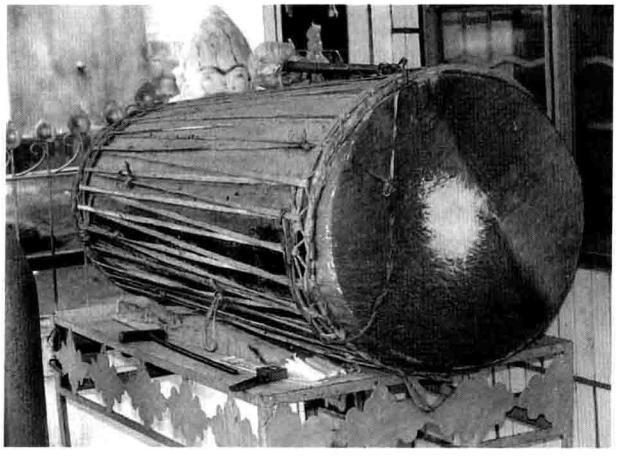
①《杂阿含经》（下册）卷四五，第902页，宗教文化出版社，1999年。

②[日] 林谦三著，钱稻孙译：《东亚乐器考》“序说”注2，第18页，人民音乐出版社，1996年。

③参考资料：1. E. M. von. Hornbostel, Curt, Sachs: “Classification”, *Ethnomusicology an introduction of music Instruments*, New York, 1992; 2. Kartomi Margaret J: *On Concepts and Classifications of Musical Instruments*. The University of Chicago Press , Chicago and London, 1990; 3. [日] 林谦三著，钱稻孙译：《东亚乐器考》“序说”，注2，人民音乐出版社，1996年。

④《中阿含经》（上册）卷二〇，第370页，宗教文化出版社，1999年；《中阿含经》卷五九，初由昙摩难提于前秦建元二十年（384）译为中文，宾沙门僧伽提婆与僧伽罗叉重译于东晋隆安二年（398）。

光拢：即傣族大鼓，傣族宗教打击乐器，平时置放于佛寺之内。西双版纳的大鼓以木为框，两面鞔牛皮，鼓面周围钉有数十枚木钉，钉头露出框外约5厘米。傣族大鼓的两个鼓面，分别用母牛皮和公牛皮蒙制，据说主要的舞蹈兼击鼓者必须敲击母牛皮蒙的一面，其他参与者只能敲击公牛皮蒙的另一面。大鼓的形制大小不一，较大者如德宏州盈江县弄璋乡南算村一座古老的佛寺里有一面牛皮大鼓，长280厘米，腰粗400厘米，头端直径约114厘米至121厘米，尾端约100厘米，鼓身用一根刳空中心、削去外皮的大圆木制成。据说此鼓已有200余年的历史了。①



傣族佛寺的大鼓

梅藏嘎：此为傣语，即蜂桶鼓，主要存在于佤族、布朗族和傣族等民族地区，德昂族又称之为“格楞当”，布朗族称之为“格隆隆暹”，佤族称之为“格烂”，傣语又称之为“光贺”或“光总木”。蜂桶鼓舞一般以蜂桶鼓、锣、钹配合演奏。德昂族、佤族又称蜂桶鼓为水鼓，这是由于演奏时可灌水于其中以湿润鼓身、丰富音色共鸣而得名。蜂桶鼓的制作方法是：一般选用红毛树或椿树的一段木料，掏空中间为鼓框，长约40厘米，两端鞔牛皮或笋壳，直径约24厘米。德昂族的水鼓形制大小不一，大者约七八十斤，由两个人用长竹竿抬鼓，一人持槌边敲边舞；小者

①中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《德昂族社会历史调查》，第174页，云南民族出版社，1987年。

也有三四十斤，一人挎在肩上，左手掌拍击小头鼓面，右手持槌敲击大头鼓面。众人持锣、钹、头巾或徒手应和起舞。布朗族蜂桶鼓形制大小不一，较大的一种长约45厘米，直径25厘米，小的体积比大的体积小三分之一左右。据说，蜂桶鼓由当地养蜂用的蜂桶演化而成，将一段夜蒿树干掏空制成鼓框，鼓面蒙上牛皮，再用牛皮绳或羊角藤条将之箍紧。

象脚鼓：此为傣、布朗、德昂、佤等民族打击乐器，亦属革鸣乐器。象脚鼓用曼应树干制作，头大尾细，尾端呈喇叭形，两头挖空，上端鞔黄牛皮或麂皮，框下套一铁圈。鼓面边缘与铁圈间绷细牛皮条，可调节鼓面松紧，控制声音高低和音色。鼓尾细长，常用红、黑、黄色横绘花纹。节日使用时，鼓身套上用绒线编织、呈网状结构、与鼓带相连的鼓衣。人们还常在鼓面中央贴上一圈糯米饭，以湿润鼓皮，使鼓保持良好的音色。[①] 象脚鼓分大、中、小三种类型，流传范围和演奏方法均有差别。一般情况下，平时象脚鼓同锣、钹等乐器一起被放置在佛寺里，由僧侣保管。在宗教节庆活动期间可取出使用，若平时随便击奏，则有冲撞神灵之嫌。



布朗族寺院的象脚鼓乐队

①印度与东南亚国家也有此俗，印度称为“鼓眼”。参见俞人豪、陈志明：《东方音乐文化》，第207页，人民音乐出版社，1995年。

3. 体鸣乐器

铓锣：打击乐器，亦为体鸣乐器。在我国境内流传于傣、布朗、德昂、佤、拉祜、景颇、阿昌、怒、哈尼、彝、纳西、土家、壮等民族中。铓为傣语，布朗语称之为“蹦”，佤语称之为“古隆”。锣为铜制乳锣，其形如锣，锣边比普通锣稍高。其发音清越柔和，规格大小不一，大者直径约 61 厘米，边高 10 厘米；小者直径 9 厘米，边高 1 厘米。各民族铓锣的具体用法互不相同。在南传佛教佛事活动中可见到的用法，如排铓，选用大小形制不同的铓锣，以四个至七个排列挂置于特制的木架上，在一根总杠杆上安装许多锣槌，摆动杠杆，所有铓锣便一齐敲响。各铓之间音程关系为四五度排列，音响十分和谐、洪亮。象脚鼓舞表演必须有铓、钹伴和，若条件允许的话，一般都使用排铓。

线木：此为傣语，汉族称之为“铜钹”，布朗族称之为“锵”。线木系汉族和傣、布朗、德昂、佤、阿昌等各少数民族共享的打击乐器，亦为体鸣乐器。钹，铜制，由两个大小、厚薄、形状相同的圆片组合起来为一副，大者直径 40 余厘米，小者直径仅 6 厘米。圆片中间有一隆起的乳头，乳头上端有一小孔，穿以绳索，以便执握。演奏者各执一片钹互击发声。傣、布朗、德昂、佤、阿昌等民族用的钹一般为中小类型，在合奏中常短击或奏花音。

腊敢：此为西双版纳傣语，德宏傣语称之为“姐借”，保山傣语称之为“抵递”，汉语称之为“韵板”，又称之为“鱼”。其为佛寺中使用的宗教法器，亦为体鸣乐器。傣、布朗等民族的腊敢一般用白铜铸制，呈鱼头形，上面阴刻精美的蕨类植物装饰图案。腊敢上方有一个拴线的圆孔，悬挂于木架上或用手提击奏。此器形制大小不一，大者宽约 60 厘米，高约 40 厘米，两侧略厚，约 2 厘米，中间稍薄，约 1.5 厘米，一般悬于架上；小者仅宽约 15 厘米左右，高 8 厘米左右，两侧厚约 1.2 厘米，中间厚约 0.7 厘米，可悬于架上，也可手提击奏。德昂族的腊敢分为三种形状：扁磬（结格他）、圆磬（结格朗）、钩磬（结高）。腊敢一器一音，当人们用槌猛击一角时，整个腊敢便飞速地旋转起来，音高稳定，音色清越、明亮而悠长。

领弄：汉语称之为“大铜钟”。“领”意为“钟”，“弄”意为“大”，“领弄”意为“大铜钟”。领弄的形制同汉族寺庙里的铜钟，用青铜铸制。如今各寺的领弄大多已被毁坏，仅有少量尚存。它们有的悬在佛殿外面的过厅里，有的则悬于佛殿之内。

木鱼：此为汉族和部分少数民族的佛教法器，亦为体鸣乐器。其主要用于佛教音乐的伴奏。一些德昂族佛寺将木鱼作为供在佛坛上的礼器，为铜质或木质。德昂族虽然信仰南传佛教，但由于与汉族长期相邻互往，也接受了汉传（大乘）佛教的某些宗教习俗。

空聋：此为德昂语，为状声词。空聋是一种钟状法器，铜制，高约25厘米，宽约20厘米，由一个悬挂的铜铃和铃架组成。铜铃呈扁圆形，敞口处为长方形，内腔悬一根铜舌。铃架似一个半圆的拱门，由铜管制成，下有一个略厚的基座。来回摇动时，空聋可发出C、D两音，这是带装饰音的摇曳性节奏。其一般用于吊谷魂、上新房等兼具自然宗教因素和佛教因素的仪式当中。

（三）佛教乐器、法器和器乐音乐的运用场合及其文化艺术特征

中国南传佛教的佛事法会可分两类。一类是在寺院内部仅由僧侣举行的佛事活动，例如僧侣的日常拜佛、课诵、受戒、升迁时举行的仪式等。从佛教的宗教特性来看，此类活动具有较明显的封闭性，在某些场合还具有一定的隐秘性。另一类是由僧侣、信徒共同参与的公众佛事活动，例如傣历年、安居节、堆沙节、烧白柴等节庆中的佛教仪礼。在宗教特性方面，此类活动较具有开放性。从举行的时间、场合来看，两类佛事活动之间并无必然的联系，一般情况下是各行其是，但遇到较重要的节庆佳期时，两类活动的内容均可被包括在内。在以上的佛事法会里，人们可以不同程度地使用法器、乐器和器乐音乐，此为狭义的佛教音乐内容。此外，在佛教节庆的非仪式场合或通用仪礼、人生仪礼等民俗里，也可能出现带有佛教内容的音乐唱、奏和歌舞活动，此为广义的佛教音乐内容。因此，南传佛教乐器、法器和器乐音乐的运用场合可归结为三类：封闭性仪式——僧侣内部举行的崇拜仪式、开放性仪式——僧俗共同参与的崇拜仪式、非佛教仪式场合——节庆期间的佛事活动。若以仪式研究的结构性分类方法[①]划分，前两种仪式的意图在于维护、巩固和强化僧侣和在家佛教徒的宗教信仰意识，具有所谓巩固（强化）仪式（Confirmatory ritual）的性质，后者则以传播宗教文化意识、渲染佛教艺术气氛，使非教徒或青少年改变原有的世俗文化观念转而皈依佛门为目的，具有转换（过渡）仪式（Transformatory ritual）的性质。若换一种角度来看，上述三类仪式恰好可依

①Zuesse, Even M. "ritual", *The Encyclopaedia of Religion*, Mireca Eliade editor in chief, Vol. 12 Macmillan Publishing company, New York , 1987.

次纳入三种不同的宗教文化（丛）层次：核心层次、中介层次和外围层次。[①]

1．封闭性仪式中的乐器、法器和器乐音乐

在上述三种情况的运用场合，乐器、法器和器乐音乐被使用的程度有着很大的差别，并且首先从器乐与声乐的伴奏关系上体现出来。从原始佛教时期到现代南传佛教时期的佛教音乐均保持以声乐为主、器乐不用于伴奏的传统，从而与北传后的汉传佛教音乐的现状形成差异。原始佛教时期的经文多系口诵，那时便对经文的唱诵及唱法给予了特殊的重视。据《中阿含经》所载，世尊（佛主）为诸比丘说法，言及“比丘成就七法”，便将“歌咏”列于其中“知法”一项里。[②] 同时，在《四阿含经》及其他原始佛教经典里，几乎看不到用打击乐器或吹管乐器为经文唱诵伴奏的记载。而在别人为佛陀或僧侣演奏民间俗乐时，却不乏用乐器伴奏的例子，例如后文将提及的执乐神般遮翼和魔波旬为佛主奏乐的故事。现代信仰南传佛教的东南亚诸国和中国少数民族至今也保持着这种不将器乐音乐和乐器用于佛教经腔声乐伴奏的传统，甚至连采用打击乐法器为经腔击节伴和的情况都几乎没有。这种状况在封闭性仪式场合表现得最为明显。由于封闭性仪式是佛教最为核心、典型的内部法事活动，是在僧侣和神佛之间展开的对话和交流，所以采用的多是佛教“圈内”的行为规则和佛门话语——巴利语，对音乐吟诵的要求也就尤其严谨，因循古制。比较而言，今天的汉传佛教会在封闭性的仪式里仅采用打击乐器击节伴奏，而在开放性仪式里则常常采用吹管、拉弦乐器为经腔或整个仪式伴奏。[③] 在藏传佛教里也存在着用长柄鼓、大钹击节伴奏的例子。[④] 这是南传佛教音乐基本保持原始佛教艺术的古朴风貌、人们可以以此将之区别于北传佛教音乐的另一个重要特点。

中国南传佛教对原始佛教传统的继承和维护，起初是反映在作为文化载体的宗教器物（包括乐器、法器）和文化产品（包括音乐、舞蹈）上。然而，透过这些表层的物态现象，我们应将目光移至其身后那些隐性的文化控制因素之上。就此而

---

①杨民康：《中国民歌与乡土社会》，第90页，吉林教育出版社，1992年。

②《中阿含经》（上册）卷一，第1页，七法品第一，善法经第一记载：“世尊告诸比丘：‘若有比丘成就七法者，便于贤圣得欢喜乐。……云何比丘为知法耶？谓比丘知正经、歌咏、记说、偈、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未有法及说义，是谓比丘为知法也。’”宗教文化出版社，1999年。

③田青主编：《中国宗教音乐》，第16页、第24页，宗教文化出版社，1997年。

④田联韬：《中国藏传佛教（喇嘛教）音乐》，见田青主编：《中国宗教音乐》，第44页，宗教文化出版社，1997年。

论，如今的南传佛教在举行传播、传承其教义的仪式活动时，仍保持着较严谨、保守的宗教音乐行为方式，使用着较单纯、朴素的语言和音乐文化产品，这应与其继承了原始佛教时期较严格的行为规范和思想戒律有关。按原始佛经记载的佛教律典，每一个皈依三宝的佛教徒都要遵守最基本的五戒戒规，在此基础上专门约束僧侣行为的规定，还含有一条“不歌舞观听”① 的后五戒，这便形成了沙弥十戒。佛经记载，当佛陀讲经时，常常要以亲身经历反复训诫弟子：“诸贤！我离歌舞、倡妓及往观听，断歌舞、倡妓及往观听；我于歌舞、娼妓及往观听净除其心。”② 佛陀还以所谓“六损财业者”规劝世人，“六损”依次为耽湎于酒、博戏、放荡、迷于伎乐、恶友相得和懈堕。佛陀进而指出：“迷于伎乐复有六失：一者求歌，二者求舞，三者求琴瑟，四者波内早，五者多罗般，六者首呵那，是为伎乐六失。”然后为说明“损财业”的原因，“复作颂曰：迷惑于酒者，还有酒伴党；财产正集聚，随己复散尽。饮酒无节度，常喜歌舞戏；昼出游他家，因此自陷坠”③。由此可见，早在古天竺时期，原始佛教就提倡作为僧侣，要与民间俗（伎）乐保持适当的距离，器乐音乐的表演也必须仅限于节庆仪礼或民间风俗当中。因此，当我们看到这些传统音乐习俗一直为今天的南传佛教所保持，并在其宗教仪式中的音乐活动里体现出来时，也许就不会感到奇怪了。

