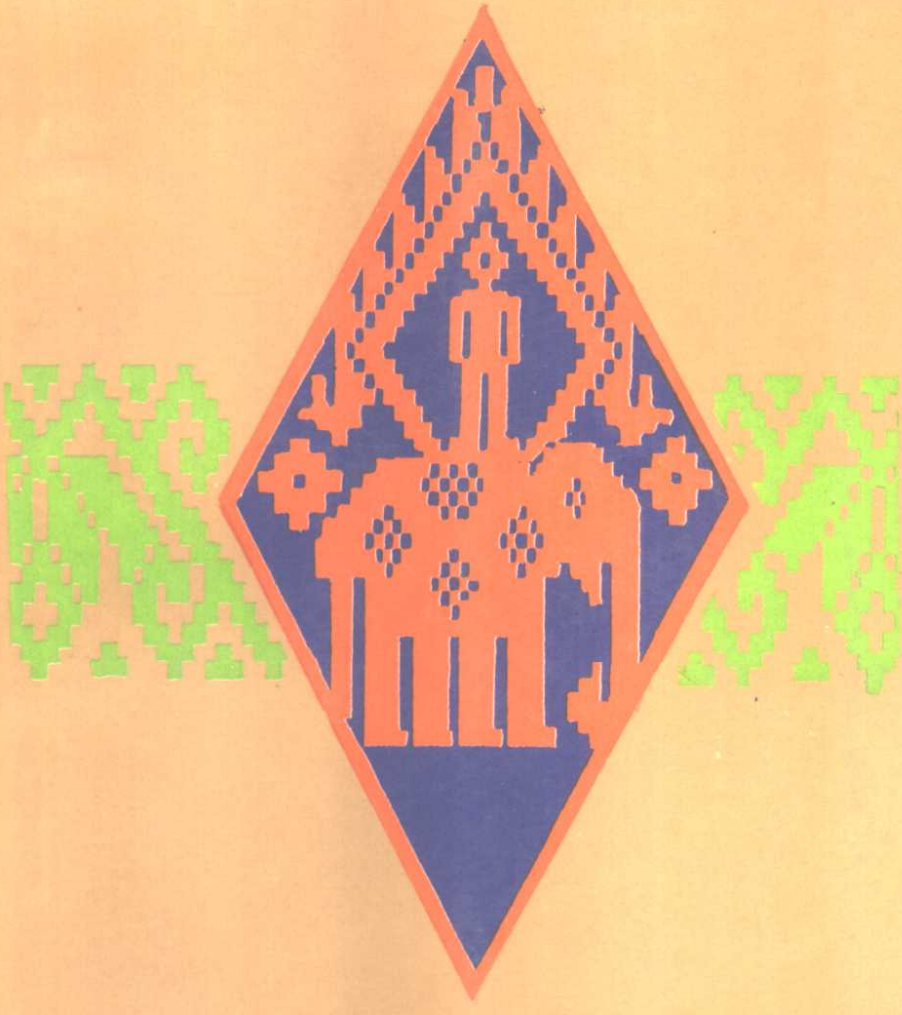
刘　岩著

南传佛教与傣族文化



云南民族出版社

B946
Y705

南传佛教与傣族文化

刘岩著

云南民族出版社

62530

（滇）新登字 02 号

责任编辑：段金录　安　泰
封面设计：彭　放

南传佛教与傣族文化

刘　岩　著

云南民族出版社出版、发行
（昆明市大观路 39 号）
云南民族出版社印刷厂印刷
开本：787×1092　1/32 印张：9.875　字数：232 千
1993 年 12 月第 1 版　1993 年 12 月第 1 次印刷
印数：1—3000 册

书号：*ISBN* 7-5367-0803-4 / G・149　定价：精　15 元　平　12 元

自　序

云南上座部佛教是中国佛教汉传、藏传、南传三大派之一，有着重要的地位和影响。中国佛教把中国传统思想与印度佛教理论仪礼相融合，形成了自己的佛教思想体系，同时它又囊括了世界佛教流行的几大派别，有属于北传佛教的汉地佛教和藏传佛教及属于南传佛教的云南上座部佛教，三者构成完整的中国佛教体系。

云南上座部佛教现流传在云南省西双版纳傣族自治州、思茅地区、临沧地区、德宏傣族景颇族自治州、保山地区的傣族、阿昌族、布朗族和部分佤族之中。在长期的传播过程中，它对当地民族的社会、文化曾产生过重要的影响。以信教群众最多的傣族为例，上座部佛教传入后，傣族人民的思想文化、伦理道德、价值标准、社会经济受到全面的影响。傣族群众的日常生活、风俗习惯、言谈举止几乎都和佛教有关。傣族的天文、历、法律、建筑、文字、教育、绘画、音乐、舞蹈无一不和佛教相连，宗教色彩十分浓厚。佛教文化促进了傣族社会经济发展，对傣族社会进步也曾起到了重要的作用。

云南上座部佛教，成为云南边疆傣族地区全民信仰的一种宗教，上座部佛教这一文化系列，也成为云南边疆傣族全民利用的文化，构成了傣族民族文化和民族心理素质的基本要素。因此研究它的历史沿革和社会影响，找出这种特殊历史条件下产生的宗教文化民族文化的发展规律，有利于继承

优秀的民族传统文化和建立现代文化。与之同时，还有助于党和人民政府制定民族的宗教的方针政策，有助于加强民族团结，边疆稳定，国家安全的政治局面。

对云南上座部佛教的研究，也是国情研究之所必须。云南上座部佛教是由缅甸、泰国传入的，在长期传播过程中，当地佛教徒和境外国家的一些信仰佛教的民族有种族和血缘的天然联系，彼此之间不断往来，云南上座部佛教还和东南亚信仰上座部佛教国家同属南传佛教一系，在教义理论和宗教实践方面都基本相同，所以研究云南上座部佛教可以了解与境外民族和佛教国家的宗教源流、派别及其关系，而且在共同信仰的基础上，推动学术文化交流，与各民族国家增进友好往来。

从学术研究方面讲：云南上座部佛教是比较古老的佛教教派，从傣文巴利语佛经来看，它沿袭了锡兰（今斯里兰卡）觉音时代（409～431）的巴利文三藏经典，这一部经典保留着更多的原始佛教成分。尤其是公元十七～十九世纪之间，中南半岛几个国家受到了西方资本主义、帝国主义国家的殖民统治，传统的佛教及其文化遭到了摧残，作过一些调整和变动。而云南信仰上座部佛教的傣族地区，因地处内陆，交通不便，社会经济发展也比较缓慢，因而云南上座部佛教所反映的是缅甸沦为殖民地以前的较早时期的佛教，这对我们研究佛教史有重要的参考价值。

傣族文化并不等于佛教文化。傣族文化体系应当包括百越文化、中原文化、佛教文化三个方面。傣族文化中所保留下来的百越文化色彩极浓，有大量的事实为证；而中原文化的影响也应该是很深的，目前比较有力的资料是干支纪时法

的使用，这是傣族在接受印度纪元纪时法之前，就早已接受和使用了中原地区的干支纪时法，并且反映出来的是西汉至东汉期间的纪时方法，这是专家们深入考察研究以后得出的结论①。可以推测，很早以前，傣族的先民曾在中原地区居住过。除此以外，不少学者正在探索傣族文化与中原文化的关系，提出不少重要线索；但是，我们必须承认，上座部佛教传入以后，佛教和佛教文化给以傣族的影响更大、更深，佛教文化已经浸入到傣族社会生活的各个方面。所以我们说，傣族文化是多元的，而佛教文化似乎占居了领先地位。佛教给予傣族的精神力量和物质力量是不可低估的。研究南传佛教与傣族文化的关系，就是本书写作的基本出发点。

在本书的写作过程中，作者提出傣族先民大迁徙的假说，这纯粹是一个学术性的探讨，作为一家之言，仅供参考。我们查《泐史》知道，从“叭真”（公元1180年南宋淳熙7年）至今已有八百年历史。《泐史》是第一部傣文编年史。它对叭真以来的这一段历史是叙述得清楚的。再往前追溯，据傣文史料《泐西双邦》②说，最早到达“勐阿拉维”（今景洪）的傣族先民是与先于他们在此定居的布朗族先民打交道的，傣族是后来者。云南傣族地区普遍有布朗族、克木人③、佤族、德昂族先于傣族定居云南边疆的传说，都是有参考价值的。在傣族文学、古歌谣、现代唱词及祭祀祖先的祭词中，都有傣族先民大迁徙的内容。尤其是反映了傣族先民南迁到达现住

① 张公瑾：《傣族文化》

② 《泐西双邦》西双版纳州政协《文史资料》三

③ 克木人是孟－高语族的民族之一，居住西双版纳勐腊县一带

地时，曾经和原先居住的克木人、布朗人、孔人④交过仗，争夺土地的斗争很激烈。从以上这些材料中推测出来的时代，又往往与陆真腊扩张北上至湄公河流域与南诏接壤的历史年代大体吻合。所以我们对傣族南迁以后定居云南边疆一千年上下的历史，是说得清楚的，也可看出，傣族封建领主制度是在到达云南边疆以后，由氏族酋长到部落议事会的建立，而后逐步演化形成封建领主制度的。可是一千年之前的历史状况仍然弄不清楚。作者在本书第一章里，列举了一些资料，叙述了自己的看法，提出了自己的假说以供学术界参考。

研究傣族文化我们不能不从宗教这里入门，从宗教这里突破。我们需要了解原始宗教的历史和现状，了解上座部佛教的历史和现状，只有这样，才有可能去理解傣族人民的深层意识，才能去把握公开化表面化的种种文化现象的内涵和实质。为此，作者用了一些时间，试探着步入佛教殿堂，与僧侣为友，拜师求教，阅读佛经（浅近的），并在本书中花了一些笔墨，写出了原始宗教原始文化的章节，上座部佛教的佛经及教义、佛教徒的宗教生活等章节。我们得知，佛教文化就是围绕着佛经及其教义展开的，而佛教文化确实已经渗透到了傣族文化的各个领域中，注射到了傣族文化的每一个枝叶中。

研究傣族传统文化的最终归缩是要继承优秀的传统文化，建立社会主义的现代文化。这一历史课题已经提到当今的民族工作的议事日程上来了。

作者在这里深深感谢佛教文化研究的先辈和对佛教文化

---

④ 傣语称柬埔寨人为“Kum”

的殷殷护持者赵朴初先生给本书的题词，他以非常亲和的态度给傣族文化以关怀和勉励，他的题词也是对佛教文化傣族文化研究的正确的思想指南。

傣族文化　斐炳南疆

屏開孔雀　金碧煌煌

佛教緣深　源遠流長

化成民俗　深淨溫良

国時之宜　遵國之光

日新又新　法門無量

一九九一年九月題

趙樸初

目　录

自序…… (1)
第一章　地理历史概述…… (1)
第一节　地理环境…… (1)
第二节　关于族属问题的讨论…… (3)
第三节　傣族先民大迁徙 …… (13)
第四节　部落联盟的形成时代 …… (30)
第五节　傣族的社会制度 …… (36)
第二章　原始宗教——原始文化 …… (48)
第一节　原始宗教信仰之一
——巫术、寨心崇拜、猎神崇拜、祭谷魂 …… (49)
第二节　原始宗教信仰之二
——祖先崇拜 …… (59)
第三节　印度诸神的引入 …… (67)
第三章　南传佛教入滇的历史 …… (75)
第一节　南传佛教在东南亚传播的历史背景 …… (75)
第二节　南传佛教入滇的时限及路线 …… (87)
第四章　佛经及教义述略 …… (96)
第一节　巴利语佛经 …… (96)
第二节　南传佛教教义…… (113)
第五章　佛教徒的宗教生活…… (142)
第一节　沙弥的学习生活…… (143)
第二节　比丘的戒律…… (145)

第三节　布萨羯摩……（148）
第四节　别住羯摩戒……（149）
第五节　雨安居……（151）
第六节　民间佛事活动……（155）
第六章　佛经文字与经典傣文……（166）
第一节　经典傣文……（166）
第二节　巴利语的傣文转写……（172）
第七章　科学技术……（184）
第一节　天文历法……（184）
第二节　佛教文化体系的医学……（202）
第八章　佛经文学与傣族文学……（220）
第一节　傣族的口头文学……（220）
第二节　口头文学到书面文学的发展……（226）
第九章　佛教伦理道德与傣族精神文明……（242）
第一节　傣族的伦理学教科书——《舒帕西塔》……
……（242）
第二节　傣族精神文明……（247）
第十章　傣族传统文化与现代文化……（256）
第一节　当作文化现象看的上座部佛教……（256）
第二节　佛教的三大精神支柱……（259）
第三节　傣族传统文化与现代文化……（263）
[附录]……（274）
一、南传佛教大事纪年……（274）
二、巴利语词汇对照……（286）
三、参考书目……（303）
后记……（305）

第一章　地理历史概述

第一节　地理环境

打开中国地图，我们看到在云南省西北角上，有海拔4000—5000米的高黎贡山、怒山、云岭蜿蜒南行，形成气象万千的南北大峡谷。而怒江、澜沧江、金沙江好似几条巨龙穿腾于几大峡谷之间，一泻千里，山势往南逐渐拓展，越来越低，江河亦渐开阔，形成许多肥沃的河谷平坝。这些平坝海拔在500米到1300米之间。傣族就生活在这片美丽富饶的地带。

云南傣族分别聚居在西双版纳傣族自治州，德宏傣族景颇族自治州以及景谷、孟连、沧源、耿马、双江、澜沧、西盟、元江、新平、红河、元阳、马关、金平、元谋、永仁、大姚、武定和禄劝等县。据1990年统计，在澜沧江流域有38万余人，怒江流域36.2万余人，红河流域16.7万余人，金沙江流域3.1万余人，总人口94万余人。

傣族分布地区纬度较低，西双版纳傣族自治州在北纬21度10分至22度40分，东经99度50分至101度50分之间，面积约19,112.5平方公里[①]。德宏傣族景颇族自治州在北纬23度50分至25度20分，东经90度31分至98度43分之间，面积约11,173平方公里[②]。其它大部分傣族分布地区也都在北纬25度以南。

上述南部地区的气候，因受印度洋温湿气候的影响，属亚热带和热带季风季雨林雨林气候类型③。其显著特点是季节上分为凉热雨三季，每年十月到次年二月，从大陆吹向海洋的东北季风晴朗干燥，形成凉爽的天气，称为凉季；二至五月随着太阳直射点的北移，气温迅速升高，天气炎热干燥，称为热季；六至九月由于南亚持续高温，在印度北部形成低气压中心，这个低气压中心强烈吸引了由南半球的东南信风越过赤道偏转而东的西南季风，经过辽阔温暖的热带海洋，饱含大量水气，经南亚大部份地区，带来丰沛的降水，形成雨季。云南南部和西南边境傣族地区年平均温度在摄氏 21 度左右，年降雨量在 1000 至 1700 毫米之间，这些地区终年不见冰雪，土壤肥沃，非常适宜各种动植物的生长。所以，傣族地区有“植物的王国”、“天然动物园”的美称。

由于优厚的自然条件，傣族先民早就有较为发达的农业，考古学家和农学家认为：傣族是我国最早种植稻谷的民族之一。

傣族地区盛产甘蔗、茶叶。普洱茶驰名中外。还有樟脑、咖啡、剑麻、紫胶、香茅草等经济作物，在热带雨林地带大量种植橡胶。北纬 17 度以北的地区一般视为“植胶禁区”，许多国家的植胶专家都在低海拔纬度种植。而在云南西双版纳、思茅、临沧、德宏南部地带由于处于东南季风区，地势荫凹，南面开阔，北有哀牢山，无量山为屏障，阻挡了来自西伯利亚寒流的侵袭，南面承受印度洋西南季风和太平洋东南季风的影响，造成了高温多雨的特点，完全具备了植胶条件，在傣族地区不但植胶成功了，而且胶株养分含量高，平均产量也高。郁郁葱葱的胶林出现在云南边疆平缓的山坡上，与傣

家竹楼辉映成趣，绘出一幅南国特色的田园风光。

在傣族地区，芒果、椰子、菠萝、香蕉、芭蕉、龙眼、木瓜等热带、亚热带作物常年不断。山区自然保护区林木遮天蔽日，盛产珍贵木材和各种珍贵的南药。在热带雨林中生长着大象、虎、豹、鹿、犀鸟、熊、蟒蛇、灵长类动物、白鹇、孔雀等，鸟类资源异常丰富。

第二节　关于族属问题的讨论

我们在研究傣族史中发现，公元十世纪以后，不论是大傣史还是小傣史，汉文史料比较丰富，记载较详，傣文史料叙述也清楚，形成编年史体例。例如大傣（德宏）地区的《麓川思氏谱牒》[①]和小傣（西双版纳）地区的《泐史》[⑤]均已译为汉文。而公元十世纪以前的傣族史研究，由于史料比较贫乏，少数民族文献中，神话传说多于信史，这使傣族史研究倍加艰难。

在这里，首先探讨族属问题。

一　“滇越”乘象国

《史记：大宛列传》说“昆明之属无君长，善寇盗，辄杀略汉使，终莫得通。然闻其西可千余里有乘象国，名曰滇越，而蜀贾奸出物者或至焉”[⑥]。这是历史文献中述及傣族先民最早的记载。

根据这一历史记载，历史学家列举了大量史实，作出滇越为傣族先民的推断。

“越”是我国南部的古老族群，秦汉以前即已广泛分布于长江中下游以南，部族众多，故又有“百越”、“百粤”之称。“自交趾至会稽七八千里，百粤（百越）杂处各有种姓”⑦。

江应樑教授认为：百越作为我国南部的一大族系，必然存在着一些共同的民族特征。首先，他们有一个共同的地域。长江是越人重要的分布区，包括中游的汉水和上游的金沙江，下游与於越连成一片；其二是共同的民族语言。越人各部中有普遍使用的共同民族语言，古文献中称为“越语”，这是使百越构成一大族系的重要因素之一；其三，共同从事农业与纺织。古代越人从事农业生产的年代确实很早，我国最早的稻谷栽培者，也是越人。南方广大地区的百越各部，经济发展虽有很大差异，但都以农耕为主；其四，越人近水居，各部之间的交往，均依赖水上交通，故越人擅长作舟，善于操舟；其五，共同的习俗——文身。文身是古越族普遍流行的民族习俗。古书中几乎都用文身作百越人的民族特征来描述；其六，铜鼓是古代南方民族的青铜文化，也是古代南方民族的代表文物；其七，干栏，越语称为“干栏”的这种建筑形式，早见于铜鼓的纹饰，《魏书·僚传》：“僚人，依树积木以居其上，名曰‘干栏’”。《唐书·南平僚传》：“土气多瘴疠，山有毒草及沙虱、蝮蛇，人并楼居，登梯而上，号曰干阑”⑧。

尤中教授说：西南夷中属于百越系统的部落有夜郎、句町、漏卧、滇越等。当时这些部落正处在分化、融合过程中，由于他们都是从百越部落群分化出来的，所以名称往往带有“越”的余留。如东部的夜郎王亦称越王；西部的一个最大的部落呼为“滇越”。而在秦汉时期，这些出自百越系统的部落的民族，名称实为“僚”“濮”⑨。

西汉及东汉初，汉王朝版图只及于怒江。而哀牢之疆域则是东至今澜沧江，西至缅甸东北部，南至车里一带，北至恩梅开江上游，方圆数千里的广大地域。可以看出，汉武帝时，所谓“哀牢夷”是汉代云南西部及西南部诸民族的泛称，不是某一个民族的专称。《博物志·异人》：“远夷之名曰雕题、黑齿、穿胸、儋耳”（儋：dan 丹，垂耳也）。穿胸、儋耳似指某民族之习俗，而越濮，则指包括滇越在内的百越族群，可知哀牢夷地界是众多少数民族原始族类分片杂居之地。而其中确有傣族的先民“滇越”。张骞所闻“滇越”之说是有据的。