在封闭性仪式场合偶然可见的乐器或法器，是被当成报讯、召集僧侣的法器使用的大铜钟、大腊敢和大铙锣等。例如在早课、晚课或其他法会之前，值班僧侣会击大腊敢传讯，僧侣们闻声便齐聚佛堂。此外，大鼓光拢也常被用于击鼓传讯。在西双版纳地区，凡傣历每月的七、八、十四、十五、二十九、三十日等拜佛日，于举行拜佛仪式之前，都要鸣大鼓和大铙向整个村寨传讯报时。据说这是为了“镇住路南山上的九千九百个魔鬼”。土司衙门或中心佛寺首先起奏，十余分钟后，各村寨的中小佛寺陆续应和。届时，整个坝子都弥漫在鼓乐声中。德宏地区则在作为拜佛日的傣历每月十五日和最后一日击鼓，每日早、午、晚各一次，每次击三下。④ 僧侣每日在起居、用餐之前，均要击大腊敢传讯报时。此外，当僧侣或安章前往寺

①《小部》，小诵经二。

②《中阿含经》（上册）卷一九，第352页，宗教文化出版社，1999年。《德昂族社会历史调查》，第174页，云南民族出版社，1987年。

③《长阿含经》卷一一，第197页，宗教文化出版社，1999年。

④张建章：《云南边疆宗教文化论》，第130页，德宏民族出版社，1993年。

外进行讲经、募捐、化缘或其他法事活动时，也要随身携带小腊敢。每当诵经或祈祷完毕，他们便手执腊敢，击奏数下。若遇大比丘出巡，小沙弥还要在前击奏腊敢示警，尤其要让妇女们回避。

2．开放性佛教仪式中的乐器、法器和器乐音乐

在僧俗共同参与的开放性仪式里，以僧侣为整个仪式活动的中介群体，一方面他们要面对佛主、祖先和鬼神，率领或代表普通佛教徒与其进行对话交流，诵读三皈、五戒，这时采用的便是“圈内”的行为规范和佛门话语——巴利语；另一方面他们要作为佛主、祖先和鬼神的代言人，与佛教徒进行沟通，诵读各种内容较为浅显明白的经文，这时所用的经文语言便是当地的“官话”（族际语）——傣语，其经腔也根据傣语的语调、声调特点，采用了许多的傣族民间音乐音调。因此，此类仪式场合的佛乐仍然是以声乐为主，器乐音乐只在局部使用。其主要体现在以下两个方面：

（1）在安居节的大赕仪式或主要的拜佛日仪式里，打击乐曲会被用于长篇经文念诵的间奏部分，此类乐曲对声乐有着很强的依附性。其一般过程为两至三日。演奏间奏乐曲时，一种较隆重的做法是在波章带领下，一群小和尚有的持象脚鼓、铙锣和钹等打击乐器，有的持海螺，有的两手平端筚，还有的抬着从水边迎来的梧巴枯。大家来到寺前，先边走边奏，绕寺一周，然后进寺，将梧巴枯供于寺墙的神龛之上。众信徒跪坐于左面比丘法座的前方，在波章的带领下，陆续唱诵《南无》《布陀》《星哈》等经文。简略的做法则仅由乐队在间歇时击奏乐曲。乐队一般包含海螺、象脚鼓、铙锣、钹、铜锣、小腊敢等。

（2）在仪式的间歇时间，僧侣或俗民会演奏或比赛大鼓舞。按传统习俗，光拢只能在佛寺里演奏。演奏者中一类是寺院的年轻僧侣，他们常在佛教节庆期间或日常生活的闲暇时间击鼓娱乐；另一类是中老年居士，他们常在佛教节庆，尤其是安居节的驻寺期间，择时进行大鼓舞表演或竞赛。演奏大鼓时配以大、小铙锣和钹。演奏方法一般有两种：一种是大鼓乐曲，大鼓主奏，其他打击乐器伴奏，大鼓鼓点比较丰富，鼓手仅有较少的手部舞蹈动作；另一种是大鼓舞，当一位鼓手在鼓的正面持槌演奏的同时，另一位鼓手在大鼓的另一端也击鼓应和。

3．佛教节庆、迎宾和筵宴场合的乐器、法器和器乐音乐

此类音乐活动一般发生在佛教节庆期间，其发生场地已移至寺外，且系由身为佛教徒的俗民举行，而无僧侣参与。故其文化身份可定位在佛教音乐文化丛的外围

层次，具有广义的佛教音乐性质，具体分为以下两种类型：

（1）佛教节庆中的歌舞及器乐伴奏音乐

尽管佛教对僧侣和宗教场所一向有“不歌舞观听”的戒条，但对一般佛教徒和俗民来说，此戒条却是宽松而有弹性的。原始佛教经典记载了在不少的人生仪式的民俗中使用音乐的事例。例如，《本生经序》记述：“当佛主刚刚在母胎受身，……众生个个出声柔软；马嘶象啼皆成妙音；一切乐器不弄自鸣。”① 当佛陀降生时，则是：“诸天于上鼓天伎乐，天青莲华……”②《长阿含经》载：“佛陀涅槃，众未罗，阿难等办诸香花、伎乐供养。”③ 直到如今，在云南的南传佛教节庆泼水节、安居节期间，由佛教徒和俗民表演的不同器乐、声乐形式的民间歌舞伎乐，都会在寺院周围与寺内的佛教法事同时或穿插进行，营造出一种特有的宗教喜庆气氛。可见，自古以来，歌舞伎乐便是一种佛教徒向佛主表达崇拜的特殊的供养方式。而在少数民族地区的南传佛教和藏传佛教节庆里，这种供养方式尤其被发挥得淋漓尽致。

佛教歌舞音乐民俗具有明显的区域性和地域性文化风格，在艺术上既有共性又有个性。艺术共性可归纳为以下几个特点：其一，从音乐体裁来看，各民族、地区的泼水节均有象脚鼓舞、孔雀舞、蜂桶鼓舞、跟鼓舞、喊扎舞等用鼓乐相配合的舞种，以打击乐音乐相配合，则多数间插有民歌演唱。其二，打击乐音乐在此类舞蹈中有伴奏及主奏两种作用，多数情况下作为伴奏使用。在一部分象脚鼓舞中，打击乐音乐，特别是象脚鼓的鼓点节奏及其音乐表现居于主要的地位。其三，在以打击乐音乐作为伴奏的情况下，音乐与舞蹈的关系往往为：歌时不舞（奏），舞（奏）时不歌。民歌与伴奏舞蹈的鼓乐形成歌、乐两段体循环的音乐结构。其四，其音乐一般采用以象脚鼓、锣锣和钹三大件为主的打击乐伴奏形式，歌舞乐队均以鼓、锣锣、钹三大件乐器组成，其中的鼓可用象脚鼓、大鼓或蜂桶鼓替换。在舞蹈中，乐器成为最具有象征意义的道具，人们常常以此为区分标志而形成不同的歌舞形式，如象脚鼓舞、蜂桶鼓舞、锣锣舞、大鼓舞，等等。

乐器的使用也体现出地域性或个性因素。傣、德昂、布朗、阿昌等民族的大部分地区，当大多数情况下使用象脚鼓为主奏乐器时，一部分傣族、德昂族、佤族和

①亨利·克拉克·华伦著，顾法严译：《原始佛典选译》（巴利文）“本生经序”。

②《中阿含经》（上册）卷八，第135页，宗教文化出版社，1999年。

③《长阿含经》卷四，第77页，宗教文化出版社，1999年。

布朗族却使用蜂桶鼓（或水鼓）、大鼓或铓锣为主奏乐器。使用蜂桶鼓或水鼓的民族地区多为较偏僻、贫困的地区。由于象脚鼓做工精致、造价较高，这些地区之所以不使用象脚鼓，除了传统习惯和爱好等方面的文化因素之外，经济上的考虑也是一个重要的因素。

（2）迎宾、筵宴时表现佛经内容的吟唱歌曲及器乐伴奏

在信仰南传佛教的少数民族地区，佛教的生存有着与古代印度极其相似的外在社会环境，这是南传佛教与北传佛教在传播上非常不同的一个文化特点。古代的印度为封建制国家，有许多游吟诗人、民间歌手和与其性质接近的宫廷音乐家，他们往往在各种迎宾、筵宴等社交场合为王族权贵服务。据原始佛经记载，释提桓闻佛主游摩羯国，率执乐神（宫廷乐官）般遮翼随其见佛。执乐神尊主命，挟琉璃琴前往通报，为了“令佛知我，闻我音声”，他便调好琉璃琴，一边弹，一边唱起了歌颂佛主的欲相应偈、龙相应偈、沙门相应偈、阿罗诃相应偈，从而引起了世尊的赞叹：“善哉！善哉！般遮翼，汝能以清净音和琉璃琴称赞如来。琴声、汝音，不长不短，悲和哀婉，感动人心。汝琴所奏，众义备有，亦说欲缚，亦说梵行，亦说沙门，亦说涅槃。”① 在另外的场合，作为异教文化象征的代表人物魔波旬曾数度以伎乐、女色等引诱世尊，也是：“手执琉璃柄琵琶，诣世尊所，鼓弦说偈……”②同样，今天信仰南传佛教的少数民族本身便有用乐器为声乐伴奏的传统，虽然在专门的佛教仪式里，因传统所囿，不能采用这种表演方式，但在世俗社会中从王公贵族到普通平民各阶层的社会交往活动里，这个传统却得到了充分的发展，并且在许多情况下为佛教文化的传播而服务。例如，20 世纪 50 年代以前，在云南傣族地区专门为土司等上层人物服务的吟唱歌手章哈勐，他们同其他众多的民间章哈一道，在迎宾和筵宴场合，为主人和百姓演唱包括傣语转译的佛经故事和民间传说故事在内的章哈调。西双版纳地区的章哈调、德宏州和思茅地区（今普洱市）孟连县一带的簧敢调、缅甸景栋的森调，都是具有同样文化性质和艺术形式的音乐品种。

（四）佛教节庆仪式中的舞蹈及其崇佛因素

近代以来，云南省傣、布朗、德昂等地区尚存的佛教节庆仪式歌舞，除了大鼓

①《长阿含经》卷十，第 175 页，宗教文化出版社，1999 年；《中阿含经》（中册）卷三三，第 569 页，宗教文化出版社，1999 年。

②《杂阿含经》（下册）卷三九，第 902 页，宗教文化出版社，1999 年；《杂阿含经》卷五〇，南朝刘宋元嘉二十年（443）求那跋陀罗译。

舞外，还可举出下列七种：

1．象脚鼓舞

象脚鼓舞可分为狭义和广义两种。

狭义的象脚鼓舞是指表演者携鼓自击自舞的一类舞蹈。常见的有长象脚鼓舞和中象脚鼓舞两类。长象脚鼓舞常常由一人击象脚鼓舞蹈，另二人以双钹和排锣伴奏。以德宏为例，主要有两种演奏方式：一种以长击为主，短击为辅。长击时用拳，一拍一音或击切，分节奏型：0 × × | × × × ‖；短击时，右手用掌，左手用指。另一种鼓点以短击为主，长击为辅。同样，短击时常以右手掌击奏鼓心、左手指端击奏鼓边，长击则右手握拳，以大幅度臂部动作击奏鼓面。鼓点常为即兴演奏，其鼓点变化颇富戏剧性色彩，常与自己的鼓舞动作配合，而不与持续性的伴奏鼓点及周围群众舞蹈的节奏韵律同步。中象脚鼓鼓点与独舞的舞蹈动作结合较紧，长击时挺胸昂首、猿臂环伸、矫健舒展、后腿飞扬，短击时常常蹲身前仰、直视鼓面、双手平端、凝神拊鼓。鼓点节奏风格独具、变化多端，融合了演奏者作为舞蹈家自击自跳时所用的多种鼓点因素，富于戏剧性的音乐色彩对比。持鼓而舞的中象脚鼓舞过去主要是由男性表演，如今则有部分青年女子加入，因此可分为女子象脚鼓群舞和男子象脚鼓群舞两类。在前一类情况下，一群年轻女子身背中象脚鼓，象脚鼓上缠着各色绸穗，尾部扎着颀长、耀眼的孔雀羽毛。她们以四人或五人为一组，围成一圈，在其他女子或男子用锣、钹伴奏之下舞蹈。她们时而对面相向，随着节奏前仰后合，鼓尾的羽毛上下飞舞，其状颇像孔雀在频频叩首；时而掖腿转身，在拧腰的那一瞬间，象脚鼓呈半圆形被抡了起来，女子们显得异常英武潇洒。舞蹈动作既带有一般象脚鼓舞者的刚健、大方之态，又流露出女性的婀娜、含蓄之姿。在后一类情况下，青年男子象脚鼓群舞的舞蹈和伴奏音乐与女子群舞并无明显区别，但男子在舞蹈时，腰、胯和手部的动作幅度更大，更为猛烈，场上的气氛也更为热烈欢腾。也许是由于象脚鼓这样一件沉重的乐器更适合男子舞动的原因，他们的舞姿比起前述的妇女象脚鼓舞，显得较为娴熟和自然，整个舞蹈充满了男性化的阳刚和英武之气。

广义的一类是指由象脚鼓、锣锣、钹三者组成的三大件打击乐队伴奏的舞蹈，如傣族的象脚鼓舞、孔雀舞、戛光舞、依拉灰、十二马调，景颇族的长刀舞、整歌，德昂族的象脚鼓舞、四方舞、鸡跳舞、脚步舞，阿昌族的祥莫，佤族的刀舞、跳摆，布朗族的宰崩、跳摆、象脚鼓舞，等等。在此类乐队中，象脚鼓毫无例外是

作为主奏乐器使用的，大铙锣为低音乐器，常演奏强拍音，钹和小铙锣在中声部加花填充。

2．孔雀舞

云南省潞西县及西双版纳等地，傣族的孔雀舞为双人舞，表演角色为一公一母两只孔雀，本民族称跳孔雀舞为“嘎朗洛”或“烦楠诺”。孔雀舞分为行进队列表演和固定场地表演两类：在前者情况下，一对身穿孔雀彩衣、戴着白色面具、头顶王冠的傣族男性演员，跟着象脚鼓鼓点，一边行进，一边往来穿梭着表演孔雀舞。在后者情况下，在舞场一侧，两只孔雀相对而舞，其表演主要系模仿鸟类的安然漫步、吉祥福瑞之态，动作轻柔舒展、不急不缓，有颤翅、抖身、摆首、拧腰等动作，风格传统，变化亦繁。