百越的分布地区：今浙江（瓯越）、福建沿海（闽越）、江汉地区（扬越）、广西、贵州（骆越）以至云南西南部（滇越）居住着族属关系密切又各有种姓的越语族群。这里要特别提及的是牂牁及其周围地带的越族部落。牂牁之地在今贵州省西部，云南省东部及其邻境的一些地方。牂牁地区以百越系统的部落人口较多，牂牁的北部是巴族的主要聚居区，牂牁东南部便是百越部落集团的集中居住区（今广西）。刘琳在《夜郎族属试探》的专论中介绍说：战国秦汉时代，今之贵州地区为百夷之地，所以《华阳国志·蜀志》称“蜀之地南接于越”。具体一点说，这里的越人属于瓯骆或骆越，而夜郎人就是骆越的一部份。《史记·南越列传》说：南越（中心区在今广东）之东有闽越，西有西瓯骆，南越“以兵威边，财物赂遗闽越，西瓯骆，役属焉，东西万余里”。秦汉时代所谓“瓯骆”或“骆越”，也就是东汉以后的僚人。僚与“骆”一声之转。不仅夜郎为僚，夜郎周围的部落也都是骆越或僚，夜郎之南为句町、毋敛等部。《华阳国志·南中志》兴古郡句町县下说：“故句町王国也，其置自濮王，姓毋，汉时受封迄

今”。这里所说的“濮王姓毋”，可见句町为濮族，亦即僚族。《华阳国志·南中志》直称滇人为“滇濮”。刘琳认为夜郎人是属于百越系统的濮族。夜郎周围的部落都是越或僚族，夜郎国灭后牂牁地区的主要民族还是僚族。因此，我们更有理由认为夜郎人也是属于僚[10]。

尤中说，公元前八世纪至前五世纪的春秋时期，牂牁地带为越系统的部落，绝大部份仍然处于原始社会的不同阶段中。战国以后，牂牁地带的百越部落中，有一部份的生产向前发展了，出现了多余的产品，开始与外界发生了交往关系，与东部的楚国之间有了往来，并沟通了楚滇的交通。他说，在夜郎至“滇越”的中间地带，肯定还散居着许多僚族部落的人口，只是不见于当时的记录，对其社会状况不能明确[11]。

总之，我们可以看到这样一种趋向“骆越”或者是“僚”的一支，向西移动，与“滇越”勾通。“滇越”日益发展壮大，成为百越集团的最西陲的一个单位，就是滇西以及滇西南傣族的先民之一部。

二　东汉掸国问题

“掸”是印缅北部居民对永昌徼外掸人的称呼，其后由四周各族长期沿用。“掸”就是对傣人的他称，“掸”是傣族的先民，这是没有疑义的。但是，一部份学者认为：东汉掸国是傣族建立的古代国家，对此，江应梁先生在《傣族史涉及东汉掸国的商榷》一文中阐述了他的卓见[12]。江先生说：第一，根据我个人已形成的概念，傣族历史的发展，追溯上去，傣族的先民应当是明代文献中记载的“白夷”或“僰夷”，宋元

文献中的“白衣”、“白夷”、“金齿”，唐代文献中的“黑齿、金齿、银齿、漆齿、绣脚、绣面、雕题等蛮”及“茫蛮诸部”，魏、晋称“僚”“濮”“越”。史记所称的“滇越乘象国”，可以说是最早的关于傣族先民的记载了。顺着这条线索寻求可据的史料，我们看出傣族先民的社会发展是比较落后的，就是说，它进入阶级社会的时间比较晚，《史记》所称的“滇越”，后人多认为是今云南德宏一带，但没有说到滇越处在一个什么社会中，但在司马迁之后九百多年的唐代，被称为“金齿”，“茫蛮”等傣族先民，都还是一些分散的互不统属的部落。唐樊绰的《蛮书》中记载，这些部落：“楼居无城郭，土俗养象以耕田，仍烧其粪”。他们普遍流行着纹面饰齿的风俗。由于他们是些分散的小部落，所以南诏在征服他们之后，仍让其保持部落组织，征调他们的男子服兵役，“皆为南诏总之，攻战亦召之”。对不服属的部落，便进行征伐，征服之后，常迁徙其部落人民到边境。贞元十年（公元794年）南诏异牟寻攻茫蛮族类，“尽掳其人以实其东、南、北，取其地南至青石山缅界”。这可以看出金齿、茫蛮等虽然族属众多，但直到八世纪末期还处在互不统属的部落时代”。

江应樑先生的第一点分析意见是说，在公元一世纪末二世纪初，掸国确是一个已经进入阶级社会的强大部落联盟，否则作为统治者的雍由调，不可能两次三番从万里之外派乐队和杂技演员到洛阳去朝贡。而傣族历史上出现部落联盟，进入奴隶社会，在西双版纳只有可能在叭真建立政权前后，也就是十世纪前后的事。德宏傣族进入阶级社会时期，综合一些比较可靠的传说资料，大概也在十世纪前后。他认为，唐代的金齿、茫蛮等部还都是一些分散的小部落，阶级分化还

不明显，到了宋代才出现明显的阶级分化，进入奴隶制社会，元代和明代初年，有关傣族奴隶制的史料就比较明显了。江先生说，如果把东汉时的掸国写入傣族史中，那就是，公元一世纪，傣族历史上已有象雍由调那样强大的统治政权，这与七、八世纪金齿仍处在原始部落阶段这个社会发展规律的论述是有很大矛盾的。

江先生的第二点分析意见是说：掸国经济文化的发展，受印度和西方的影响很深，由大量的海外移民带来了多种文化，形成掸国特出的艺术风格，这种情况必须具备一个前提：和海外有交通，而且有频繁的来往关系，这种情况在傣族中是没有的。虽然永昌在秦汉时就有商道通印度，蜀商人也经常往来，但傣族地区仅只是一个通道，货物集散与移民居留，全部在近海地带，也就是今缅甸的南部和泰国湄南河以南一带。唐宋时德宏地区的傣族和今缅甸境内的掸族，概称之为“金齿”，他们的分布地，最南到伊洛瓦底江上游密尼河以北地带。南部是朱波、骠国，当朱波骠国盛时，已经大量接受了印度文化，受大秦文化的影响，也有不少印度移民融合在骠国人民中，但今天缅甸的掸族，当时还处在闭塞的部落分居时代，据缅甸历史记载，“公元 1287 年[illegible]王朝灭亡后，掸族始大批西移，被视为落后民族”。

可知在此以前的时期，与海外发生密切关系的，不是傣族或掸族，而是骠人和得楞族（TaLeang）。至于西双版纳地区和海外就更少直接交往了。传说中的“庸那迦国”，是包括了今天西双版纳的傣族，缅甸南掸邦的掸族（也称傣 tai），泰国北部清迈一带的泰族和老挝的老族等共同组成的一个部落联盟，这个联盟有一个作用是共同对抗真腊国，所以，他们只

和吉蔑族有较多的关系，并未和印度大秦有交往。传说湄南河流域虽然在七世纪就有由景迈等地移去的泰人[18]，但他们全是属于吉蔑族统治下的农民，建立了“国家”，而印度文化较深的“盘盘”，“堕罗钵底”等，都是吉蔑族为主体而融合了印度移民的集团，……如果把《后汉书》所记“掸国南通大秦”和“大秦自交州塞外与撣国诸蛮相通”，再加上雍由调的杂技团中有大秦演员这类事，来和傣族地区对外交通与对外民族关系的历史事实作对比，就可以看出它们之间绝无相似之处，两方面的史实是联系不上的。

江先生的第三点分析意见是：雍由调两次遣使所以能轰动洛阳宫廷是由于他们表演了出色的音乐歌舞和令人称奇的幻术杂技，这些技艺都与傣族传统的民族艺术类型不相似，唐人记金齿，白衣只言其文身饰齿，从未提及歌舞幻术。……至于所谓变化吐火，自支解易牛马头跳丸至数千这类幻术杂技，在有关傣族的历史文献中找不到，在现实生活中也看不到。江先生认为，从傣族文化艺术的类型继承发展这方面研究，把东汉掸国写入傣族史中，认为东汉时傣族先民已组成过艺术水平很特出的歌舞杂技团，也同样是难以理解的。

据江应樑先生说，东汉的“掸”究竟应为古代的哪个国家？哪个族属？在什么地区？其实，这个问题明、清时人已有明确的答复了。明沈德符《万历野获编》载：“缅甸，古朱波地汉谓之掸国。和帝永元中，其王献新乐及幻人，能变化吐火，自支解易牛马头，或云即大秦国也。唐谓之骠国，贞元中亦来朝献。宋谓之缅国。元世祖征服之，大德中封为缅国王。”道光《云南通志稿》也说：“缅甸在汉为掸国，在唐为骠国，元立邦牙宣慰司，明为缅甸宣慰司，本朝为缅国。

据作者观察，东汉掸国之称为“掸”，与我们今天所称的掸（傣）的民族，并无相似之处。东汉的“掸”不是今傣族的先民。东汉掸国雍由调献乐及幻人的情节，可证实后汉时已由我国西南通缅甸，印度至东罗马[19]。江先生对东汉掸国的鉴别论点是正确的。

三　“濮”的族属

《华阳国志·南中志》载：“南中，在昔盖夷越之地，滇濮，句町夜郎，叶榆，桐师，嶲唐，侯王国以数十。”

关于濮的族属问题，江应梁先生说得非常清楚。上文所举的六个族名或地名中，“滇濮”疑即《史记》所称“滇越”。“夜郎”《南中志》称其民“夷濮”，《后汉书·西南夷传》作“夷僚”，同时另记有“句町县，故句町国名也，其置自濮王，姓毋，汉时受封至今。”句町统称为“濮王”，无疑也是百越族属了。

汉晋时期，濮人在云南境内的分布是较广的，据《华阳国志》记载，堂琅县有濮。堂琅，今云南东川、巧家等地。百越诸部势力最强大首推句町，辖地广，大概以北盘江以南到红河之间。也就是从今贵州一带，经云南的师宗、弥勒至建水，东南下至文山州，兼及广西右江上游一部分地区，都曾是句町势力所及之地。漏卧（今泸西、师宗县）境域与句町交错，但远较句町为小。句町语称“濮王”，无疑也是百越族属了。兴古郡多濮。兴古郡，蜀汉时置，属县十一，包括今云南罗平、师宗、弥勒、泸西、建水、元江、开远等县境，兼及贵州的兴义一带地区。晋宁郡谈藁县有濮，谈濮可能在今

云南的陆良县境。永昌郡有濮。后汉明帝所置之永昌郡，自今云南祥云以下至德宏一带地区。这里是濮人分布较集中的地区。《华阳国志·南中志》又载："蜀国李恢迁濮民数千落于云南。建宁界以实二郡"。云南建宁二郡接界地是今之大姚、姚安、武定、元谋、楚雄一带，这说明三国以后，这一带地方也有濮分布了。

永昌郡的濮人是很强悍的，"其渠帅皆曰王"。《华阳国志·南中志》说，吕凯的儿子吕祥在晋元康（公元291至299年）末年任永昌太守，"值南夷作乱，闽濮反，乃南移永寿，去故郡千里，遂与州隔绝。"濮人的反抗，把太守赶到千里之处，可见永昌郡内的濮人，不是零星的分散的小部落，而是人数较多的强大部落集团。

这些"濮"，《华阳国志》或称之为"越"，可知濮与越是指同一族属而言。

可以说，"百濮"亦即"百越"，或"百越"中的一支，或为"越"的又一称谓。百越和百濮都是傣族的先民。

"濮"不是"蒲蛮"，后世所谓之"蒲蛮"乃是指南亚语系孟高棉语族瓦崩语支的佤、布朗、德昂等民族。

《史记·楚世家·正义》引刘伯庄云："濮在楚西南。"尤中说："巴国东南边境与楚国西南边境连接地带，是当时濮族的分布区域。即今川、鄂、湘、黔连接地带。巴国之地既然南极黔涪，故其东南边境的濮，乃与楚国西南边境的濮族分布区相互交错而连成一片。濮族分布在巴国与楚国之间，其中的一部分属巴，另一部分属楚。这部分濮族是近代布依、侗、水等族的先民。

尤中认为，在金沙江河谷中散布有濮族村落，濮族人口

自其主要聚居中心的夜郎牂牁地区向西北发展至江水上游河谷地带；时间最迟是西汉时期，所以《汉书·地理志》越巂青蛉县有仆水，即因当时青蛉县境内有濮人居住的缘故[17]。

金沙江沿岸濮、傣族一部份是牂牁西移而来的说法，是可能的，从四川、江西迁来也是可能的。至今，金沙江边傣族仍有此种说法。

江应樑先生说，长江是越人重要的一个线和点的分布区，包括中游的汉水和上游的金沙江。据《华阳国志·蜀志》载："会无县通宁州，渡泸（今金沙江）得住堂狼县。故濮人邑也。今有濮人冢，冢不闭户，其穴多有碧珠，人不可取，取之不祥。"

濮人邑者即谓在金沙江河谷中散布有濮人村落。还有濮人坟墓。"会无县"即今会理县治，"宁州"晋时云南及贵州之一部。"堂狼"今云南省会泽县西部东川和禄劝北部的金沙江南岸河谷一带。

汪宁生教授说："原越巂郡地区的越人，唐宋时直接记载较少。但明清以后他亦以'百夷'，'摆夷'等名出现，在金沙江流域永胜、大姚、元谋、武定、禄劝等地都有分布。显然他们就是过去越巂郡越人的后裔[18]。"

越巂郡汉武帝元鼎六年置。大致相当于原西昌地区及凉山州之一部，还包括云南的丽江（遂久）、永胜（姑复）、大姚、永仁（青蛉）等地。

现在让我们来看看汉代越巂郡所属遂久县（今丽江）金沙江畔傣族先民的历史状况。

据纳西族学者和即仁同志考证，当么些人来到丽江之前，这里曾经是傣族先民"濮[illegible]蛮"的居住地。他在《试论濮[illegible]

蛮的族属》的论文中阐述了自己的见解。

他说：《元史·地理志》载："通安州、治所在丽江之东雪山之下，昔名三赕，濮㑩蛮所居，其后么些蛮叶古乍夺而有之，世隶大理。"（和注：叶古乍为丽江木氏土司始祖叶古年之误）和即仁引用江应樑教授的解释："濮"和"越"只能解释为一个民族的不同名称，而不是不相同的两个族。他说，"掸"与"㑩"（古读作"懒"或"线"）这只是对同一名称和方音变读或汉字异写而已。所以古代居住在丽江境内的濮㑩蛮当是今日傣族的先民[17]。

此材料证实，唐以前金沙江上游的丽江石鼓一带就有傣族先民濮族居住过的明显痕迹。

第三节　傣族先民大迁徙

南诏是不是泰人建立的国家？多少年来存在着两种截然不同的说法，一种说法认为南诏是泰人建立的国家，另一种说法认为南诏不是泰人建立的国家，而是彝族和白族的先民建立的国家。经过几十年的论证，普遍认为后者的意见是正确的。但南诏也不是单一民族组成的国家，而是由唐代中国地区彝族的先民乌蛮，白族的先民白蛮为主建立的国家，在南诏辖区内，还有傣族的先民金齿蛮、银齿蛮、黑齿蛮等民族的居民的代表参加到南诏政权中来。

那么我们再来探讨另一个问题，傣族南迁是不是历史的真实呢？我认为这是历史的真实，是可以找出大量的历史资料来说明问题的。作者在读史中发现，对云南边疆傣族史的研究，要和云南边境内外孟－高棉语族各民族的历史对照着

研究。在公元八～十一世纪之间，孟高棉人北上，傣族先民南下，他们在现今傣族居住的广大土地上相遇，发生了冲突和纠葛，以后又和睦相处。二者的这一段历史渊源十分维妙。通过这一段历史的研究，我们可以得到傣族是否南迁的确凿凭据。

一

傣族定居西双版纳时间并不限于叭真（Chao bhayacheng）建立景龙金殿国（Meeng Jing rung）的公元一一八〇年代，还要往上追溯。傣文史籍《勐西双邦》（Le sipshong bang）[18]记述了叭真以前的若干史迹，尽管这一历史文献带有神话传说的神秘色彩，但是我们仍然可以从中得到若干有价值的史料和研究问题的重要线索。

1、《勐西双邦》说，叭真以前共经历了十三代傣勐王，当第一代傣勐王进入勐阿拉维（Me eng Aravi 景洪）之初，建立了七个寨子，澜沧江东西两岸尚未开发成田地，西边只开出少量旱地。

2、那时勐阿拉维地方居住着两个民族，傣勐和板琅腊（疑为布朗族的先民）。第三世傣勐王法毫能在位时就与板琅腊部落关系不好。当第七代傣勐王塔纳嘎在位时，和板琅腊的头目召真焊进行了尖锐的争斗，召真焊掌握了板琅大权以后，形成了一股强大的势力，另设立了与傣勐部落“法圈兰西双邦”对抗的部落。到第十代傣勐王召梭腊翁在位时，继续与板琅腊部落争地盘，大动干戈，双方势力相当，互不相让，打了三个月仗，不分胜负。到十一代傣勐王召苏宛纳波

龙在位时，曾设计把板琅腊首领召真焊杀死。

3、第十二代傣泐王召苏南罕绍在位时，召集了山区民族头目“昆召累”和傣族头目“昆傣”划分山区和坝区的地界。

4、在泐西双邦时建立了几达沙里为首的“昆细昆憋”（四大臣八大臣）的领导集团，订立了收贡制度及管理勐阿腊维的各项制度。

5、召温邦代理召勐时，曾组成了以几达沙里为首的十二人，前往老挝（Laos）寻找傣泐王的后裔回来承袭王位。终于从老挝的曼磨块找回傣泐王的后裔，他就是第十一世傣泐王召苏宛纳波龙。

傣泐人的种种传说故事和历史记载的文献中，都与老挝民族发生密切的关系，如叭阿拉武追金鹿的故事；去老挝寻找傣泐王后裔的历史记载以及叭真入主勐泐的记载，都说他们是从老挝方面进入景洪的，这个线索很重要。而《泐西双邦》提供的史料说明了一个问题，傣泐人进入景洪地区时，称作板琅腊的民族，早已经在那里定居下来。经过时日的迁延和双方力量的消长，傣族初步取得了对板琅腊民族的统治权。

《泐西双邦》说，在十三代傣泐王之后，因为战乱出现了一个时期历史的“空白”。就是说，这一段历史在人们的记忆里中断了，可见当时战争的猛烈程度。按《泐史》记载，公元一一八〇年（宋淳熙七年小历五四一年）叭真入主勐泐，当是傣族第二次入居西双版纳。

据调查，现今在勐腊县南腊河以南，沿中老边境中方之一侧，还居住着属于孟一高棉语族的克木人（Khmu），现在还有九个村寨，共1600余人。克木人在老挝、越南、泰国均有分布，其人数远远超过我国克木人的人数。在克木人的传说

中，他们曾经有过极为繁荣强胜的历史。他们曾经用自己的机智和勇敢，打败过越南王的进攻，保卫了疆土和财富，居住在勐腊县的克木人，他们的祖先开田种地，开井煮盐。由于盐的质量好，勐交（越北）、景东（勐艮）、景先、景海（泰北）等地都来驮运食盐，克木人盐井一带成为一大集市。今天当地傣族公认，克木人比傣族历史悠久，是当时最早的土著民族。

在近代史上，勐腊的磨歇盐井虽然为傣族、汉族的灶家（盐井主）所据有，但是，当他们祭祀井神时，还必须请克木老人当主祭人，祭品也由克木人享用。人们认为盐井是克木人开采出来的，井神是克木人的祖先，非克木人的子孙主祭，井神不能庇佑，甚至还会给煮盐者带来灾祸。此外，傣族老人讲，在勐腊还可以找到很多克木人的历史遗迹[19]。