据西双版纳的傣族民间传说，这个舞蹈是表现民间故事《召树屯》中王子找到公主后的一段情节内容。潞西县等地则传说是在佛祖做大摆（佛教祭祀活动）时，一对神鸟（人面鸟身）金那丽（雌鸟，即“紧那梨”）和金那拉（雄鸟，即“紧那罗”）来朝贺，跳起了优美的舞蹈。在傣族传说中，此舞即孔雀舞的原型。在当地的民间歌曲《孔雀歌》里，第一句歌词是：“洛金那拉……”[①] 在20世纪80年代，由西双版纳民族歌舞团创作了民族舞剧《召树屯与楠木诺娜》。可以说它们都是佛教本生故事于后世在民间和专业表演舞台上的衍生之作。云南省德宏州和临沧市部分傣族聚居区的孔雀舞，其鼓点节奏复杂多变，在长期的艺术实践过程中，已形成了一些比较固定的象脚鼓节奏语汇。例如在瑞丽县、孟定县等地使用的一套鼓语，傣语为“约笔洛，约笔洛，约笔约丽丽”，可译为“好好抬，好好抬，翅膀好好抬”。在舞段内部，描绘孔雀的展翅动作用长短音交替的持续型节奏，描绘孔雀的晒翅动作用附点音符的持续型节奏，描绘孔雀的喜悦形象用时断时续的音型节奏，描绘孔雀翻身的动作用连续十六分音符的持续型节奏，等等。一些具有明显结构意义的鼓点节奏也趋向定型化，例如衔接性的鼓点、小收束鼓点和大收束鼓点均是如此。

3．蜡条舞

在傣族、布朗族地区均有此类舞蹈。如布朗族的《蜡条槟榔舞》是在赕佛活动中表演的男子双人舞蹈，一般有五六人参与表演。每到安居节的各个赕佛时节，赕佛的主人就送茶叶和蜡条，请有经验的歌舞能手前来助兴，这也是为了渲染赕佛仪

①刘金吾：《中国西南少数民族舞蹈文化》，第149页，云南人民出版社，1996年。

式所必有的宗教色彩和气氛。表演时，由两个中年男子各持两根像手臂一般长、两头点燃的长蜡条，呈半蹲姿势，相对而舞。一名歌手在一旁唱着传统的祭祀民歌《索歪步堆》伴舞。在这个过程中，一般不用乐器伴奏，而由两位年轻姑娘一手持磁的碗盏或杯盘，一手拿筷子，以清脆的乐音为之击节。整个民歌的速度偏慢，富于节奏韵律感，音乐旋律及舞蹈动作均风格典雅而富于激情。由于表演时需摆出槟榔请客人品尝，故此舞也被称为《吃槟榔舞》。表演结束时，赕佛主人要赠少许钱物给歌手和舞者作为酬谢。

4. 嘎光

近年来新出现的傣族新嘎光为青年集体舞。多为青年男女自娱，有时为年轻姑娘和老年信士相互穿插，徐徐绕圈而舞。开始的舞步和动作较简单，随着象脚鼓乐队鼓点节奏的变换，舞蹈的队形和舞步也开始变化多端。在行进中，他们时而并排比肩，时而侧身对舞，时而往还穿花，时而携手牵引。其手部基本动作是：第一拍，两手上举，环绕一圈；第二拍，两手合十，双掌并拢；第三、四拍，低首做拜菩萨状。然后，轮流一只手向上转花佛手，另一只手平端后旋，此乃典型的傣族民间舞姿，但在舞蹈结构上经过了一定的人为的编排加工。在同类场合，还可见到另一种传统的民间女子集体舞。跳这种舞蹈时，女子们不需像前面那些城镇青年要预先摆好架势，而是简单地排成一溜之后就跳了起来。舞者下半身原地保持不动，动作以手部的“三道弯”为主，比较悠缓，进行过程中略带颤动感。每当重拍起时，舞者便要转身一次，同时踮脚颤动一下，具有独特的风格韵味。整个过程中，舞者双脚基本原地不动，从两膝开始，经过臀、腰、肩，一直到头部，随着轻快、均匀的八分音符鼓点节奏，舞者开始轻盈、有序地连续颤动，同时还将两手往复环绕，轮番上举，大约每四拍有一次循环。比起前一类舞蹈，此舞显得比较简单、纯朴。

5. 喊扎舞与嘎秧舞

在德宏州瑞丽县流行女子铓锣舞——喊扎舞，这种舞由肩挑铓锣的舞蹈与演唱歌舞调交替出现而组成。一般情况下，铓锣舞以一至二副肩挑铓锣为中心，二三名钹手在一旁伴奏。两名妇女肩挑铓锣，边击边舞。两名妇女对面相向，基本动作为推磨式的原地转圈，每两拍时，手向上击一铓锣，同时迈一大步，在弱拍上矮身一次，矮身的高度一次比一次略低。两位挑铓的妇女边舞蹈边以眼神、动作相互交流情感，她们比较注重相互之间的默契配合。数次矮身并击锣之后，众人便停下舞步，让歌手单独演唱歌段。舞蹈者击铓锣时，钹手可同时击乐衬托，某些时候，亦



布朗族男子唱《宰蹦》

可加入更多的打击乐器为舞蹈伴奏。这时的鼓乐队大约有六七件乐器，十余人演奏。其乐队阵容是：一个大型排锣居中，后方左侧一个妇女持大钹，后方正中两女每人身上各挎一具大军鼓和大鼓，右侧和前方有两副大锣，每副一大一小，用竹竿串起，由两名妇女各肩挑一头，各位乐手相向表演喊扎舞。在乐队的四周，中老年妇女围起两个圆圈，大家按逆时针方向，以较简单的“三道弯”舞蹈动作跳嘎秧舞。

在舞蹈特征上，嘎秧舞与喊扎舞有所不同，其舞蹈部分为集体性的徒手圆圈舞，除了可以仅由象脚鼓乐队伴奏外，还可以同喊扎舞合跳。表演此类舞蹈时，内圈为喊扎舞，外圈为嘎秧舞。由于所用乐器均较沉重，鼓点节奏略显得单一。与潞西县等地的嘎秧舞不同的是，瑞丽县的此类舞蹈往往采用以锣和大鼓为主的打击乐队伴奏，演奏者以女性为主，而其他地区则往往是用象脚鼓为乐队主奏，演奏者多系男性。

6. 宰蹦

宰蹦是西双版纳布朗族特有的民间歌舞形式，几乎村村寨寨都有其飞扬矫健的旋波舞影。方圆不过数百里的山林间，由于山峦阻隔、交通不便，即使仅相距几里地的两个村寨之间，也可能有方言差别和舞、乐风格差异。一种较典型的表演方式

是：随着象脚鼓、钹等发出的欢腾热烈、铿锵有序的节奏，一群青年女子手持头巾、花束，舒展双臂，翩翩起舞，其腰、胯、手部动作较多，且与打击乐音乐合拍，与此同时，一位男歌手唱起《宰蹦》，此歌风格粗犷奔放，节奏稍自由，与打击乐和舞步互不相属，但整体气氛仍很协调。男歌手一曲唱罢，另一位女歌手又接着唱起与《宰蹦》有旋律对比关系的《房呢》，风格清丽婉转，节奏也较自由随意。男歌手演唱时，众男子在首尾齐声应和，女歌手则一般是独唱。女歌手演唱的同时，男子们就开始徒手或持刀枪器械表演各种武术动作，舞姿英武豪迈。男女腔的风格与情绪形成了鲜明对比，在音乐上也构成了以两个主题为对比关系的二部曲式。此外，在其他村寨，还存在着一种只有男歌手以领、和方式演唱的宰蹦类型。

7. 依拉灰

在傣族民间传说里，演唱歌曲《依拉灰》和跳相应的集体舞，与人民纪念为了给傣家人传播文化知识而献身的天神帕雅宛有关。在西双版纳的泼水节次日，人们在澜沧江边举行盛大的龙舟竞渡、放高升和群众性歌舞等活动。傣族群众以村寨为单位，放起高升和孔明灯，祝祷新的一年里人畜兴旺、五谷丰登，同时跳起欢快热烈的依拉灰，奔放忘情地酣歌狂舞。傣族高僧祜巴勐于300年前写作的《论傣族诗歌》一书，记载了在泼水节时人们演唱的《高升歌》:“大高升，长高升，长又长，抬上架，点着火，升上天，真厉害，啾！啾！啾！”他认为此歌保持了傣族最早的民间祝祷词（傣语为“甘告”）的基本特点。祜巴勐说：“这是泼水节时人们手舞足蹈，敲锣打鼓，围着高升架，向高升念的祝词，从形式到歌调与原始歌谣没有两样，不同的只是思想内容变了而已。”祜巴勐还把《高升歌》与当时属于祝祷词范围内的许多宗教性民歌联系起来：“现在的甘告，涉及面很广，包括‘拴线词’、‘叫魂词’、‘拜塔词’、‘滴水词’、‘哭丧词’、‘口哄词’、‘钓鱼词’、‘打猎词’、‘买鸡词’、‘买刀词’，等等，又是一派浩大的歌类。”今天的《依拉灰》还保留着与此类祝祷歌几乎一致的歌词特点，如三字一句、短小精悍的歌词结构，叙事性强、主题明确的表现手法等。在与舞蹈和打击乐队的配合方式，以及与泼水节、放高升等民俗活动之间的关系上，《依拉灰》均与祜巴勐所说的《高升歌》基本一致。《依拉灰》这首舞歌的曲调旋律及歌词在西双版纳州境内的傣族中流传甚广，在西双版纳州勐海县布朗族中有同名歌曲，在千里之外的思茅孟连县傣族（傣仂）地区也有被更名为《圆苏》和《放高升》的变体形式，在西双版纳州勐海县布朗族中也流传有《圆苏》和《焰火歌》等同类民歌。

第十三章

现代生活中的南传佛教

第一节　20世纪50年代以来的南传佛教

一、国家宗教政策的落实以及其对佛教文化事业的支持

近百年来，中国少数民族佛教暨云南南传佛教的存在和发展，一直受到国内政治、经济、文化的影响和制约。中华人民共和国成立以后，由于国家有关部门对少数民族宗教文化发展给予了相当程度的重视，在中国佛教协会第一届理事会领导班子的推动下，1956年11月，在拉萨成立了中国佛教协会西藏分会，1957年2月，在云南德宏傣族景颇族自治州成立了中国佛教协会分会，西双版纳傣族自治州也成立了分会筹备委员会。中国佛教协会会长赵朴初先生在佛教协会第一届理事会工作报告中指出："这些地方佛教组织，特别是少数民族地区佛教组织的建立，对于各地区各民族佛教徒的互助合作，对于整个佛教事业的进展，将起很大的作用。我国信奉佛教的（包括全族信教的和部分信教的）有十多个民族。过去，虽然同是释迦佛的弟子，虽然同处在一个国家内，但是几十年、几百年来彼此不相往来，今天才能够第一次团聚在一起，第一次有了共同的宗教组织，在共同信仰的基础上互助合

作。”[①] 但是，近几十年来，少数民族地区佛教文化事业的发展并非一帆风顺。云南南传佛教文化发展的低谷，无疑是在“文化大革命”时期。这一时期内，云南各州县上座部佛教从寺院、佛塔、僧侣组织到佛教法会活动，也像其他地区的宗教文化一样，受到了前所未有的破坏和摧残，寺院、佛塔和僧侣的数量大大减少。直至20世纪80年代，我国实行改革开放，该地区上座部佛教的僧侣、佛寺、佛塔等才大体上恢复到上世纪50年代的水平，90年代还有所增长。另外，为了加强同少数民族佛教界的联系，中国佛教协会于1990年12月下旬，在云南西双版纳召开了上座部佛教座谈会，西双版纳、德宏、思茅（今普洱市）、临沧四个地、州的长老、居士和省佛教协会负责人出席了座谈会。赵朴初会长亲自到西双版纳出席座谈会并作了重要讲话。在座谈会上，赵朴初会长还代表中国佛教协会捐款10万元支持上座部佛教事业的建设。中国佛教协会领导层认为：“这次座谈会对团结上座部佛教界人士和信教群众，维护民族团结、边境安宁具有重要的意义，进一步密切了中国佛教协会同国内上座部佛教的联系。”[②] “这两个座谈会[③]是中国佛教协会首次召开的少数民族佛教工作会议，对引起全国佛教界关心和重视少数民族佛教事业、加强我会的少数民族佛教工作具有积极的作用和影响。”[④]

另外，中国佛教协会还在上述时期积极致力于国内南传佛教人才的培养。在1993年前的六年时间（即中国佛教协会第五届理事会任期内），该会先后派往国外学习的僧人和居士共21人，其中日本6人，泰国10人，斯里兰卡5人。特别值得一提的是中国佛学院有5位毕业的僧人在斯里兰卡深造五年，获得了硕士学位，后又续修了博士课程。[⑤] 2002年，经国家宗教事务局批准，应斯里兰卡佛教部的邀请，中国佛教协会从信奉南传上座部佛教的云南西双版纳傣族自治州和德宏傣族景颇族自治州两地，精心挑选了6位青年比丘赴斯里兰卡留学。其中岩三说、岩三、岩扁和岩光4位比丘来自西双版纳，召伟袈纳和金哏宝两位比丘来自德宏。他们在

①《中国佛教协会第一届理事会工作报告》，第3页，载《现代佛学》1957年第5期。

②周绍良：《中国佛教协会第五届理事会工作报告》，载中国佛教协会会刊《法音》（电子版）1993年第12期。

③另一个座谈会是指1990年3月底召开的藏传佛教座谈会。

④周绍良：《中国佛教协会第五届理事会工作报告》，载中国佛教协会会刊《法音》（电子版）1993年第12期。

⑤周绍良：《中国佛教协会第五届理事会工作报告》，载中国佛教协会会刊《法音》（电子版）1993年第12期。

著名的智增佛学院和凯拉尼亚皇家大庙佛学院学习五年。此次是中国佛教协会首次选派南传上座部佛教僧人赴斯里兰卡留学，目的在于为我国南传上座部佛教培养弘法利生人才，同时也是为云南南传上座部佛学院培养高级师资力量。①

1996 年，在党中央、国务院的直接关怀下，有关部门为使广大中青年宗教教职人员对我国建设有中国特色的社会主义理论，对党的统一战线理论和政策，特别是关于民族、宗教政策及有关的法律常识有较为全面的了解，决定为全国各教派爱国中青年教职人员在中央社会主义学院举办读书班活动。1996 年 4 月 25 日，第 11 期中青年爱国宗教教职人员读书班在中央社会主义学院正式开学。

这一期读书班的学员来自云南南部，共 34 人。34 名学员均为男性，平均年龄 28 岁，最大年龄 56 岁，最小年龄 20 岁。学员中，傣族 32 人，佤族 1 人，汉族 1 人，学员全部信仰上座部佛教。学员大部分是寺院住持僧人、长老，还有人担任州、市、县佛教协会的会长、副会长、副秘书长职务。

当时的全国政协副主席、中央统战部部长王兆国以及国务院宗教事务局副局长杨同祥等出席开学典礼并作了重要讲话。中国佛教协会副会长、秘书长刀述仁代表中国佛教协会、云南省佛教协会和云南西双版纳、德宏等地区的佛教协会及广大信众，感谢党中央、国务院和有关部门为云南上座部佛教中青年僧人创造了这次难得的学习机会。他说，这是新中国成立以来第一次举办学习班活动，在当地引起了极大反响，产生了很好的社会效果，对加强民族团结具有重要意义。学员代表、云南省西双版纳州总佛寺副住持、州佛教协会副会长都罕商在开学典礼上表示，一定要珍惜这次学习机会，认真学好各门课程，以优异的成绩向各级领导和家乡父老汇报。②

从 20 世纪 80 年代以来，由于国内相关政策的落实和宗教文化环境的逐渐宽松，云南南传佛教作为中国三大佛教体系之一，在国内外佛教界的地位得到了持续不断的提升，有了日益广泛的影响。一个具体的表现便是在这一时期内，有多位国内南传佛教界的领袖人物走出了地域性宗教文化圈子，进入了国家级的佛教文化事业领导层，在全国乃至国际佛教界都产生了一定的影响。在这些领袖人物中，伍并

①张开勤：《云南六位南传上座部青年比丘赴斯里兰卡留学》，第 79 页，载《法音》2002 年第 10 期。

②凌海成：《中央社会主义学院举办第十一期中青年爱国宗教教职人员读书班 云南上座部佛教中青年僧人参加学习》，载《法音》（电子版）1996 年第 5 期。

亚·温撒长老被公认是中国佛教界，特别是南传上座部佛教界的著名高僧，他在中国云南省及周边部分东南亚国家的佛教徒中享有很高的威望。

伍并亚·温撒长老于1929年11月出生于云南省德宏州瑞丽市姐东村。他于1947年进入佛门修行，1951年晋升为比丘。1964年，他驻锡缅甸芒朽佛寺，曾于1981年作为缅甸掸邦木姐、姐兰地区佛教界的代表出席在仰光召开的全缅佛教会议，并担任该地区的佛教界负责人之一，管辖70多座佛寺，在当地的信教群众中有一定的影响和威望。1983年，他受中国宗教信仰自由政策的感召，放弃了在缅甸佛教界已经获得的尊崇地位，怀着一颗爱国之心毅然回到祖国，主持德宏州瑞丽县喊撒佛寺近20年。他曾多次受到党和国家领导人的接见，并任全国政协第六、七、八届委员。他还曾任中国佛教协会第六届理事会副会长、中国佛教协会第七届理事会咨议委员会副主席、云南省佛教协会副会长、德宏州佛教协会会长、瑞丽市佛教协会会长等职。

伍并亚·温撒长老于2002年10月18日在瑞丽圆寂，享年73岁。2002年12月15日至21日，云南各民族以及中缅边境四众弟子、各界人士数万人集聚瑞丽市喊撒村，按照南传上座部佛教治丧的传统仪轨为他举行了隆重的“万人拉洛大摆暨追思法会”。275位三大语系的佛教高僧分别按南传、汉传、藏传佛教仪轨为长老诵经祈祷，恭送中国南传上座部佛教第一导师伍并亚·温撒长老。法会结束后举行了荼毗仪式。[①]

另一位南传佛教界的代表人物是刀述仁居士。他系云南勐海人，傣族，1935年4月出生。1947年，他世袭西双版纳勐海土司；1951年，他入成都西南民族学院学习；1954年，他任西双版纳勐海副版纳长、州政府委员、云南青年联合会副秘书长、第一届云南省政协委员；1957年后，他在云南省少数民族社会历史研究所从事傣族及东南亚文化研究工作，并在云南大学进修历史学；1981年以后，他任云南省佛教协会副秘书长、秘书长、会长，后又任第九届全国政协民族和宗教委员会副主任、中国佛教协会副会长兼秘书长、云南省佛教协会会长、中华海外联谊会常务理事。他是第七、八届全国人大代表。在中国佛教协会副会长兼秘书长任上，作为该领域的重要负责人之一，他主持了中国佛教界内部一系列的重大事务及对外联络交往工作，对现阶段中国佛教文化事业的发展作出了令人瞩目的贡献。

①《伍并亚·温撒长老圆寂》，载《法音》（电子版）2003年第1期。

还有一位南传佛教界的代表人物是都龙庄长老。据他本人介绍，他13岁时在缅甸勐养龙剃发为僧，1980年在缅甸景栋受比丘具足戒。1980年，他离开缅甸。1986年，他应勐海县佛教界人士邀请回国定居，任勐海县勐遮乡曼垒村佛寺住持，后为西双版纳总佛寺住持。回国后，他先后担任的职务有：勐海县第八届政协委员、常委，西双版纳州佛教协会副会长，西双版纳州第七届政协常委，西双版纳州第八届政协副主席。1998年12月，他当选为云南省佛教协会副会长、中国佛教协会常务理事及西双版纳州佛教协会会长。2002年8月，他出任云南佛学院西双版纳分院院长，10月当选为中国佛教协会第七届理事会副会长。[①] 后都龙庄长老又晋升为祜巴，这成为当年整个西双版纳佛教界的一桩盛事。都龙庄长老不仅为西双版纳当地南传佛教文化事业和佛学院佛学教育的持续发展尽心竭力，还积极参与国内外的重大佛教文化事务，在国内外的南传佛教界乃至整个佛教界都发挥着重要的影响。

二、各地南传佛教的现代发展状况

（一）西双版纳南传佛教的现代发展状况

20世纪50年代以前，西双版纳大部分地区与中国内地在地理交通上相对隔绝，宗教文化对内呈封闭式积累和发展。据统计，当时该地的每一个村寨差不多都有一座佛寺，西双版纳全境有佛寺1 200多座，僧尼18 000多人。1956年，全州有佛寺581座，有比丘925人、初级僧侣5 278人。其中，景洪县的佛寺和僧侣数量占了较大的比例。据1957年以前统计，景洪全县有佛寺202座、佛塔47座，有祜巴23人、比丘328人、初级僧侣1 948人。1965年，全县有佛寺126座、佛塔47座，有祜巴10人、比丘60人、初级僧侣1 408人。“文化大革命”时期，西双版纳的佛教事业受到了前所未有的破坏和摧残，寺院和僧侣大大减少。20世纪80年代以来，西双版纳地区傣、布朗等民族中的佛教信仰逐步得到恢复。据统计，1981年该地已经有佛寺145座，有比丘36人、初级僧侣655人；1987年则有佛寺485座、佛塔41座，有比丘670人、初级僧侣5 142人。[②] 1996年，据粗略统计，全州有佛寺

①郑千山：《都龙庄长老访谈》，载云南省佛教协会会刊《彩云法雨》（电子版）2003年11月创刊号。

②颜思久：《景洪地区佛教调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第326—335页，云南人民出版社，1991年；颜思久主编：《云南宗教概况》，第65页，云南大学出版社，1991年。

557 座，有约 7 000 余名僧侣。1997 年，西双版纳全州约有 84 万人口，信仰佛教者有 32 万余人，占人口总数的 32%。僧侣共有 5 328 人，内含比丘以上职衔的高级僧侣 619 人、初级僧侣 5 328 人。全州有佛寺 558 座，内含勐海县 260 座、景洪 197 座、勐腊县 101 座。全州佛塔共有 150 座。

在西双版纳地区，州佛教协会位于瓦巴姐总佛寺，至 2000 年，该寺住持都龙庄任州佛教协会会长，副住持都麻哈庄、都罕商（现已还俗）和都麻哈香，均为州佛教协会副会长。瓦巴姐总佛寺的僧侣人数在云南上座部寺院里属较多者，据 2000 年统计，有 10 余名比丘级僧侣，70 余名初级僧侣。州佛协办有一所佛学院，地址在瓦巴姐总佛寺。另外，勐海县勐混佛寺的僧侣也比较多，据 1996 年统计，共有僧侣 89 名，另有从泰国清莱府来的挂单僧侣 4 人，均由 88 岁的老佛爷都三木龙管辖。全州的三个县里，勐腊县的佛寺和僧侣人数最少，全县有 35 个村寨，有 29 座佛寺，273 名僧侣，其中有比丘级僧侣 63 人。

近些年来，西双版纳州的南传佛教界以积极、开放的姿态，充分采纳泰、缅等国南传佛教及内地汉传佛教发展教务和宗教活动的经验，使当地的佛教文化事业和自身的组织建设得到了明显的开拓和发展。在培养佛学人才方面，西双版纳总佛寺不仅与泰国、缅甸等国的南传佛教界积极进行交流，派出本寺学僧前往进修取经，同时还派出另外一批学僧前往中国内地各大学学习汉语、英语、国家政策法规及各种现代文化知识。仅在 1996 年至 2000 年期间，该寺就有都良（康朗良）、都麻哈庄、都麻哈香等从泰国修毕佛学学位回国，有都三稍（学习英语）、都醒（康朗醒，学习汉语文）等 4 人（3 人学外语，1 人学汉语）从云南民族学院修毕大学学位回到景洪本寺，另有都罕商（康朗罕商，学习政策法规）从社会主义学院进修回到景洪本寺。同时，该寺还有数位派往泰国学习的学僧尚未回归。在寺务及佛学教育方面，该寺在几年的时间里，充分利用所募集的善款建盖了宏伟壮观的佛殿、经堂和僧舍，还在国内首次开办了专事南传佛教经堂教育的云南佛学院西双版纳分院，建立了拥有数台苹果品牌电脑的计算机工作室——电机室和专事整理、编纂经典的工作部门，计算机工作室采用从泰国佛教界引进的傣仂文软件，印制了一批南传佛教经典，就这样，结束了以往国内此类经典一向只能手抄而不易发行的历史。

过去，上述培养多功能佛教人才的做法，在港台和内地的汉传佛教界并不鲜见，但在边疆少数民族地区，这却还是新生事物。由此可见，近年来，当地的佛教界上层人士已经逐步具备积极、开放的眼光，提倡吸收各种文化的“远经验”精

华，以进一步强化佛教文化的教育和仪式功能，以利于佛教文化的进一步传播和发展。现代文化传播和通讯手段的全球化发展，已经使传统色彩较浓的西双版纳佛教文化渐渐开放。西双版纳佛教经由全民性文化控制网络，对当地各阶层、各行业的傣族信众发生着深远的影响。当然，这种现象的产生，必然会有其深刻的、与社会大环境相联系的原因。

（二）德宏州南传佛教的现代发展状况

德宏州佛教界一直同缅甸佛教界保持着非常密切的联系。20 世纪 50 年代和 60 年代的历次政治运动严重地干扰了云南边疆少数民族地区的政治稳定，导致了许多比丘、和尚随着大批边民外迁。20 世纪 80 年代以来，随着中国政府逐渐落实正确的宗教政策，从前流落于缅甸的伍汉地亚和伍并亚·温撒等高僧回至内地。一些流落缅甸的德宏傣族边民的第二代子弟，后来在境外佛教界学有所成，也作为重要的佛学人才，被礼聘回到境内寺院做住持。同时，在境内的许多地方寺院，还不断地有缅甸籍僧侣被礼聘前来布经传教，德宏州的佛教文化事业因此又有了新的发展。

十几年来，德宏州南传佛教的发展仍然与缅甸佛教的发展状况密不可分，这与西双版纳近年来较多受到泰国佛教的影响有所不同。据有关资料载，1981 年前后，缅甸佛教组织为了对名目繁多的教派进行“整肃”，指定姐兰弄相佛爷吴并亚和芒秀佛爷吴凹腊为木姐、南坎等地的宗教事务负责人，授权他们对各奘的真假佛爷和和尚进行登记清理。具体的要求是以多列派的教规，如不吸大烟、不喝酒、过午不食等作为加强宗教纪律的标准，把不遵守此类教规者革出教门；同时，还采取了包括每年对佛爷和和尚的学识和能力进行考核在内的一系列具体措施。如今，多列派已经发展成为缅甸佛教的主流。德宏州南传佛教由于同缅甸佛教保持着较紧密的联系，所以多列派现在也已经成为德宏州佛教界的主流，该地凡有佛爷驻寺的傣族佛寺，大多归属于多列派。而摆奘派在德宏州的势力已逐渐减退，多列派则有后来者居上之势。[①] 1989 年，德宏州有关部门再次对境内上座部佛教的情况进行了统计（如下页表），其中所显示的发展状况也充分证明了上述学者的估计。

①侯冲、杨光远：《德宏州小乘佛教考察综合报告》，载《云南宗教研究》1991 年第 1 期。

教派 / 县市	摆奘	多列	耿润	左底	小计	信徒人数
潞西县	47	26	30	10	113	
瑞丽县	34	52	3	2	91	2 916
陇川县	34	29	14		77	9 798
盈江县	100	40	10		150	42 000
畹町市	7				7	1 326
梁河县	17	3			20	4 000
合计	239	150	57	12	458	60 040
比率	52. 18%	32. 75%	12. 45%	2. 64%		

从上表可以看到，经过不到十年的发展，在瑞丽县，多列派寺院的数量已远远超过了摆奘派寺院的数量。1992 年，德宏州的情况是：全州有佛寺 649 所、佛塔 21 座，有比丘级僧侣 60 余人、初级僧侣和僧尼 120 余人、居家信徒 15 万人。其主要分布在潞西、梁河、盈江、陇川四个县。该州佛教协会于 1993 年换届，选举第四届理事会理事共 26 人，名誉会长为伍汉地亚，会长为伍并亚·温撒，副会长为伍温地达和伍底八。[①] 州佛教协会位于芒市镇菩提寺。德宏州寺院僧侣的情况依地区差别而有所不同。例如潞西县的佛教信徒如今已不像西双版纳那样有从小入寺为僧的习惯，而一般是作为在家信徒在寺外修持，该县的佛寺里，僧侣一般较少。1997 年，在号称芒市三大佛寺的菩提寺、五云寺和佛光寺里，居首位的菩提寺共有僧侣 4 人，五云寺仅有僧侣两人，佛光寺作为左底教派寺院，原为土司的家庙，至今无僧侣住寺。然而，尽管住寺僧侣较少，但居家信徒对宗教事务非常热心而尽责，将寺院管理得井井有条。例如菩提寺等较大寺院常年有老年信徒 4 名左右，他们被称为“贺露”或“布奘”，分为两班，各入寺居住十天，参与管理寺务，并照料僧侣的日常生活。瑞丽县的情况则有所不同，以该县最大的喊沙佛寺为例，该寺 1997 年有 20 余名僧侣，由七十多岁的伍并亚·温撒长老担任住持。其他僧侣中，