来自与西双版纳毗邻的缅甸南掸邦首府景东（Jeng dong 汉译景栋）的傣文文献《本勐景东》（景东地方史）[20]叙述到佛教传到景东的情况时，谈到傣族（景东傣族属傣泐一支）进入该地区之前的民族居住的情况："佛教传入之初，'金地'（泛指中南半岛）这一带地方居住着'腊瓦人'（Tsao lawa 佤族），普遍信仰佛教，景东古老的佛寺中找到了用吉蔑（Khmer）文刻写的碑文，碑文记载着腊瓦人信奉佛教的事迹。那时傣族还没有来到这一带地方。"

云南省对傣族社会历史调查中也证实了思茅、临沧等地区各县傣族进入本地区以前，该地的土著民族是佤族、布朗族的先民。调查报告说，勐连傣族是从勐卯迁来的，"勐连城建立的时间是傣历651年（公元1319年），傣族迁入之先，勐连附近的大山上都是佤族居住着。佤族有四兄弟，傣族向佤

族四兄弟求地盘，四兄弟答应分给他们，结果把水淹到的地方划归傣族，火烧到的地方都归佤族，因此傣族得坝子”[21]。耿马佤族是最古老的居民。当地佤族说，“耿马是佤族的地方”，傣族也说“是佤族在先开天辟地”[22]。调查材料又说，“勐定、耿马一带，在傣族没有迁来之前，居住在当地的是佤族和部分拉祜族，而且在迁来之初还是受佤族领袖的统治，最后傣族才取得了对佤族的统治权”。双江原来称为“勐猛坝”，这是傣语，意思是勐人（孟人）居住的坝子。凤庆蒲人首领称“猛氏”，从元代设顺宁府开始，其世系直传到明代猛瑞廷才终止[23]。景谷的傣族也是从勐卯迁来，钟山大寨傣族迁入景谷已有五百多年历史了[24]。当傣族迁入景谷时，当地土著民族有布朗族、拉祜族[25]。

据泰国《新中原报》（也称《黄金地》连载西拉·维拉维著《老挝史》称：孔人（傣族、泰称柬埔寨人为kom）移居素旺那蒲密（巴利语Suvanna bhumi金地），直到阇耶跋摩三世时[26]在佛历1400年按婆罗门的格式建立了纳空迪石宫，到了佛历1600年[27]建立了吴哥石宫。在这两百年间孔人势力北至昌盛、清莱王国（今泰国北部昌莱府）。也就是这个时期，老族从中国迁来，和孔人发生了冲突。又说，拉瓦族或鲁佤族，这个民族是老挝固有民族之一，他们来到印度支那半岛的时间早于孔族，其地域自华富里起，北至昌盛，到今天中国边境。鲁佤族比孔族落后，因此，当孔人势力向北扩张时，夺尽了鲁瓦人之地。鲁瓦人从此衰落，变成孔人治下的一个民族，正如原孔人（卡人）后来变成今日老族治下的一支民族一样。

《新中原报》所载《老挝史》作者的这一估计，和傣文文

献《勐西双邦》叙述的因战乱而历史记忆中断的那一段时间（约为公元十～十一世纪，孔人北上的时间是公元九～十一世纪）是可以吻合起来的；又与孟一高棉语族的克木人在勐腊边境和老挝边境这一带开凿盐井，垦殖土地的时间也大体符合。

以上这些事都是在公元十世纪前后那两三百年之间发生的事。

至于滇西德宏、保山方面，桑耀华先生在《芒施蛮并非傣族先民》和《茫蛮和金齿族属试论》的两篇论文[29]中提出了新的见解，他根据调查研究和查阅历史文献证实了下面的这些事实：

据德宏州调查，各地都一致传说，德昂族（昔称崩龙族）是该地区历史最早、分布较广的一种民族，而傣族是后来迁入的。德宏地区的傣族有一句成语："天是天王开的，地是腊人开的"（腊是对瓦、布朗、德昂这一族群的古称）。至今在芒市坝的法帕、轩岗坝、芒市河边，瑞丽县的姐勒，梁河县的邦歪及德宏州各县山区，都有崩龙族的村寨遗址，今日坝区的傣族村寨有不少是建盖在德昂族村寨之上的。瑞丽山区现为景颇族居住的雷弄寨，有些有直径二、三十公分的老茶树，都是德昂族遗留的。解放前景颇族耕种的水田，极大部分是德昂族开垦耕种的。潞西县轩岗坝二百年前还是德昂族居住，他们因反抗傣族土司的剥削压迫，争取民族平等，于1814年进行武装起义，失败后才被迫迁离的。现在傣族居住的弄庄寨的佛寺也是德昂族建造的，……而这里的傣族是从小陇川、瑞丽、怒江坝等地迁来，其中以小陇川的最多。

桑耀华认为，德昂族是德宏地区的古老居民，不仅有许

多历史遗迹可考，而且也是傣、景颇、德昂等族异口同声所公认的。宋元时期，他们曾是德宏州及龙陵、腾冲一带的主体民族，当时在其辖区内的“白衣”（傣族）是受统治的。到元末，当他们被征服并受傣族土司统治后，在政治、经济和文化方面与傣族发生了密切的关系，进而信仰小乘佛教，佛爷和尚也念傣文经，民族间的交往也多使用傣语，和傣族最接近的那一部分，已融合于傣族之中。

桑耀华主要论证芒施蛮的后裔是德昂族而非傣族，芒蛮部落是高棉语族的民族，不是僮傣语族的民族（这一认识的发展，是江应樑先生在前文中所未料到的一刘注）。他给我们弄清了一个重要的情况，在元代以前德宏地区居住着大量的孟高棉语族的德昂民族，他们曾经是德宏地区的主体民族。德昂族是德宏地区比较古老的居民。

究竟居住在云南边境地带属于南亚语系孟－高棉语族的瓦、布朗、德昂等民族，他们的先民从何而来？居住在下缅甸白古、直通一带的孟人和曾在湄南河流域建立堕罗钵底国的孟人，他们有没有北上入滇的历史记载？又真腊北上扩张时的历史事实是什么？需要我们从东南亚历史中去摸索。

据霍尔说：“最早的孟族遗址在湄南河流域的锡贴、佛统和蓬迪，其年代在公元五五〇年以前。七世纪时他们组成了孟族的堕罗钵底王国的一部分，可是这个王国是否在五世纪或六世纪就已存在，我们也不清楚”[20]。

又佛历十二世纪（公元六世纪），集居于湄公河流域的蒙族（孟族）人，已发展到湄南河流域，建立了堕罗钵底国。佛历十三世纪（公元七世纪）中，曾屡遣使朝贡中国；佛历十四世纪（公元八世纪末）国祚渐衰，然仍保持国家的地位，以

迄十六世纪中期（公元十世纪左右）。[30]

有关另一支孟人的历史，英人乔治·埃·恩沃多尔逊说：孟王国（即吉蔑帝国之旁系）本来是留居在泰国南部，后来他们由丹伦江散居于缅甸南部，而且承袭了这个地区最早的原居民的地方。孟族在公元八二五年建立了卑固王国，使孟王国的势力西移。[31]

以上材料并未涉及孟人北上事，可是我们在柬埔寨史的研究中找到了这个问题的答案。

六世纪中叶，扶南属国真腊推翻了扶南王朝，另建立吉蔑族领导的真腊王国。八世纪初，真腊分为南北两半，南半际海叫水真腊，北部多山叫陆真腊。黄盛章先生考证说："陆真腊的国都文单就是万象，其疆域主要即今老挝之地，只有西北境比今日老挝要大一些，水真腊主要就是今柬埔寨之地，但其南境也可能要略广一些。"[32]此文所说陆真腊北上扩张时，其疆域的西北境比今日老挝要大一些，非常明白，今日老挝西北境就是西双版纳，那也就把西双版纳归入陆真腊的势力范围去了。可以证实，公元八世纪陆真腊势力就已北上入滇境了。

又陈显泗教授在《柬埔寨两千年史》的著作中说："真腊王国苏利耶跋摩一世（公元一〇〇二～一〇五〇）一生中最大部分的时间是在不断征战的戎马生活中度过的……经过艰苦的战争，他终于将猛族（孟族）的堕罗钵底王国和马来族的单马令王国（后来的洛坤）纳入帝国的疆域之内，他在湄南河流域扩张，甚至在整个湄公河流域乃至琅勃拉邦地区建立起宗主权，使这些地区处于他的统治下。当十二世纪时，真腊国阇耶跋摩八世当政时，他的领土包括从咱占婆到阿速坡

乃至更远的地方，西到暹罗湾及萨尔温江以西山区，北达琅勃拉邦以北中国地界，南至卡尔曼角。这片十分辽阔的土地大约有一百万平方公里。”[29]

现在我们更清楚的看到，公元八世纪到十三世纪，真腊王朝的势力不断向北边推进，孟—高棉语族的民族不断北迁的总形势。孟—高棉语族的各民族是从哪里来的？这就成为可以理解的问题了。分开来说，公元八世纪陆真腊首次北征，沿湄公河而上，进入到今老挝及其西北部更大的地区，这是傣族南迁到达现住地之前的重要历史背景；我们可以这样推断，公元九世纪前后，傣族的先民和老挝的先民迁徙南下，傣泐人与板琅腊人对峙于勐阿拉维，随之建立了泐西双邦政权；而公元十一世纪初，真腊苏利耶跋摩一世北征，并在琅勃拉邦建立了宗主权。这个情节十分重要，十一世纪陆真腊在琅勃拉邦建立了宗主权，自然威胁到泐西双邦的存在，乃至迫使建立二百余年的泐西双邦政权中断。从而造成傣泐人往后一百多年历史记忆的“空白”。[30]