①《德宏年鉴》1991 年卷、1996 年卷，德宏民族出版社。

除了有数位比丘和10余名少年学僧长年驻寺外，还经常有来自缅甸、泰国的游僧来此造访和驻寺。比较潞西县诸寺来说，其早课、晚课和各种寺院仪轨更为完整、有序一些。其寺务及日常宗教生活均由寺院自己管理，居家信徒除了提供必需的日常用度之外，一般不参与寺院内部的管理事务。

（三）其他傣族地区南传佛教的现代发展状况

云南临沧市的南传佛教主要分布在耿马和沧源两县。抗日战争期间，日本军队曾经两次侵犯孟定，使佛寺建筑遭到极大的破坏，佛像和经书损毁严重。摆多派的佛寺仅存4所，僧侣不到百人。1952年，英德戛长老从缅甸学经回来，将佛寺发展到12所，僧侣发展到135人，其中，闷召（大长老）11人，闷长（长老）3人，召尚（初级僧侣）121人。据20世纪80年代统计，该地区有佛寺约227所，长老、佛爷约47人。信奉南传佛教的民族和人数是：傣族73 738人，佤族170 822人（部分信仰大乘佛教），布朗族21 637人。[①]

总之，云南南传佛教文化事业的发展和僧侣队伍的自身建设已经逐步走上正轨，但也存在着不少问题，其中有许多问题是同全国性的文化大环境影响分不开的。1993年，中国佛教协会领导人曾在《中国佛教协会第五届理事会工作报告》里谈道："目前，从整体上看，寺院管理水平不高，僧人素质偏低。有些寺院制度不健全，管理不善，滥收徒，滥传戒，滥挂海单，滥赶经忏；拉山头，搞宗派，互不团结。有的地方，僧尼同住一寺的情况至今没有改变。有些僧人信仰淡薄，戒律松弛。某些僧人不顾僧德、僧格，追名逐利，甚至同有的部门勾结，出卖佛教利益，腐化堕落。有的僧人违法犯纪，触犯刑律。这种腐败风气损害了佛教的形象和声誉。正如赵朴初会长最近指出的：'这样的腐败风气如果任其在广大教职人员、特别是中青年教职人员中传播、蔓延开来，是会把我们的宗教事业葬送掉的。'因此，加强佛教界的自身建设，改进和加强寺院的管理，提高寺众素质，是今后我会和全国佛教界工作的重心。"若对云南南传佛教界的情况作具体分析，上述由中国佛教协会提出的问题也不同程度地在云南各级寺院里存在，因此，已故赵朴初会长提出的内部治理方略，仍然是云南南传佛教界僧众进行自省、自律和加强自身队伍建设的一个重要方向。

①颜思久：《耿马县小乘佛教》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第343—353页，云南人民出版社，1989年。

第二节　云南南传佛教对内对外的交流与发展

一、云南南传佛教与东南亚邻国的佛教文化交流

（一）中国国家领导人与东南亚邻国的佛教文化交流

中华人民共和国成立以来，中国佛教界同东南亚邻国的佛教界一直保持着友好往来。中国国家领导人曾多次访问缅甸，并同缅甸佛教文化界进行友好的交流访问活动。这里仅述及两次最重要的活动。

1960 年 1 月 2 日，正值中缅两国签订中缅边界条约、中缅友好出现新高潮之际，周恩来率领中国政府代表团访问了缅甸，在 430 名随行人员中，包括以中国佛教协会会长喜饶嘉措大师为团长的中国佛教代表团。在访问过程中，周恩来兴致勃勃地参观了蒲甘古城，并在结束访问时，为资助、保护这里的文物捐款。为了纪念周恩来这次历史性的访问，蒲甘市市民利用这笔捐款，在蒲甘最古老的佛塔——瑞喜宫佛塔旁，修建了一座集缅甸和中国建筑风格于一体的凉亭。在凉亭正面用缅文刻有一块匾额，上写："人民群众使用中华人民共和国周恩来总理所捐之款做的善事。"半个世纪以来，小小凉亭见证了中缅友谊的不断发展。

2001 年 12 月 12 日至 15 日，应缅甸联邦国家和平与发展委员会主席丹瑞的邀请，国家主席江泽民对缅甸进行国事访问。江泽民指出，世界是丰富多彩的，各国文明的多样性是人类社会进步的动力。每个国家都有权选择适合自己国情的发展道路。中国政府将一如既往地支持缅甸为维护社会稳定和促进经济发展所做的积极努力。江泽民还盛赞缅甸在保护古代佛教文物方面取得的重要成就。缅甸领导人对此表示感谢。

新中国成立以来，东南亚国家的领导人也在访问中国的过程中，多次亲临中国佛教团体进行参观访问。据中国佛教协会公布的有关资料，该协会曾于 1957 年前的几年时间内，先后接待过来自亚洲、澳洲、欧洲、美洲几十个不同国家的来宾。柬埔寨首相西哈努克亲王、老挝首相富马亲王都曾到该会进行过访问。缅甸总理吴努也曾访问过该会所办的中国佛学院。

（二）1980 年以前中国与东南亚国家的民间佛教文化交流

现代中国与东南亚国家佛教文化界的交往，较早可追溯到 20 世纪 30 年代。1935 年，在太虚法师等的热心倡议和带领下，悲观、等慈、性教、圆觉等法师组成了暹罗留学团，在曼谷越特玛哈塔寺学修上座部佛教教义和历史。留学期间，他们不但受到中华佛学社信众的热情接待与帮助，同时也受到泰国政府和僧伽社团的欢迎与支持。等慈法师在曼谷潜心学法五年，一直到抗日战争爆发后才返回祖国。

中华人民共和国成立以后，中国与东南亚国家的佛教界一直保持着良好的互动关系。1956 年 9 月，以阿难陀·柯萨尔雅雅那长老和吉那拉塔那长老为正副团长，那烂陀巴利学院院长迦叶波等参加，包括 7 种国籍的 11 位僧人组成的国际佛教僧侣代表团，来到我国进行了为期一个多月的访问。他们在八个城市进行了参观、应供、座谈和谈话、说法和讲演等一系列活动，还参加了中国佛学院的开学典礼，受到了我国佛教徒的热烈欢迎。

中国云南西南部与缅甸接壤，长期以来，两国政府及人民之间在佛教文化上有着异常频繁的交往。在中国佛教界对缅甸的历次访问中，较有影响的一次是 1955 年 4 月中国佛教协会应缅甸吴努总理的邀请，派遣以喜饶嘉措大师为首的代表团到缅甸进行友好访问。1956 年 5 月，中国佛教协会又应缅甸政府和缅甸联邦佛教会的邀请，派遣代表团前往仰光参加庆祝第六次结集的圆满大会和佛陀涅槃 2500 年纪念典礼。这一系列来往，大大地增进了中缅两国佛教徒相互之间的了解，并加强了两国佛教徒在共同信仰基础上的友好合作。

新中国成立后，中泰两国关系步入正常发展的时期。虽然那时两国还未正式建交，但两国佛教界一直有交流和往来。1956 年，泰国佛教僧侣代表团访问中国，参加在北京举行的国际佛教座谈会，并且拜会了中国佛教协会，参拜了佛牙舍利以及广济寺、雍和宫。三位泰国大宗派的法师还接受了中国新闻媒体的采访。回国后，法师在报纸上称赞了中国佛教文化事业的发展和宗教信仰的自由。

1975 年 7 月 1 日，中泰两国正式建交，时任国务院副总理的邓小平称赞此举“在中泰关系史上揭开了新的篇章”。随着两国关系的不断发展，两国佛教友好交往也逐渐增多。1980 年，中国佛教协会赵朴初会长出席在曼谷举行的“世界宗教者和平会议常务理事会”，受到了泰国佛教界的热烈欢迎。1981 年，泰国佛教僧伽代表团访问中国，受到当时的全国人大常委会副委员长、中国佛教协会名誉会长班禅大师的亲切会见。

（三）1980 年以来中国与东南亚国家的民间佛教文化交流

1980 年以来，中国佛教界同泰国、斯里兰卡、新加坡、马来西亚、尼泊尔、印度、印度尼西亚、缅甸、蒙古等国家佛教界的友好往来有了新的发展。特别是 1984 年，前来中国访问的泰国佛教代表团就达六七个，比较重要的有：曼谷僧侣赴华献佛观光团、泰国佛教观光团、泰国华裔僧侣访问团、泰国佛教访华团、泰国达摩旅行团等。来访的泰国官员、王室成员拜会了中国佛教协会，参访了名山古刹，并斋僧布施，表达了对中国佛教界的友好情谊。1988 年，中国佛教协会赵朴初会长应新加坡佛教总会会长宏船法师的邀请，访问了新加坡。截至 1993 年，中国佛教协会嘉木样、贡唐仓和刀述仁副会长分别率团访问了斯里兰卡、泰国、印度尼西亚、尼泊尔等国，增进了彼此之间的友谊。

20 世纪 80 年代初期，正值我国落实宗教信仰自由政策、各大寺院恢复之际，泰国佛教界和华人华侨积极支持佛教寺院的维修建设，向中国佛教界赠送了大量的玉制佛像。这些带有泰国上座部佛教造像风格的佛像，如今分别被供奉在江苏、四川、广东、云南、西藏等地的著名寺院之中，堪称中泰佛教友好交流的生动见证。

1985 年，泰国学者代表团应邀访问中国云南西双版纳。代表团一行参观了当地的著名寺院、佛塔和文物古迹，考察了西双版纳上座部佛教的传入、傣仂文的起源。泰国国家图书馆专家滕米特先生感慨地说："泰国北部古时有个兰那泰王国，在各个方面都和西双版纳很相似。近百年来，泰北发生了很大变化，而西双版纳农村的景象却与泰北佛寺古代壁画中的生活情景差不多，可说是古代泰族农村生活的再现。从某种意义上说，是泰国古代社会的一面镜子。"

1987 年，中国佛教协会赵朴初会长率团赴曼谷参加"国际佛教文化学术交流会"，在会议上，泰国佛教徒对赵朴初会长倡导的"人间佛教"思想给予了很高的评价，认为这个提法既符合佛教教义，又符合当今的时代特征。赵朴初等人在会议期间还进行了为期一个星期的参观访问，受到泰国许多佛教社团组织的热烈欢迎，泰国僧王也亲切会见了赵朴初会长。

1988 年 6 月，中国佛教协会副会长、云南省佛教协会会长刀述仁居士出席了在曼谷召开的亚洲宗教和平会议执行委员会议。1989 年 3 月，刀述仁副会长率团专程前往曼谷参加泰国僧王的荼毗仪式，表达了中国佛教徒对泰国佛教领袖的哀悼之情。为了加强佛教人才的培养和增进两国的佛教交流，中国佛教协会还于 1990 年 6 月选派了 10 名云南上座部佛教年轻僧人赴泰国留学。

1992 年，泰国华宗大尊长仁德法师访问中国，参加了在广州潮州开元镇国禅寺泰佛殿进行的解夏活动，参观了广州六榕寺，极大地促进了两国佛教界的相互了解和友谊。后来，中国佛教代表团访问泰国时，受到了泰国僧王、长老会主席以及佛教协会、青年念佛会等佛教组织的热情欢迎和友好接待。

1993 年，泰国第十九代僧王智护尊者首次访问中国，赵朴初会长亲自迎送，江泽民主席会见了僧王。泰僧王拜访了中国佛教协会，受到了赵朴初的亲切会见，宾主进行了亲切友好的会谈。随后，僧王访问了西安、昆明和西双版纳。泰国僧王此次来访为两国更高层次的互访奠定了基础，标志着两国佛教交流进入了一个新阶段。

1994 年，为了庆祝泰国国王登基 50 周年和中泰建交 20 周年，应泰国政府邀请，西安法门寺佛指舍利赴泰供奉瞻礼。1994 年 11 月底至 1995 年 2 月，法门寺佛指舍利在泰国供奉的两个多月中，前往瞻拜的朝野各界人士达 300 万人次，泰国国王、僧王及王室成员、政府总理、议会议长、军队将领等都亲往瞻拜，整个过程堪称盛况空前。

同一时期，中缅两国之间也有较频繁的佛教文化交往。进入 21 世纪，两国佛教界的关系迎来了一个高潮时期。2001 年 1 月 18 日，缅甸政府赠送中国佛教协会玉佛的交接仪式在云南省瑞丽市金鸭寺隆重举行。在交接仪式上，中缅上座部佛教高僧和汉传佛教高僧分别用巴利语和汉语诵经，中国佛教协会副会长伍并亚·温撒长老和一诚法师主持了法会。

护送团团长、缅甸宗教部吴昂钦部长在致辞中说，缅甸联邦和平与发展委员会副主席貌埃上将 2000 年曾对中国进行了友好访问，在参拜佛牙塔时，表示要向中国佛教协会赠送一尊玉佛供奉于灵光寺。缅甸宗教部根据貌埃副主席的指示，雕造了这尊高 54 英寸、底座高 9 英寸的玉佛赠送给中国佛教界。这尊玉佛经过德高望重的缅甸上座部佛教大师们的多次诵经并开光，具有了非常珍贵的文化价值。

据悉，缅甸政府捐赠的这尊玉佛于该年 1 月 6 日至 13 日在缅甸曼德勒市的释迦牟尼佛祖寺开光，1 月 14 日至 17 日分别在蕉眉市、拉修市、因凯市、木姐市供一路载歌载舞的信众瞻仰礼拜。

1 月 18 日上午 9:30，中国国家宗教事务局、中国佛教协会及云南省德宏州和瑞丽市的各级政府、民族宗教局有关领导及僧俗四众弟子近 200 人在姐告口岸迎接玉佛。上午 11:00，玉佛抵达金鸭寺，被供奉于大雄宝殿，接受四众弟子的礼拜。

傣族人民身穿节日盛装，跳起民族舞蹈，热烈欢庆玉佛的到来。缅甸政府赠送的这尊玉佛被供奉在北京八大处灵光寺大殿内供信众瞻拜。①

二、云南南传佛教界与内地和国外佛教界的合作交流

云南南传上座部佛教与内地汉传佛教界之间很早就有着频繁的合作与交流。1956 年 6 月，当佛牙由缅甸迎回之后，中国佛教协会为了满足云南上座部佛教信众的要求，组织了以大悲法师为首的佛牙护侍团，护侍佛牙到云南西双版纳、德宏、耿马、丽江等地，供傣、德昂、布朗、佤、纳西、藏等民族人民瞻礼，此举受到了各族人民热烈盛大的欢迎。护侍团还代表中国佛教协会参加了耿马和西双版纳地区的傣族长老晋级典礼。这次晋级的长老都由中国佛教协会同意，颁发了证书。这一事例说明在各民族人民友爱合作的大家庭中，各族佛教徒在宗教事务中的合作正在日益加强。②

1996 年 9 月 10 日至 11 日，经过中日韩三国佛教界的共同努力，三国佛教友好交流会议第二次大会在汉城如期举行。9 月 9 日上午，以明旸法师为团长，嘉木样活佛、刀述仁居士、茗山法师为副团长的中国佛教代表团一行 41 人飞抵汉城出席大会。以安上法师为总团长、阿嘉活佛为总顾问的中国佛教参议团一行 125 人先期抵达汉城，随喜大会并进行参观访问活动。代表团成员中还有中国云南省佛教协会副会长、西双版纳州佛教协会会长、西双版纳总佛寺住持都龙庄。③

2001 年 4 月，上海市佛教协会秘书长、上海圆明讲堂堂务委员会主任照诚法师在赴斯里兰卡访问期间，与西双版纳景洪市佛教协会会长都罕厅法师谈到了要加强南传与汉传佛教间的联系与交流。都罕厅会长指出，随着两大语系佛教交往的日益增多，南传佛教僧人学习汉语知识已是当务之急。照诚法师欣然表示，圆明讲堂一直以文化教育为工作重点，所以非常愿意接纳南传佛教僧人到本堂进修汉语文化知识及佛学课程。此事随即得到了中国佛教协会副会长兼秘书长刀述仁居士的赞同，

---

①本节资料参见桑吉：《中泰两国的佛教文化交流》，载中国佛教协会会刊《法音》（电子版）2003 年第 1 期；宏度：《缅甸政府赠送中国佛教协会玉佛交接仪式在云南隆重举行》，载《法音》2001 年第 2 期，第 39 页。

②宏度：《缅甸政府赠送中国佛教协会玉佛交接仪式在云南隆重举行》，载《法音》2001 年第 2 期，第 39 页。

③《韩中日佛教友好交流会议汉城大会中国佛教代表团名单》，载《法音》（电子版）1996 年第 10 期。

双方很快就达成了原则意向。11 位云南省佛学院西双版纳分院的学僧抵达上海圆明讲堂，2002 年 2 月 28 日正式开学。两大语系佛教如此大规模、长时间的交流学习，这在 20 世纪 50 年代以后尚属首次。①

2003 年 9 月 22 日，包括云南南传佛教在内的中国佛教三大语系的代表会聚北京西山灵光寺，隆重举行“中国佛教协会成立五十周年祈祷世界和平、国泰民安吉祥大法会”，拉开了中国佛教协会成立五十周年纪念活动的序幕。法会由中国佛教协会副会长圣辉法师主持。在全场数千信众悠扬悦耳的诵经声中，中国佛教协会会长一诚和副会长珠康·土登克珠、都龙庄分别代表中国佛教三大语系登台主法。②

2003 年 10 月 15 日，中国佛教协会副会长、西双版纳州佛教协会会长、云南省西双版纳总佛寺住持都龙庄佛爷等一行 10 人应邀主持了少林寺的五方佛开光法会。这是历时 49 天的少林寺慈善救助暨五方宝佛开光大法会中的一个重要程序。随行的还有中国佛教协会理事、景洪市佛教协会会长都罕听佛爷。法会结束后，佛爷来到少林寺客堂和方丈大和尚进行了亲切会晤并互赠礼品。都龙庄佛爷表示，他这次来少林寺，也是第一次来河南，佛教三大语系同根同源，要团结在一起。方丈永信大和尚也在致词中指出：如今的云南、泰国、缅甸等一些国家还保留着托钵化缘的原始佛教传统，人们能从他们的身上看到释迦佛的影子。他希望以这次活动为起点，展开中原佛教与云南上座部佛教之间的联系。③

2004 年 2 月 15 日，云南西双版纳总佛寺的僧众代表随同来自祖国大陆著名佛教道场的 72 名僧众和演职人员赴台湾，与台湾僧众共组一团，在各地进行“海峡两岸（中华）佛教音乐展演”。这次展演汇集了中国汉传、藏传和南传三大语系佛教的音乐，融合了佛教舞蹈与少林功夫等表演艺术形式。参演的百余名僧众分别来自台湾佛光山、福建厦门南普陀寺、广东乳源云门寺、广东汕头安寿寺、河南嵩山少林寺、甘肃夏河拉卜楞寺、北京雍和宫、云南西双版纳总佛寺等名刹。台湾佛光山星云大师担任名誉团长，中国佛教协会副会长、厦门南普陀寺方丈圣辉法师担任团长。展演首先在高雄和台北演出三场，然后赴美国的洛杉矶和旧金山、加拿大的温哥华等地演出。

---

①佚名：《云南西双版纳僧人汉语培训班开学典礼隆重举行》，载圆明学苑网。

②曾嘉：《中国佛协成立五十周年祈祷和平法会在北京举行》，载中国新闻网 2003 年 9 月 23 日。

③《少林慈善救助暨五方宝佛开光大法会》，载《少林寺·佛寺僧慈禅武艺刊》（电子版）。

第三节　中国南传佛教文化研究现状

关于中国学者对南传佛教的研究，20 世纪末已有一些权威学者发表综述文章给予评论。例如，中国社会科学院世界宗教研究所的杨曾文教授认为："中国是个由多民族组成的统一国家，信仰多种宗教。佛教只是广大民众信仰的宗教之一。在中国佛教中包括汉语系佛教、藏语系佛教和巴利语系佛教。相对而言，以往对传播历史悠久并且影响最大的汉语系佛教的研究投入的力量较大，所取得的成果也多，然而由于各种原因，对其他两系佛教的研究较少。今后应当吸收全国各地各民族佛教学者的意见作出切实可行的计划，加强对这两系佛教的历史、教义开展研究，并整理它们的基本典籍。"① 四川大学宗教学研究所的陈兵教授则在《近年来中国 20 世纪佛学研究的成果》一文中，列出了各种有关中国和境外佛教文化的研究著作。其中关于南传佛教的著作，仅有净海《南传佛教史》、邓殿臣《南传佛教史略》两部。该文作者就此指出，国内的佛教研究"成果尽管丰硕，前景无疑辉煌，但回顾历史，不难发现 20 世纪的佛教研究明显存在薄弱环节：如对宋代以后的佛教、西域佛教、南传佛教、净土宗、居士佛教、女众佛教、戒定二学等研究较少，海峡两岸，至今尚未能完成一部分量重、水平高、持论公允的中国佛教通史"②。另外，中国人民大学宗教学系的宣方教授在其《大陆佛教学研究现状管窥》一文中指出，在中国佛教学界，"对南传上座部巴利语系佛教的研究尚未得到应有的重视，据统计，在 1996—1998 年间，大陆各种报刊发表的佛学研究论文共 3 300 余篇，出版的佛学研究著作 400 余种，其中只有 1 部译著、2 篇论文与南传上座部佛教有关。近年来运用南传巴利语系佛教资料进行研究的论著，只有郭良鋆的《佛陀和原始佛教思想》较有分量，这与巴利语系佛教在整个佛教中所占的重要地位及海外的相关研

①杨曾文：《21 世纪佛教研究之我见》，此文为 2001 年 1 月 5 日中国人民大学佛教与宗教学理论研究所举办的"佛教与宗教教学理论研究的回顾与展望学术研讨会"上的发言稿。电子版网址：http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/102708.htm。

②陈兵：《近年来中国 20 世纪佛学研究的成果》，载《宗教学研究》1999 年第 3 期。电子版网址：http://www.taoism.org.hk/religious-studies。

究发展是极不相称的”[①]。上述几位学者的说法，可以说代表了20世纪末中国佛学界对于南传佛教研究现状的基本估计和大致认识。从中国整个佛教研究的大局来看，几位佛教文化学者对以往在中国佛教研究中南传佛教研究乃薄弱环节的估计是基本准确的。但是，在具体的统计材料上，有的文章仅以少量从宗教学角度出发对南传佛教进行研究的一般性论著（文）为依据，脱离了中国学者在其他不同场合，用不同方式，从不同学科角度对中国南传佛教进行的大量的研究考察实践，以致未能对我国南传佛教研究领域的实际状况得出较全面的统计数字和较准确的估计评价。下面，拟根据目前已知的材料，将近50年来中国大陆在此方面研究的基本状况初步归纳和陈述如下：

一、关于南传佛教与原始佛教的一般性研究

中国大陆学者著、译或在大陆出版的有关南传佛教的一般性理论书籍，从20世纪90年代以来逐渐增多，其中主要有：邓殿臣的《南传佛教史简编》[②]，［斯里兰卡］毗耶达西著、方之译的《南传佛教基本教义》[③]，［俄］舍尔巴茨基著、立人译的《小乘佛学》[④]，觉音著、叶均译的《清净道论》[⑤]，郭良鋆的《佛陀和原始佛教思想》[⑥]，弘学的《人间佛陀与原始佛教》[⑦]，张英的《东南亚佛教与文化》[⑧]，宋立道的《神圣与世俗：南传佛教国家的宗教与政治》[⑨] 和《从印度佛教到泰国佛教》[⑩] 等。翻译的佛教经典还有海兴编译的《南传上座部佛教故事选》[⑪]，巴宙译的

①此文是根据作者参与起草的教育部人文社会科学重点研究基地——中国人民大学佛教与宗教学理论研究所向教育部提交的《佛教与宗教学理论研究“十五”规划调研报告》有关内容改写而成，同时参考了中国社会科学院世界宗教研究所的同类报告。电子版见网址：http://www.chibs.edu.tw/internet/chibs/straits/_ftnref1。

②中国佛教协会，1991年。

③中国佛教协会、法音杂志社，1993年。

④中国社会科学出版社，1994年。

⑤中国佛教文化研究所，1995年。

⑥中国社会科学出版社，1997年。

⑦巴蜀书社，1998年。

⑧中央民族大学出版社，1999年。

⑨宗教文化出版社，2000年。

⑩台北：东大图书出版公司，2002年。

⑪云南民族出版社，1996年。

《南传弥兰王问经》[1]，邓殿臣译的《长老偈、长老尼偈》[2]，郭良鋆译的《巴利文经典——经集》[3] 以及宗教文化出版社出版的《原始佛教基本典籍》丛书[4]中的《长阿含经》和《中阿含经》（上、中、下）、《杂阿含经》（上、中、下）以及《增一阿含经》（上、下）等。

近十余年来，大陆学者还发表了一批有关南传佛教及原始佛教理论研究的论文或译介文章，其中主要有季羡林的《原始佛教的语言问题》[5]，杨光远的《泰国兰那地区佛教典籍》[6]，贺圣达的《关于南传上座部佛教文化圈的几个问题》[7]，王恩洋的《上座部和大众部佛教思想的分化》[8]，赵桐的《上座部佛教的称谓系统》[9]，林欣的《上座部佛教止观禅法》[10]，正道的《南传佛教中的妇女解放运动》[11]，学愚的系列文章《上座部佛教系列谈之一——佛陀的形象》[12]《上座部佛教系列之二——比丘僧伽的建立》[13]《上座部佛教系列谈之四——无我与轮回》[14] 等。

值得一提的是，台湾及海外学者从事此方面的研究较早，其中有部分著作及论文对中国大陆学者于近年以来在相同方向的研究产生了较大的影响。这类著作主要有：释净海的《南传佛教史》[15]，亨利·克拉克·华伦著、顾法严译的《原始佛典选译》（年代不详），张曼涛主编的《东南亚佛教研究》[16]，查尔斯·埃利奥特著、

①中国社会科学出版社，1997 年。
②中国社会科学出版社，1997 年。
③高雄：佛陀教育中心，1999 年。
④宗教文化出版社，1999 年。
⑤中国社会科学出版社，1985 年。
⑥载《云南宗教研究》，第 47—54 页，1992 年第 2 期。
⑦载《思想战线》，第 77—84 页，1994 年第 2 期。
⑧载《佛学研究》，第 48—51 页，1996 年。
⑨载《法音》，第 21—24 页，1999 年第 8 期。
⑩载《法音》，第 14—25 页，2002 年第 3 期。
⑪载《佛教文化》，第 28—30 页，2004 年第 1 期。
⑫载《法音》，第 14—17 页，1996 年第 2 期。
⑬载《法音》，第 24—27 页，1996 年第 4 期。
⑭载《法音》，第 4—9 页，1996 年第 6 期。
⑮台北：正闻出版公司，1976 年；北京：宗教文化出版社，2002 年。
⑯台北：大乘文化出版社，1978 年。

李荣熙译的《巴利系佛教史纲》[①]，释广学编译的《南传佛教选集》[②]，摩诃那摩等著、韩廷杰译的《大史——斯里兰卡佛教史》（上、下，）[③]，杰克·康菲尔德著、新雨编译的《当代南传佛教大师》[④]，韩廷杰的《南传上座部佛教概论》[⑤] 等。

二、50 年来田野考察研究报告的积累

在云南人民出版社和云南民族出版社等出版的《国家民委民族问题五种丛书之一·中国少数民族社会历史调查资料丛刊》中，汇集并刊载了一批在 20 世纪 50 年代至 80 年代期间，由大陆地区中央到地方的许多民族学、历史学学者完成的有关傣、布朗、德昂、阿昌、佤等民族南传佛教文化的田野调查报告。这类文献中较重要的有：颜思久调查并撰写的《景洪地区佛教调查》《景谷县佛教调查》《勐海县佛教调查》《勐腊、景洪两县克木人社会调查》《潞西县小乘佛教调查》《耿马县小乘佛教》[⑥]《澜沧县糯福乡布朗族调查》[⑦] 等七篇调查报告，其对于西双版纳、德宏和临沧等地傣族和布朗族南传佛教的历史和现状有较全面的叙述；宋恩常等调查并撰写的《景洪勐海傣族佛教调查》和《德宏州部分傣族地区佛教教派调查》[⑧] 等文，其对这些傣族地区的佛教传播状况有非常深入细致的描写；刀永明、刀述仁等考察或翻译的《关门、开门节例行各勐朝拜宣慰使并接受官员封委的礼仪》《西双版纳傣族信仰佛教的一些情况》[⑨]，刀国栋等调查、翻译并整理的《西双版纳傣族宗教情况初步调查》[⑩] 以及方兰琴、方克良等的《潞西县傣族宗教情况初步调查》[⑪]，其包含了傣族学者对本民族宗教文化的深切体验和理性认识；刘岩的《耿

①台北：华宇出版公司，1984—1989 年。

②新加坡：鹿野苑出版社，1991 年。

③台北：佛光出版社，1996 年。

④台北：圆明出版社，1997 年。

⑤台北：文津出版公司，2001 年。

⑥以上六篇文章载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第 326—332 页、第 343—353 页、第 356—368 页、第 317—325 页、第 336—342 页、第 119—135 页，云南人民出版社，1989 年。