我们再把视线张开，从西双版纳、孟连、澜沧、西盟、沧源、耿马、镇康到德宏州各县，在这长达四千多公里的中老中缅边境的孤形地带（包括国境线内外）上，历史形成的著名的阿瓦山、布朗山、德昂寨等民族聚居区，他们可能就是公元八世纪到公元十三世纪这数百年间真腊王国向北推进时北迁的居民。

二

江应樑先生的《傣族史》说，“秦始皇征百越与中原人民

向百越地区迁徙，秦至西汉两百多年间，百越地区发生了很大变化。南北地区各族人民不断迁徙移居，一方面使越与汉及其他各族相融合同化，另一方面也使南方越人居住的广大地域被隔成大小不等的各个聚居区，其发展演变的趋势，大体上是自东向西的推移。""汉武帝征南越建立了南方九郡，又征服了西南夷，置牂牁郡和益州郡，这是进一步改变越人情况的又一重大事件"。在云贵高原上，越人也很众多，夜郎与南越有较为密切的关系，汉武帝平南越以后，即以余兵入贵州，诛且兰，夜郎遂降，以其地置牂牁郡。所以汉武帝征南越灭夜郎的事件，不能不引起当地越人的迁徙变动。

到东晋时期，傣族的先民"骆越"、"僚"的迁徙，可以在史籍中查到有关的资料。如僚人北上入蜀，就是一个重大的历史事件。他对西南地区民族历史产生了相当深远的影响。

梁朝李膺《益州记》载："李雄时尝遣李寿攻朱提，遂有南中之地。寿既篡位，以郊甸未实，都邑空虚，乃徙旁郡三千以上实成都，又从牂牁引僚人入蜀境，自象山以北尽为僚居。蜀本无僚，至是始从山出，自巴西，渠川，广汉，阳安，资中，犍为，梓潼，布满山谷十余万家。僚遂挨山旁谷，与土人参处居家，颇输租赋，在深山者不为编户，种类滋蔓，保据岸壑，依林履险，若履平地。性又无知，殆同禽兽，诸夷之中，最难以道义招怀也。"[3]

郦道元《水经注·漾水篇》载："李势之时，僚自牂牁北入，所在诸郡，布满山谷。"

《晋书·李势载记》："初，蜀本无僚，至此，始从山而出，北自犍为，梓潼，布满山谷，十余万落，不可禁制，大为百姓之患。"

《北史·僚传》："建国中，李势在蜀，诸僚始从巴西、渠川、广汉、阳安、资中攻破郡国，为益州大患，势内外受敌，所以亡也。"

《通典·边防三》："其僚，初因蜀李势乱后，自蜀汉山谷出，侵扰郡县。"

《资治通鉴》卷九七晋穆帝永和二年："蜀土先无僚，至是始从山出，自巴西，犍为，梓潼布满山谷，十余万落，不可禁制，大为民患。"又卷一六四："初归义侯势之末，群僚始出，北至汉中南至邛笮，布满山谷。"

关于僚人入蜀的时间，《益州记》、《水经注》、《四夷县道记》都说是李寿时（公元三三八～三四三年），其余大多说在李势时（公元三四四～三四七年），总之，公元四世纪中上叶，入蜀僚人的数目"十余万落"，即十余万户，每户平均五口计，至少是五十万人以上。据刘琳先生估计，永嘉以后（晋怀帝一年公元三〇七年）巴蜀地区的汉民大量流亡，"野无烟火"，晋王朝或成汉政权所能控制的汉人估计不会超过十万户，这就是说，进入巴蜀的僚人比这一地区的汉人还多。刘琳先生考察，至南北朝，僚人更是迅速繁衍。北魏孝明帝时，在今巴中、通江、南江一带置巴州以统诸僚，管下岁输租布的"熟僚"即达二十万户。北周武帝保定二年陆腾在今荣县一带一次招降铁山僚三万户。又随文帝仁寿初资州（治今资阳）刺史卫玄招抚僚人，"前后归附者十余万口"。根据这些数字推测，僚人最盛时不会少于三、四百万人。

据刘琳分析，僚人自牂牁北入，因郊甸未实乃从牂牁引僚人入蜀郡，在当时蜀汉政权李寿称王时，因战乱以后，成都盆地人民逃亡，缺乏劳动力，这是很可能的。另外汉族官

吏邓岳、谢树之流对牂牁、夜郎地区人民实行疯狂报复与压榨，僚人北入避难，也是一个重要的原因。[3]

江应樑先生曾说，“蜀本无僚”这句话是错误的，其实僚就是古代的骆越，在魏晋以后，不再称骆或越，而统称为僚。他说，既然僚就是古代的骆，而瓯骆主要分布在南方的会稽至交趾七八千里之间的广大地域，为什么自晋到唐的僚人的分布都是“自汉中达于邛笮，所在皆有”呢？江先生认为，这是民族迁徙流动的现象。他说，“巴蜀境内本来是有不少越人部落分布的，《博物志》称僚的分布是‘荆州极西南界至蜀’；《华阳国志》说，巴蜀南中各地都有僚。《晋书》记述了僚人已移居犍为，梓潼，《魏书》证实，僚人遍布江、汉达于邛笮，而《周书》则说，‘自江右及中州递有’，新旧《唐书》中的记载，不仅僚的分布地广，而且名称也多达二十余种，如南平僚、乌浒僚、剑南僚、巴州僚、益州僚、罗窦僚、桂州山僚、东西玉铜僚等。从唐代僚人的这些名称，可以看出他的分布不仅很广，而且基本上就是古代的西瓯、骆越的分布地域，并且是不断地向各方扩张”。[4]

江先生的论述很清楚，百越民族向西推移后，西瓯、骆越的支系散布在汉中以南，荆州以西，成都盆地四周河谷地带。在上述的这些地域内，在魏之前就有僚人分布，加上北上入蜀的僚人，所以出现布满山谷，为封建统治者引以为患的局面。

四川封建统治者对僚人压迫剥削是很严重的。刘琳先生在他的《僚人入蜀考》的论文中把他概括为五类：

其一，租赋。《北史·僚传》谓“僚人与夏人参居者颇输租赋”是也。租即交粮食，赋即纳土产（僚布茶蜡之类）；

其二，徭役。所谓“熟僚”也同汉族劳动人民一样，要向官府服劳役《北史·僚传》所谓“与华人杂居者颇从赋役”是也；

其三，强市。僚族人民与汉族人民本有正常的交通贸易，但封建统治者往往强迫僚人进行不等价交换，实行巧取豪夺。如《新唐书·南蛮传下》载：“大中末，昌泸二州刺史贪沓，以弱缯及羊强僚市，米麦一斛得值不及半，群僚诉曰‘当为贼取死耳”！刺史召二小吏榜之曰：‘皆尔属为之，非吾过’。僚相视大笑，遂叛”；

其四，压僚。就是说，出动军队对僚人实行劫掠。《北史·僚传》谓南朝“梁益二州岁伐僚以裨润，公私颇藉以利”。又北周时，“每岁命随近州镇，出兵讨之，获其生口以充贱隶，谓之压僚焉。后有商旅往来者，亦赏以货，公卿达于庶人之家，有僚者多矣”。封建统治者不仅凭籍武力抢劫僚人的财物，更主要的是虏掠僚人谓奴婢。其数目有一次即达几千、几万。他们之中有的沦为官奴婢，有的用来赏赐、买卖，生活十分悲惨；

其五，屠杀。列如南齐益州刺史陈显达因大度僚“抗交”“租赋”，竟将其男女无长幼皆斩之。”[38]又据《新唐书》记载，“其后眉州僚反，益州行台郭方大破之，未几又破洪雅二州僚，俘男女五千口”。“太宗再伐高丽，为船剑州，诸僚皆半役，雅、邛、眉三州僚不堪其扰，相遂反。诏发陇右、峡兵二万，以茂州都督张士英雅州道行军总管与右卫将军梁建方平之。”[39]

唐以后四川等地僚人就很少见诸史籍记载了。僚人何处去了呢？江应樑先生分析，这些僚人，一是与当地人融合了，

二是被虏掠贩运到外地，僚这个族名不再使用了，三是僚人迁徙到别的地方去了。[10]

很自然，魏晋之前从长江中游迁入四川的越人，到唐初已有三、四百年的历史，在这段时间，僚人人口的繁衍生殖当有一定的发展，同时与华夏族人民相处中进行了文化交流，促进了经济的发展，生活日益安定。由于历代封建统治者对僚人进行残酷的压迫剥削，僚人不堪其苦，起而反抗，惨遭镇压，于是大规模的民族迁徙流亡暴发了。

三

关于僚人的族属，古代的历史学家和现代的历史学家作过一些描述。

《新唐书·南蛮传下》载："南平僚，东距智州，南属渝州，西接南州（今綦江）北涪州（今涪陵）。户四千余，……人楼居，梯而上，名曰干栏。妇人横布二幅，穿中贯其首，号早筒裙，美发，髻垂于后，竹筒三寸斜穿其耳，贵者饰以珠玑"。

《魏书·僚传》："僚者，盖南蛮之别种，自汉中达于邛笮，川洞之间，所在皆有，种类甚多，散居山谷，略无氏族之别。又无名字，所生男女，唯以长幼次序称之，其丈夫称阿摹、阿段，妇人阿夷、阿等之类，皆语之次第称谓也，依树积木以居其上，名曰'干兰'，干兰大小，随其家口之数。往往推一长者为王，亦不能远相统摄……"。

以上两段文字描写公元四世纪中叶入蜀僚人的社会生活及习俗状况。

江应樑教授引戴裔煊教授的话说，“今老挝之老族，即古代之骆，僚是老的同音异字，老挝的 Lao，非中国和欧洲本有之名称，根本出于音译，与中国最早所称之“骆”如译同一之音。

闻宥教授说，“骆越正是僚族的祖先之一支”。

江应樑教授说“僚就是骆这一族源关系，这些论据是强有力的。从古代的瓯骆，演变到今天的壮、傣，‘僚’正是这一过渡时期的族名”。[41]