⑦载《布朗族社会历史调查》（二），第 36—42 页，云南人民出版社，1982 年。

⑧载《云南民族民俗和宗教调查》第 108—111 页、第 112—117 页，云南民族出版社，1985 年。

⑨载《西双版纳傣族社会综合调查》（二），第 10—13 页、第 113—122 页，云南民族出版社，1984 年。

⑩载《傣族社会历史调查》（西双版纳之三），第 99—109 页，民族出版社，1983 年。

⑪载《德宏社会历史调查》（一），第 265—271 页，云南人民出版社，1984 年。

马傣族小乘佛教教派》[①]，张公瑾的《西双版纳傣族社会、政治、科技和文化札记》[②]，黄荣华等调查并整理的《潞西县轩岗坝芒棒寨关于“左底”教派和做“帕戛”的情况》[③]，杨毓骧的《德宏州德昂族小乘佛教调查》《镇康德昂族与傣族的宗教关系》[④] 等，都是老一辈学者自20世纪五六十年代到八十年代期间积累的珍贵史料；侯冲、杨光远的《德宏州小乘佛教考察综合报告》[⑤]，张建章的《神奇的“拉罗摆”——南传上座部佛教葬礼纪实》[⑥]，杨光远的《德宏傣族的佛教和原始宗教》[⑦] 等文，则是新一代学者于20世纪90年代以来获得的较新的考察成果。除此之外，在其他大量民族社会历史调查资料中，也掺杂了很多有关南传佛教的文化资料。这些文献对于后来中国大陆学者进行的相关研究具有极大的参考价值，起到了非常重要的基础资料的作用。但是，在以往有关大陆南传佛教研究的统计资料中，它们往往被不适当地忽略了。

三、中国南传佛教专著及综合性研究专著中有关南传佛教的论述

在上述许多第一手考察资料的基础上，北京、云南等地学者开展了一系列的专题研究工作，出版了一批专门论述南传佛教文化或包含较多此方面内容的学术专著。在有关南传佛教的专著中，刘岩的《南传佛教与傣族文化》[⑧] 融入了作者数十年来的考察实践和研究心得，对南传佛教文化的许多重要方面均有较翔实而有说服力的阐释，是迄今有关傣族南传佛教文化的第一本研究专著；张公瑾、王锋的《傣族宗教与文化》[⑨] 也是一本凝聚了作者数十年学术心力的民族学、宗教学专著，该书较全面地论述了傣族佛教及原始宗教文化，但其中南传佛教的研究占了绝大部分篇幅；杨民康的《贝叶礼赞——傣族南传佛教节庆仪式音乐研究》[⑩] 是一本运用文

①载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），第354—358页，云南人民出版社，1989年。
②载《西双版纳傣族社会综合调查》，第137—147页，云南民族出版社，1983年。
③载《德宏傣族社会历史调查》（三），第116—119页，云南人民出版社，1987年。
④载《德昂族社会历史调查》，第63页、第120页，云南民族出版社，1987年。
⑤载《云南宗教研究》，第12—19页，1991年。
⑥载《世界宗教文化》，第53—55页，1995年第2期。
⑦载《云南民族学院学报》（哲社版），第72—76页，2001年第1期。
⑧云南民族出版社，1993年。
⑨中央民族大学出版社，2002年。
⑩宗教文化出版社，2003年。

化人类学和民族音乐学方法撰写的以南传佛教音乐文化为研究主旨的博士学位论文。另外，云南学者杨铸、曾启智还在佛寺傣文经书的基础上，编撰了《公历农历傣历150年对照历书》[①]，它给南传佛教佛寺及信教群众的节庆礼仪及日常宗教文化生活带来了很大的便利，也可作为南传佛教文化研究者的重要参考资料，是一本颇为实用并具有学术价值的工具书。

在南传佛教研究领域，还有一个为以往学者所忽略的重要方面，即在上世纪出版的许多有关云南宗教文化或傣族文化的专著里，都不同程度地涉及了云南南传佛教文化，其中有的论述还比较深入。例如，岩温扁译的《论傣族诗歌》[②]，是300多年前的一位傣族南传佛教高僧所撰，其中包含了作者作为佛教文化局内人的许多真知灼见，具有较高的少数民族哲学和美学文化价值；张公瑾的《傣族文化》[③]和《傣族文化研究》[④]包含了作者数十年来在傣族佛经、文字、历法及傣语、文学、艺术诸方面的主要成果。另外，颜思久主编的《云南宗教概况》[⑤]，张建章主编的《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》[⑥]及撰写的《云南边疆宗教文化论》[⑦]，杨学政、韩军学、李荣昆的《云南境内的世纪三大宗教》[⑧]，杨学政主编的《云南宗教史》[⑨]，杨民康的《佛韵觅踪——西双版纳傣族安居节佛教音乐民俗考察》[⑩]等综合性的宗教研究专著，都以云南少数民族南传佛教为较重要的论述内容，其在书中占有较大的篇幅，专著中都含有较多的作者第一手考察研究资料。

四、研究论文的多侧面、多层次特点

几十年来，北京及地方学者还发表了一大批有关南传佛教文化的研究论文，这些论文的研究主旨分别聚焦在下述几个不同的侧面：

---

①云南民族出版社，1995年。
②中国民间文学出版社，1981年。
③吉林教育出版社，1986年。
④云南民族出版社，1988年。
⑤云南大学出版社，1991年
⑥德宏民族出版社，1992年。
⑦德宏民族出版社，1993年。
⑧云南人民出版社，1993年。
⑨云南人民出版社，2002年。
⑩广西人民出版社，2007年。

在佛教传播史方面，主要有张公瑾的《小乘佛教述略——傣族佛教渊源谈》[①]《南传上座部佛教传入傣族地区时间考》[②]，颜思久的《小乘佛教入滇考》《云南小乘佛教考察报告》[③]《小乘佛教与傣族社会》（上、下）[④]，张建章的《德宏宗教略论》[⑤]，王懿之的《西双版纳小乘佛教历史考察》[⑥]，黄惠焜的《佛教中唐入滇考》《骠掸诸国佛教及其在掸傣居民中的传播》《佛教入滇及其在傣族地区的传播》《关于掸傣居民奉佛问题的两点质疑》和《西双版纳小乘佛教之实地调查》[⑦]，段玉明的《南传佛教入滇考》[⑧]等文；在语言文字方面，主要有刀世勋的《巴利语对傣语的影响》[⑨]，张公瑾的《傣文〈维先达罗本生经〉里的巴利语借词——以〈十愿经〉第一节为例》[⑩]等文；在佛教哲学方面，主要有伍雄武的《傣族古代杰出的宗教观》[⑪]等文；在民族学、文化学方面，主要有罗阳的《西双版纳巴利语系佛教信仰的民族》[⑫]，贺圣达的《关于南传上座部文化圈的几个问题》[⑬]，杨学政的《南传上座部佛教在中国与南亚、东南亚各国文化经济交流中的作用》[⑭]，刘扬武的《云南德宏傣族南传上座部佛教的教派和节庆》[⑮]，韩丽霞的《云南南传上座部佛教现状概略》[⑯]，郑晓云的《傣族宗教文化的变迁与社会发展》[⑰]，王国祥的《布朗族佛教初探》[⑱]等文；在佛教文学方面，主要有方峰群的《阿銮故事与小乘佛教》[⑲]，张公

①载《中央民族学院学报》，第39—43页，1985年第1期。
②载《宗教与民族》第2辑，第181—192页，宗教文化出版社，2003年。
③载《云南宗教研究》，第1—12页，1986年第1期。
④载《云南宗教研究》，第15—19页，1989年第1期；第12—15页，1990年第2期。
⑤载《云南宗教研究》，第1—12页、第20—25页，1990年第1期。
⑥载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第407—424页，云南人民出版社，1990年。
⑦载黄惠焜的《从越人到泰人》，第73—191页，云南民族出版社，1992年。
⑧载《佛学研究》，第201—305页，1994年。
⑨载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第181—202页，云南人民出版社，1990年。
⑩载《民族语文》，第1—7页，2003年第4期。
⑪载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第432—441页，云南人民出版社，1990年。
⑫载《佛学研究》，第224—227页，1994年第1期。
⑬载《思想战线》，第77—84页，1994年第2期。
⑭载《云南社会科学》，第53—56页，1994年第2期。
⑮载《佛教文化》，第31—33页，1994年第5期。
⑯载《云南宗教研究》，第25—31页，1995年第2期。
⑰载《云南宗教研究》，第21—28页，1997年第2期。
⑱载《佛学研究》，第324—332页，2001年第10期。
⑲载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第452—457页，云南人民出版社，1990年。

瑾的《傣族文学中的印度影响》[①] 等文；在傣历研究方面，主要有张公瑾、陈久经的《傣历研究》[②] 及张公瑾的相关多篇论文；在佛寺绘画方面，主要有李伟卿的《傣族佛寺的绘画艺术》[③]，陈少昆的《孟连傣族民间壁画概述》[④]，赫云华的《傣族佛教壁画艺术的变迁》[⑤]，郭伟华的《中国少数民族佛教壁画与印度佛教壁画的不同》[⑥] 等文；在佛寺建筑方面，主要有邱宣充的《傣族地区小乘佛教的建筑与造像》[⑦]，杨玠的《西双版纳的佛塔》[⑧]，罗廷振的《西双版纳佛塔的类型及其源流》[⑨] 等文；在佛教节庆方面，主要有陈茜的《泼水节的起源、传播及其意义》[⑩]；在佛教戏剧、舞蹈和音乐等艺术文化方面，主要有施之华的《试论佛教文化与傣剧初期形态的关系》[⑪]，张育英的《傣族民间的佛教舞蹈》[⑫]，刘琼芳的《试谈德宏地区傣族宗教音乐与人民生活的关系》[⑬] 和《德宏傣族民俗“摆”的调查报告》[⑭]，杨民康的《论云南少数民族泼水节民俗音乐的社会文化特征》[⑮]《中国境内南传上座部佛教课诵仪式音乐研究》[⑯]《论中国南传佛教音乐的文化圈和文化丛特征》[⑰]《论云南少数民族南传佛教的乐器、器乐音乐及其与原始佛教音乐的渊源关系》[⑱]《“本土化”与“全球化”语境中的中国南传佛教节庆仪式音乐》[⑲]《云南与东南亚掸傣系

①连载于泰国曼谷《星暹日报》，1998 年 1 月 17 日和 1 月 20 日。
②载《中国天文学史文集》（第 3 集），第 174—282 页，科学出版社，1981 年 2 月。
③载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第 458—471 页，云南人民出版社，1990 年。
④载《思茅师范专科学校学报》，第 27—28 页，2000 年第 1 期。
⑤载《民族艺术研究》，第 54—58 页，2001 年第 4 期。
⑥载《中央民族大学学报》，第 102—107 页，2002 年第 4 期。
⑦载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第 483—494 页，云南人民出版社，1990 年。
⑧载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第 472—482 页，云南人民出版社，1990 年。
⑨载《东南亚文化》，第 82—88 页，1994 年第 6 期。
⑩载王懿之、王世光主编的《贝叶文化论》，第 181—202 页，云南人民出版社，1990 年。
⑪载《民族艺术研究》，第 57—61 页，1990 年第 2 期。
⑫载《中国宗教》，第 56—57 页，2002 年第 1 期。
⑬载《民族音乐》，第 32—38 页，1986 年第 3 期。
⑭载《中国音乐年鉴》，第 292—298 页，1992 年。
⑮载《民族艺术》，第 144—156 页，1998 年第 1 期。
⑯载《中央音乐学院学报》，第 68—75 页，1999 年第 3 期。
⑰载《中国音乐学》，第 103—114 页，1999 年第 4 期。
⑱载《2000 年佛学研究论文集》之《佛教音乐二》，第 371—402 页，台湾：佛光出版社，2001 年。
⑲载《“中国音乐研究在新世纪的定位”国际研讨会论文集》，第 822—840 页，人民音乐出版社，2002 年。

族群佛教节庆仪式声乐的比较研究》[1]《德宏傣族泼水节仪式乐舞活动考述》[2]《傣族佛教安居节仪式音乐的系统结构特征》[3]《论城乡社会背景中的傣族佛教节庆"赕坦"仪式音乐》[4]《论傣族南传佛教仪式音乐的分类方法》[5]《论佛教传播史晚期的音乐本土化：傣族和日本佛教音乐的比较》[6]《当代城市化过程中傣族佛教节庆音乐的文化变迁》[7]《西双版纳傣族泼水节仪式音乐》（与曹本冶合作）[8] 等文。

从上述情况看，通过几十年来孜孜不倦的探索和努力，中国学者对于云南少数民族南传佛教文化的总体状况已经有了基本的了解，并进行了较充分的考察研究。然而，由于受到现有学术环境及科研、出版条件的限制，上述研究成果既不易在与佛学相关的研究领域得到有效的传播，也不能够及时反馈到广大读者那里。就此而论，我们应该肯定前述几位佛教文化学者对中国佛教在以往的研究中南传佛教乃薄弱环节的估计是基本准确的；同时必须承认，国内佛学界对于南传佛教从其文化本身到整体研究状况均显得陌生。前述个别学者所举的某些统计数字和具体事例与事实存在明显的出入，即是其中一个具体的表现。之所以会产生这样的情况，乃基于以下几个原因：

其一，中国有极为深厚的佛学传统和浩如烟海的佛学典籍，同时也存留了极为丰富的活态的佛教仪式实况和文化实物。从汉传佛教历来的学术传统及研究手段看，通过大量的佛典和前人成果去进行形而上层面的佛学研究，是其较擅长的传统做法，也是其明显的学术优势，在目前的佛学界居于主流地位。与此相比，目前国际上已获普遍重视的，注重观察仪式行为方式、活动过程和田野考察方法的人类学和仪式学研究手段尚未得到适时的提倡。与此不同的是，在南传佛教研究领域，由于典籍数量和佛学研究传统的相对薄弱，促使从事此方面研究的学者们不得不走下去，亲自挖掘第一手活态的研究资料，以致田野工作和考察报告反而是他们的强项。就此而论，他们的研究成果未能及时地纳入学界前一类主流学者及刊物媒体的

①载《中央音乐学院学报》，第20—29页，2002年第2期。
②载《云南艺术学院学报》，第85—77页，2002年第3期。
③载《民族艺术》，第129—142页，2002年第4期。
④载《中国音乐学》，第88—101页，2003年第1期。
⑤载《音乐研究》，第20—27页，2003年第1期。
⑥载台北《普门学报》，第235—256页，2003年第17期。
⑦载《中国少数民族音乐学会第九届年会论文集》，第243—255页，华夏文化出版社，2003年。
⑧载曹本冶主编的《中国民间信仰仪式音乐》（云南卷），第347—396页，云南人民出版社，2003年。

视野，也得不到及时的发表或出版，不能不说是与这种重理论、轻实践的研究风气有关。

其二，从学术界的学科关系看，正如宣方教授所指出的：“佛教学术界不同研究领域的学者未能建立起互相尊重、取长补短的密切的学术交流与合作关系，致使许多研究成果‘互不相知’。例如，以大学宗教学系、哲学系和国家宗教专门研究机构为主体的佛教研究者大多对语言学界、考古学界、美术界、文学艺术界、民族与民俗学界、人类文化学界的相关研究成果知之甚少，因而未能将这些研究成果充分吸收到自己的佛学研究中来。”国内南传佛教研究领域的情况正是如此，其与传统的宗教学、佛教哲学之间除了在前述研究方法上存在一定区别外，还由于其中大多数研究成果并非属于后一类学科的传统研究方向，而是与人类学、仪式学、艺术人类学等有关的研究门类相关，以致这些研究工作及成果中的相当一部分长期以来尚未为传统的佛学界所知道、所重视。

其三，中国的南传佛教信仰与东南亚国家的类似信仰同样具有全民性特点，对于信仰南传佛教诸民族的传统文化也有极强的渗透性并对之产生较全面的影响。与此相应，在中国南传佛教的研究者中，有许多人本身就是民族学家或民族历史学家，而非专门从事佛学研究的学者。除了佛教文化外，他们还对这些信仰佛教的少数民族的文化进行了综合性、整体性的考察研究。其中，既有像颜思久、杨毓镶、王国祥这样的学者，不仅在南传佛教文化考察研究方面有突出成果，而且在布朗、德昂等孟高棉语民族文化方面的研究深度同样令人瞩目；也有像黄惠焜和宋恩常教授那样的学者，不仅有关于傣族南传佛教研究的专门成果，而且在云南各地区诸少数民族的民族学调查领域也均有非常广泛的涉猎。从以往的情况看，以这类学者为主所撰写的将南传佛教融入传统文化整体中进行研究的民族学、文化学著作也往往不在佛教研究成果的检索范围之内。应该说，这也属于虽不合理但却很常见的学术惯例。对于此方面的问题，较为合理和实际的态度应是：一方面，由上述具备了广博、深厚的民族学素养的研究者完成的包含了佛教研究内容的民族学著作理应成为佛教研究领域重要的学术资源；另一方面，注重将佛教文化与整个传统文化结合起来进行研究，这不仅是进行南传佛教研究不可或缺的重要学术视角，而且是我们今后应该继续给予重视的一个必不可少的研究方向。

综上所述，在今天社会科学和人文学科领域强调学科互渗、知识重组的大趋势下，佛教文化作为既总体较为古老又部分尚且年轻的社会科学，其研究有必要在保

持自己传统学科以史论见长的优势的同时，对重田野实践、社会行为和文化形态研究的后来学科也给予及时的接纳和同等的重视。如果能够这样，中国的南传佛教文化研究必可在不久的将来，以崭新的形象屹立于国际人文与社科学术之林。

参考文献

岩峰、王松、刀保尧：《傣族文学史》，云南民族出版社 1995 年版。

岩温扁译：《巴塔麻嘎捧尚罗》，云南人民出版社 1989 年版。

岩温扁、杨胜能等编著：《贝叶文化》，四川民族出版社 2001 年版。

岩温扁、岩峰主编：《西双版纳傣族歌谣集成》，云南人民出版社 1989 年版。

岩叠等翻译、整理：《召树屯》，作家出版社 1958 年版。

岩林：《傣族风俗歌》，云南民族出版社 1988 年版。

佚名著，岩温扁、岩林译：《傣族古歌谣》，中国民间文艺出版社，1981 年版。

陈序经：《泐史漫笔》，中山大学出版社 1994［1965］年版。

《傣族简史》编写组：《傣族简史》，云南人民出版社 1985 年版。

刀国栋：《傣族历史文化漫谭》，民族出版社 1996 年版。

刀新华：《巴傣汉词典》，油印稿。

刀永明：《车里宣慰使世系集解》，民族出版社 1989 年版。

邓殿臣：《南传佛教史简编》，中国佛教协会 1991 年版。

《德昂族简史》编写组：《德昂族简史》，云南教育出版社 1986 年版。

段炳昌、赵云芳、董秀团编著：《多彩凝重的交响乐章——云南民族建筑》，云南教育出版社 2000 年版。

方国瑜：《元代云南行省傣族史料编年》，云南人民出版社 1954 年版。

《云南史料目录概说》，中华书局 1984 年版。

高立士：《西双版纳傣族的历史和文化》，云南民族出版社 1992 年版。

龚茂春：《德宏傣族民歌 44 种》，德宏民族出版社 1984 年版。

郭良鋆：《佛陀和原始佛教思想》，中国社会科学出版社 1997 年版。

贺圣达：《东南亚文化发展史》，云南人民出版社 1996 年版。

［美］亨利·克拉克·华伦著，顾法严译：《原始佛典选译》（非卖品），年代不详。

黄泽：《西南民族节日文化》，云南教育出版社 1995 年版。
胡耀：《佛教与音乐艺术》，天津人民出版社 1992 年版。
简涛：《立春风俗考》，上海文艺出版社 1998 年版。
季羡林：《原始佛教的语言问题》，中国社会科学出版社 1985 年版。
《罗摩衍那初探》，外国文学出版社 1982 年版。
《季羡林集》，中国社会科学出版社 1996 年版。
江应樑：《傣族史》，四川民族出版社 1983 年版。
《摆夷的经济文化生活》，云南人民出版社 2009 年版。
祜巴勐：《论傣族诗歌》，中国民间文学出版社 1981 年版。
李拂一：《泐史》（作者译自傣文），云南大学西南文化研究室 1947 年版。
《车里宣慰世系考订》，国立云南大学西南文化研究室 1947 年版。
《车里》，商务印书馆 1933 年版。
［日］林谦三，钱稻孙译：《东亚乐器考》，人民音乐出版社 1996 年版。
刘金吾、苏国祥、马文静、段建兰：《傣族舞蹈》，云南人民出版社 1981 年版。
刘岩：《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。
罗汉田：《南方民族文学关系史》，民族出版社 2001 年版。
吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社 1998 年版。
麦克尔·凯里泽著，孟祥森译：《佛陀——至善的觉悟者》，时报文化出版企业有限公司 1991 年版。
（明）钱古训撰，江应樑校注：《百夷传校注》，云南人民出版社 1980 年版。
戚盛中：《泰国》，世界知识出版社 1996 年版。
秦钦峙、赵维扬主编：《中南半岛民族》，云南人民出版社 1989 年版。
［斯里兰卡］毗耶达西著，方之译：《南传佛教基本教义》，中国佛教协会、法音杂志社 1993 年。
任继愈、杜继文主编：《佛教史》，中国社会科学出版社 1991 年版。
《德昂族简史》编写组编：《德昂族简史》，云南教育出版社 1986 年版。
申旭、刘稚：《中国西南与东南亚的跨境民族》，云南民族出版社 1987 年版。
宋立道：《神圣与世俗：南传佛教国家的宗教与政治》，宗教文化出版社 2000 年版。
释广学编译：《南传佛教选集》，鹿野苑出版社 1991 年版。
释依淳：《本生经的起源及其开展》，佛光出版社 1991 年版。

《山茶》杂志编:《傣族文学讨论会论文集》，中国民间文艺出版社 1982 年版。

斯心直:《西南民族建筑研究》，云南教育出版社 1992 年版。

孙大章主编:《中国古代建筑史》(清代建筑) 中国建筑工业出版社 2002 年版。

田青主编:《中国宗教音乐》，宗教文化出版社 1997 年版。

田汝康:《芒市边民的摆》，云南人民出版社 2008 年版。

王昆吾、何剑平:《汉文佛经中的音乐史料》，巴蜀书社 2002 年版。

王松、王思宁:《傣族佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1998 年版。

王渝光、单春樱、崔梅:《汉傣语言文化论》，云南教育出版社 1997 年版。

吴奈，朱海鹰译:《缅甸各民族的舞蹈与民族风情》，原名《联邦舞蹈》，云南艺术学院民族民间艺术研究室印（内部出版），1986［1959］年。

西双版纳文史工作者整理:《车里宣慰世系简史》，西双版纳州政协文史资料工作委员会刊印，1987 年。

西双版纳傣族自治州民委古籍研究室编:《傣族民间叙事诗》第 1 辑、第 2 辑，内部发行，1988 年。

西双版纳《傣族民间故事》编写组:《傣族民间故事》，云南人民出版社 1984 年版。

西双版纳州少数民族研究所、云南西双版纳贝叶文化研究中心编:《首届全国贝叶文化学术研讨会论文集》（上、下），西双版纳报社印刷厂印刷，2001 年。

姚荷生:《水摆夷风土记》，上海大东书局 1947 年版。

杨昌鸣:《东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析》，天津大学出版社 2004 年版。

杨雪吟:《彩云之容——云南民族美术》，云南教育出版社 2000 年版。

杨民康:《中国民间歌舞音乐》，人民音乐出版社 1996 年版。

《贝叶礼赞——云南傣族南传佛教节庆仪式音乐研究》，宗教文化出版社 2003 年版。

《佛韵觅踪——西双版纳傣族安居节佛教音乐民俗考察》，广西人民出版社 2007 年版。

颜思久等:《云南宗教概况》，云南大学出版社 1991 年版。

《布朗族简史》，云南教育出版社 1985 年版。

云南省民族事务委员会、云南民族出版社编:《傣族文化大观》，云南民族出版社 1999 年版。

云南省设计院《云南民居》编写组编：《云南民居》，中国建筑工业出版社1986年版。

云南人民出版社编：《云南民族民间故事选》，云南人民出版社1960年版。

佚名编，刀国栋、刀永明、康朗庄翻译：《勐泐王族世系》，云南民族出版社1987年版。

余定邦：《中缅关系史》，光明日报出版社2000年版。

袁丙昌、毛继增主编：《中国少数民族乐器志》，时代出版社1986年版。

昙摩难提等：《中阿含经》《杂阿含经》《长阿含经》，宗教文化出版社1999年版。

张公瑾：《傣族文化》，吉林教育出版社1986年版。

《傣族文化研究》，云南民族出版社1988年版。

《文化语言学发凡》，云南大学出版社1998年版。

张公瑾、王锋：《傣族宗教与文化》，中央民族大学出版社2002年版。

张建章主编：《德宏宗教——德宏傣族景颇族自治州宗教志》，德宏民族出版社1992年版。

张建章：《云南边疆宗教文化论》，德宏民族出版社1993年版。

征鹏、杨胜能：《西双版纳风情奇趣录》，云南人民出版社1986年版。

张英：《东南亚佛教与文化》，中央民族大学出版社1999年版。

张学文主编：《云南保山民族民间音乐》，云南人民出版社1986年版。

《中国贝叶经全集》编委会整理：《粘响》，人民出版社2006年版。

《中国贝叶经全集》编委会整理：《召树屯》，人民出版社2006年版。

朱德普：《泐史研究》，云南人民出版社1990年版。

《傣族神灵崇拜觅踪》，云南民族出版社1996年版。

西双版纳政协文史工作委员会编译：《版纳文史资料》第1—12册（内部资料），1987—1995年。

云南省编辑委员会编：《西双版纳傣族社会综合调查》第1—2册，云南民族出版社1983年版。

［日］水野弘元：《南传大藏经总索引》，日本学术振兴会1961年版。

銮真摩利迦等：《汉梵英泰佛学辞典》，泰国初发印务局1976年版。

后　记

本书由张公瑾拟定全书框架，三位作者分工如下：

张公瑾：绪论、第一章、第二章、第七章、第八章；

杨民康：第三章、第四章、第五章、第六章、第十二章、第十三章；

戴红亮：第九章、第十章、第十一章。

本书插图主要由杨民康提供。

在写作过程中，戴红亮曾审读大部分书稿，最后由张公瑾审读全书定稿。特此说明。

作者

《中华佛教史》后记

◎汤一介

1999年冬，山西教育出版社约请季羡林先生主编一套多卷本《中华佛教史》。其时，季先生年近九十，因身体的原因，季先生向出版社提出由他与我共同主编。我虽对中国佛教史稍有涉猎，但并无深入研究，为了帮助季先生实现编著《中华佛教史》的意愿，我答应了。自2000年起，我们开始组织编写队伍，又花了一年多的时间经多次与作者共同讨论，就《中华佛教史》的框架和编写体例达成了共识。我们认为，现有的中国佛教史著作多为汉地佛教，而且往往只写佛教思想，这次我们是否可以编写出一套有特色的佛教史，把我国多个受佛教影响的民族的佛教历史也包含在内，这样也许更有意义。为了与过去的中国佛教史有所区别，我们把这部佛教史定名为《中华佛教史》，此点季先生在本书的总序中已有说明。

原来我们讨论编写的《中华佛教史》共分十三卷：一、汉魏两晋南北朝佛教史卷；二、隋唐五代佛教史卷；三、宋元明清佛教史卷；四、近代佛教史卷；五、佛教文学卷；六、佛教美术卷；七、西藏佛教史卷；八、西夏佛教史卷；九、云南上座部佛教史卷；十、西域佛教史卷；十一、敦煌佛教史卷；十二、中韩佛教交流史卷；十三、中国佛教东传日本史卷。后季先生自2003年起因身体原因长期住在医院，我又担任了教育部哲学社会科学重大攻关研究项目“儒藏编纂与研究”的首席专家，加之各卷作者的教学与其他研究任务繁忙，因此《中华佛教史》的进度较慢。自2004年，开始有作者交稿，至2012年

已交十卷，敦煌卷、西域卷、西夏卷因各种原因而无法继续写作。现在完成的是以下十卷，即汉魏两晋南北朝佛教史卷、隋唐五代佛教史卷、宋元明清佛教史卷、近代佛教史卷、佛教文学卷、佛教美术卷、云南上座部佛教史卷、西藏佛教史卷、中韩佛教交流史卷、中国佛教东传日本史卷。为了稍稍弥补此套《中华佛教史》之不足，我征得季先生同意，从季先生的著作中把他所写的中国佛教论文编成一本《佛教史论集》，把它作为本书的最后一卷，一方面希望读者能了解季先生对“中华佛教史”总体上的把握，另一方面季先生的这本《论集》中包含着他对敦煌、吐鲁番以及西域地区佛教的若干看法，这或许对敦煌佛教、西域佛教的研究有所帮助。还需要说明一事，季先生曾为西域卷写了三万余字的书稿，但现在不知手稿在何处，故未及编入《论集》，希望以后能找到，供研究西域佛教的学者利用。把季先生的《佛教史论集》作为《中华佛教史》最后一卷，其他十卷顺序排列，这或者也可以说仍是一套稍具规模而与其他中国佛教史著述有所不同的研究著作。

由于我不是专门研究佛教史的专家，加之我晚年特别关注中国儒家哲学及其现代发展的可能性问题，因此没有可能把大力花在《中华佛教史》上，这是一件遗憾的事。学术研究是没有止境的，我相信一定会有更好的包含中华各民族佛教信仰的佛教史研究著作出现。这对凝聚中华民族为一体也有一定的意义。

[General Information]
书名=中华佛教史　云南上座部佛教史卷
作者=季羡林，汤一介主编
页数=360
SS号=13588770
出版日期=2014.05
出版社=太原：山西教育出版社
ISBN号=978-7-5440-5821-6
中图法分类号=B949.2
原书定价=66.00
参考文献格式=季羡林，汤一介主编.中华佛教史　云南上座部佛教史卷.太原：山西教育出版社,2014.05.
内容提要=本书共十三章，详细地梳理了佛教的起源和传播，云南上座部佛教传入中国云南，在云南的发展、传播，南传佛教的戒律、仪式、供养习俗，傣族南传佛教经典，南传佛教和傣族教育、文学，傣族佛教装饰、建筑、音乐，现代生活中的南传佛教等内容。作者竭力从本民族残缺不全的资料中寻找历史的线索，展现了南传佛教的活力和深度，促进宗教信仰与现代生活接轨。可以说，本书既具学术价值，又有深刻的现实意义。