非常明白，骆越正是僚的祖先，而僚正是今天傣族的祖先。《新唐书》、《魏书》描述公元四世纪中叶入蜀僚人的社会生活、风俗习惯与今日傣族的习俗相比较，多么酷似！

入蜀僚人在多次反抗失败后，被迫四处流散。原来居住在成都平原北部，今广汉、梓潼、绵阳、江油等地的僚人可能流散到陕南汉中一代去了；居住在四川东部、东南部今涪陵、长寿、南川等地的僚人可能流散到今贵州省境内去了；蜀西北的僚人，可能融合于羌人中去了；居住在蜀西南，今雅安、邛崃、眉山、洪雅、汉源、西昌等地的僚人有的可能融合到彝族中去了，也有的可能渡金沙江入滇了。

在云南最值得注意的是蜀西南越巂郡僚人的去向。《汉书》说：“越巂郡，武帝元鼎六年开”。《北史》云：“自汉中达邛笮，川洞之间，所在皆有”。所谓“邛笮”就是指此地区。东晋以还，此地僚人乃是李寿时所迁入。刘琳说直到现在，甘洛、石棉境尚有此种僚人的后裔——“曲曲鸟。《清溪县志》‘曲曲鸟’僚也”。解放前马长寿先生曾作过调查，据云：其语言、风俗已基本尚同化于彝族，但仍略有差异。

至于流散入滇的这一部分僚人，也可能缓慢地沿怒江、澜

沧江、红河流域而下，进入现代几大傣族聚居地区去了。

德宏州傣族也有大迁徙的传说，他们传说傣族是由怒江上头来的。德宏傣族至今还保留着一个习俗，当建好新房以后，要举行一个仪式，房主人牵着牛，背着行李，带着家人小孩进家了，他们事先请好的一位老人坐在家门口问到：你们从哪里来？主人回答：我们从怒江上头来，要找一个好地方安居，老人说：就是这里好在了，请进来吧。

我们知道，德宏州芒市的东北边有个怒江坝，是一个比较大的傣族聚居区。怒江坝的北边，是怒江傈僳族自治州的首府六库，六库附近的怒江边上还有傣族寨子。据傈僳族学者祝发清介绍说，傈僳族诗歌唱词中有反映，当傈僳族来到怒江峡谷之时，在河谷里就住着傣族，怒江两岸的小块稻田，都有傣族开垦的水田，现在六库附近还有“摆衣坟”，称嘎有傣族村名。福贡县小坝子的水田是傣族老祖先开垦出来的。但是再溯怒江而上就没有有关“摆衣”的传说了。

德宏傣族从怒江上头来的传说还没有找到详细的资料说明，需要再作专门的历史考察。

西双版纳傣族先民大迁徙的传说很多，在傣族创世史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》第十四章《迁徙篇》[42]和傣族民歌《迁徙歌》、《新居歌》[43]都对傣族大迁徙作了生动的描述。

史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》（以下简称《史诗》）讲，最初由名叫苏米塔和雅罕冷的两个女王率领傣族的祖先由北向南的迁徙过程。他们原先居住的地方叫“勐泐龙”，辖两个勐，一个叫“勐沙伴”（Meeng sabe），一个叫“勐南汰”（Meeng namthai）。为了躲避灾难，谋求生机，爬了十万座山，走过三千处平地，走出冷森林，走进热森林。他们从“勐泐龙”走

到“南三梭”（nam sam soub）就是“三江口”的地方，再翻山越岭，沿江而下，最后找到“勐泐迈”，就是最后定居的“勐阿拉维”（景洪）地方。

究竟傣族先民故地“勐沙伴”，“勐南汰”在何处？还不知道，须要作考察，估计不会距百越民族的地域太远。而四川僚人南下流迁与傣泐人南迁的传说，其时间和路线似乎可以找到内在的联系。

作者在金沙江边考察时，武定县志办公室提供的材料说，武定傣族来源有三说，其一，据田心区老人讲：“很早以前，傣族大迁徙，多数人走一股，我们少数人迷了路，落伍了，来到金沙江边定居”。这里说“很早”，不知何时。但今田心区傣族聚居的老把村旁，有石棺墓，石棺用薄石板拼接而成，棺内还有酸浆草的遗迹。因山洪冲刷，未发现随葬品，又东坡区傣族村寨“所所卡”，发现铜犁铜叉。考察这一带村名、山名、河流名称多系傣族名称，可知武定县傣族由来已久[44]。其二，一部分傣族是从四川米易县一带迁来。其三东坡区东甸傣族乡、白马口傣族乡和田心区利米乡一带传说是从元谋迁来。他们说，“元谋吾必奎被打败了，元谋在不住了，只好搬家”。[45]元谋迁来说与景东迁来说情节是一样的。

大姚县靠金沙江边的湾碧区傣族居民中也有“掉队者”说。王国祥先生曾和一位傣族去湾碧参加傣族“敖巴节”（Auba），他们与大姚县高坪子乡的几个老年傣妇相遇了，在闲谈中，七十一岁的咪秀廷大妈突然掉泪，接着唱起来：

“我们湾碧傣族是当年的掉队者，
今天我们同远方的傣族相遇了，象风把树叶吹拢来，
高兴呀！真高兴呀！[46]

武定的“落伍者”说，大姚的“掉队者”说，自然而然的与傣族大迁徙联系起来。

西双版纳傣族同志说，傣族祖先的迁徙路线，先是从东往西走，后是从北往南行，经“三江口”南下。他们还说进入云南的第一站是元谋。

当我们考察楚雄彝族自治州的地名时发现，全州共有四百多个傣族地名，绝大部分在金沙江畔的武定、永仁、大姚和元谋，而其中仅元谋县就有三百多个[17]。说明元谋县在很早以前就是一个傣族聚居区。

楚雄州楚雄市南二十五公里的子午镇以口村群众说，山丘上有“摆夷坟”墓群；双柏县南边，今碍嘉区尚有十数个傣族地名；楚雄市西南有“白衣河”汇入马龙河，马龙河汇入石羊江；绿汁江、石羊江交会于礼社江，交会处有一个“三江口”，这个三江口是否傣族大迁徙传说中的那个三江口不得而知。自三江口顺流而下，经过新平县的傣族聚居区水塘、嘎洒、漠沙，穿过元江坝子，流经红河、元阳，一直通达历史上著名的傣族聚居地区——濮水；另一条通道，自红河右岸东行，是阿墨江、把边江，其下游汇入李仙江，李仙江直奔越南奠边府，这是称为“西双楚傣”的莱州傣族聚居区；再一条通道，横渡把边江，跨越江城地界，就是南乌江源头，南乌江直泻湄公河，老挝古都琅勃拉邦就位于入口处。从这里进入勐阿拉维（景洪）是很便当的。当然这只是作者的假设，究竟傣族南迁的路线如何，目前还不能作出确切定论，还有待历史学、考古学进一步去考证。

第四节　部落联盟的形成时代

经过较长的时间，随着经济的发展，人口的增殖，百越族群（僚）的分化融合和迁徙，到十世纪前后，形成了大傣（西南部的“掸”，东北部的“傣那”）小傣（南部的暹，北部的傣泐）两大聚居区。这时出现了两大部落联盟，一为大傣区的怀赏弥国，一为小傣区的景龙金殿国。此两大部落联盟的不同点是大傣区的定居时间较早，小傣区的定居时间较晚。

一　西部怀赏弥国的建立时代

公元十一世纪出现的联合体称为“怀赏弥国”或称“戈占壁国”亦称“勐卯弄（大勐卯）”辖四个地区的部落联盟：孟生威（Mong Sen Vi）、孟兴古（Mong Singu）、孟底（Mong ti）、勐卯（Mong mao），怀赏弥国的区域，北抵腾冲，西逾伊洛瓦底江，南至湄公河上游，东与“庸那迦国”相邻。怀赏弥国持续了二百多年，他的后继者是麓川政权。

元史中记载的“麓川”是十四世纪到十五世纪中叶，在德宏境内傣族建立的最大的一个政权，它的政治中心在勐卯。公元十三世纪末十四世纪初这一时代，是中南半岛掸、傣族大发展的时代，也是麓川傣族大发展大动荡的时代。主要表现在麓川封建领主的扩张和土地兼并。当元朝授职麓川路总管以后，公元一二四〇年（傣历六〇六年）思可法继任勐卯主。在他的治理下，麓川勃兴，四处扩张。

明·钱古训《百夷传》谓：“百夷在云南西南数千里，其地方万里，景东在其东，西天古剌在其西，八百媳妇在其南，吐番在其北，东南则车里，西南则缅国，东北则哀牢，西北

则西番，回纥”。

麓川发展和扩张的结果成为云南西南部傣族地区的封建大领主。

公元六至八世纪，南方骠国日益强盛，北方的南诏势力及於伊洛瓦底江上游东西两岸之地，掸族部落骠国势力范围之内，又为南诏势力所及，掸族部落处于南诏与骠国之间，受到两方面势力的压迫。在这一段时间里，掸人必须与骠国南诏作斗争，它还必须与两方面进行密切的联系，进行经济文化的交流。而九世纪时，南诏击败了骠国，完全统治了掸人部落。到十三世纪时，掸族部落更比过去发展了。哈威《缅甸史》说，“那罗梯诃帝时（公元 1254－1287）掸族已渐向南移”；又说：“掸族自十三世纪始入平原”（指十三世纪时期掸族进住伊洛瓦底江平原）。事实上在十三世纪缅甸已出现掸族的强大势力了。就在这个时期，元灭蒲甘（1287 年），掸族自缅甸北方崛起，初定都於邦牙（Pin ya）中期定都阿瓦（AYa），公元 1406 年南方庇古（Pegu）强盛起来。这个时期，在缅甸史上被称为掸族统治时代（1287 年－1531 年）。也正是这个时期，勐卯弄的掸、傣族取得了对今德宏境内的统治权。麓川在这样的历史背景下兴起，绝不是一个孤立的现象。

在德宏境内的傣族各部，自元初建立金齿六路总管府之后，陆续建立了许多土司政权，思可法兼并了各土司区域，势必跟元朝中央封建政权发生矛盾，后来终于不可避免地发生了战争。

明初，思可法卒，麓川统治者为思可法之孙思伦法。明朝把元代所建的麓川、平缅两路地域合建为麓川平缅宣慰使司，以思伦法为宣慰使，兼管麓川、平缅两地。明王朝对麓

川的扩张是有防备的，而思伦法虽归附朝廷，接受官职，但仍积极扩张势力，派其部下招鲁汉煖治理孟定，招鲁刀算党治理威远，大闷法治理镇康，以刀景法为湾甸陶孟，而孟养、大侯、孟琏、潞江、干崖、芒市全部并于麓川。公元 1385 年，思伦法以兵侵占景东，揭开了明朝与麓川之间战争的序幕。

洪武三十一年（公元 1388 年），思伦法领兵向东，企图将其势力范围扩展到元江地区的百夷区域，兵至马龙他郎甸（今新平县境）。明将沐英遣将迎战，败麓川兵。思伦法又由景东转攻楚雄，沐英亲往迎战，与麓川军相遇于定边（今南涧县），双方发生了一次激烈战斗，这就是历史上有名的“定边战役”。定边战后，思伦法元气大伤，不得不请降。降后，思伦法撤出景东，但澜沧江以西广大百夷地区，仍为思伦法所统治。

思伦法死后，子思行法让位给其弟思任法，明朝遂命思任法为麓川宣慰使。思任法之时，仍据有大盈江、瑞丽江、伊洛瓦底江上游一带，且不断向四境用兵，扩张领土。

明王朝于公元 1441 年（正统六年）到公元 1449 年（正统十四年）的九年中发动了三次征讨麓川的战役，以麓川失败而告终。在云南西部延续四百余年的“怕赏弥国”亦宣告结束。

造成麓川兴起的原因，固然有经济的发展，人口的增殖以及傣族封建领主扩张兼并的勃勃野心，除这些因素外，元灭蒲甘所给予掸族的震动极大，这种图自强求生存的民族心理成份，也是不可排除的。

作为中央政府地位的元明王朝来说，对于麓川勐卯这样的掸族政权采取分而治之的策略，其结果丢失了大片的国土，

这一点来说，也是非常失策的。

二　云南南部景龙金殿国的建立时代

傣族从何时起入居车里地区，我们在本章第三节中已经回答了这个问题。

见于历史的记载，“商周之时，产里以象齿短狗献”。当时的产里可能就是今车里一带，产里是古地名。然而未能证实在商周之时产里居民之族属。樊绰《蛮书》（卷十）谓：“真腊与镇南蛮（南诏）接界”。那么，唐代车里的居民又是何族属呢？从商周到唐近千年的历史，在这漫长的年代里，也没有见到有关车里居民的历史记载。这是一个历史的空白。直到宋元以后，车里傣族才见诸我国史册。这就足以说明，在车里这个地区，傣族是晚来的民族。

《泐史》是西双版纳傣族的第一部编年史，这部用傣文撰写的史籍，记载着从公元一一八〇年傣族第一代召片领叭真及叭真之后各代召片领的史绩。《泐史》完全证实，车里（也就是现今西双版纳）是云南南部最大的傣族聚居区，是景龙金殿国的所在地。景龙金殿国是第一个部落联盟组织。

《泐史》说：“叭真战胜此方各地之后，兰那、勐交、勐老皆受统治，时天朝皇帝为共主”。所谓战胜此地各方，按历史事实来说，主要是战胜真腊的北侵势力。公元1002至1050年真腊王国苏利耶跋摩一世北侵，在整个湄公河流域乃至琅勃拉邦地区建立了宗主权，使这些地区处于他的统治下。从真腊北侵（1050年）到叭真入主勐泐（1180年）其间经历了130年，这就可能是泐西双邦历史记载中断，出现“空缺”的

那个年代。在这段时间里，必然是遇到了最强大的敌人，经过最艰难困苦的战争环境，几代人的牺牲流血，最终获取胜利，才能控制兰那，勐交和勐老，实现勐泐地区的统一。

我们考察东南亚史知道，阿瓦政权建立于公元 1287 年[49]，素可泰建立政权于公元 1257 年[49]，兰那芒莱政权于公元 1290 年[50]老挝法昂政权建立于公元 1353 年[51]，阿萨姆的阿洪王国政权建立于公元 1229 年[52]，中国西部的麓川政权始于公元 1257 年[53]。以上这些掸傣族政权的建立都晚于景龙金殿国。所以说，他是最早的一个部落联盟的政权组织。

《泐史》载，叭真战胜勐泐各地之后，“召拢法名菩提衍者，制发一虎头金邦，命为一方之主，遂登大宝”，“天朝皇帝为共主”。该书考订说，“诏陇法，亦作诏法王，通常以称中国天子，此或指南诏后大理国主段智兴”。可知景龙国建立时与大理国有联系，受大理国封号。

大理国之后，元朝征后八百大甸，降车里，服老告，这就完全改变了历史上一度造成的小泰区域南方受到真腊的威胁、北方受到大理的压制这种南北夹峙中求生存的局面。看来改变这种格局的先导是景龙国的建立，他与清迈的联盟为改变形势创造了一个极好的条件，而元朝的南征又促进了小泰区域泰、傣族的联合。

十四世纪真腊由极盛走向衰落，拉马甘享率领泰国中部的势力在湄南河流域逐出真腊统治力量之后，建立了素可泰王国，孟莱王率领北部泰人在泰北区域逐出南奔孟人势力之后建立了清迈王朝。

老挝泰、老族亦当是公元九—十世纪期间与车里傣泐族差不多同时迁入老挝本土的居民，分为泰老（Tai Lao）和傣

泐（Dai Le）两支，据《泐西双邦》记述，老挝的泰老族差不多与泐西双邦在同一个时期在琅勃拉邦建立起泰老族部落的政权。十二世纪老挝北部的勐骚（Meeng Sawo）亦即泰老族部落的另一称呼，当时不得不听命于以万象为中心的陆真腊。当陆真腊统治力量逐渐衰弱以后，以法昂为首的北部勐老人逐渐向南推进，打了很多胜仗，于公元1353年统一了老挝，建立了南掌国。于是真腊势力即全部退出文单旧境，仅能保持水真腊即今柬埔寨的本土。

第五节　傣族的社会制度[54]

在西双版纳方面，自叭真统一勐泐地区之后，傣族进入封建领主制度。他们的最高统治者称为“召片领”意为：“广大土地之主”。召片领是最大的土地所有者，也是政治、军事最高的统治者。元朝设“车里军民总管府”、“车里军民府”，明朝设“军民宣慰使司”、“车里宣慰使”，召片领和宣慰使就是这个地区最高封建统治者的两种不同的称谓。都是世袭制。

“召片领”下设四大卡真（召孟景哈、怀郎庄往、怀郎曼轰、怀郎曼窪）由召勐景哈任议事庭长，由怀来曼窪兼任“都章诰”；八大卡真（召章帕萨、召章纳贺、召章纳过、召章纳斡、召章纳掌、召章纳扁、召章纳花、召章纳戛）。据说还在“泐西双邦”时代就已初建“四大臣八大臣”的制度。各地设召勐，听命于召片领，召勐仍为世袭制。在基层设“叭”、“鲊”、“先”等村寨头人。

在德宏方面。麓川政权崩溃后，就没有出现过总管全面的统一的封建政权组织，明以后在各地分设土司土官治理。德

宏地区的封建领主制度的建立，估计在十三世纪至十四世纪即已形成，到新中国建立前，已有六、七百年的历史。

土司土官是最大的土地所有者，最高统治者。土司署（或土官署）下设各种部门，听命于土司，办理军、政、财、文等各方面事务，其基层政权设“昨”、“幸”、“吉”三级村府头人。

下面着重介绍云南边疆地区的一种独特形式的社会制度。我们称它为：在农村公社基础上建立起来的封建领主制度。

一 农村公社

在中华人民共和国建国前，西双版纳德宏和其它一些县的傣族社会正由家庭公社过渡到农村公社。以一个乡村为单位来说，正经历着这样的变化：以血缘关系建立起来的氏族组织，不知不觉地变成了地区组织，但是原先的亲属关系的痕迹往往还是显著的。因为它带有地区性，所以我们叫它做农村公社。而不叫它做氏族公社。

在这样的农村公社中，最为引人注目的是“份地”制度。就是说，他们把本村社的土地大体平均地分配给每一住户耕种，并且定期实行重新分配，在村社中的土地有家族田、寨公田两种，家族田只能在同一家族内分配使用，而寨公田则是在地区性组织的农村公社里共同占有和分配使用。凡是在公共沟渠灌水流域之内以及公共竹篱之内的都是寨公田，凡是在公共沟渠和公共竹篱以外的才是氏族田，但是随着村社公共事务的日益增加，家族专有的某些家族田的耕种已经带

来很大的不便了，于是家族田逐渐地改变为寨公田。我们看到氏族公社的痕迹在消失，而农村公社的职能在扩大。确实是氏族公社向农村公社的过渡，这个以血缘关系为基础的带有地区性组织的农村公社就比较定型了。(这是因为新加入的一些村社成员往往是后来加入的新成分，因而带有地区性质)，而且这种农村公社制度被长期地保存下来。

农村公社所保存下来的这种份地制度的土地被称为“寨公田”，傣语称“纳曼”。凡是与村社共同体一致生活而不脱离该村社的人，都可以分得一份土地耕种，被批准或被接纳入社的人，同样分得一份土地。可是，被批准离社的人，必须将他已经领取的那一份地交还村社。村社分配土地的时间，一般在每年备耕之前，届时由当权头人召集各户户主进行讨论分配调整。分配土地往往是基于以下原因：新立门户、村社吸收新成员、有人迁离村社、过去分配不合理、有人提出重新调整的要求……。

在村社内部有一套组织机构，被称为“寨父”、“寨母”，他们又被封建领主加封为“叭”、“鲊”、“先”的头人。他们有管理居民迁徙，代表村社接收新成员，管理村社土地，代领主征收各种贡赋和派劳役，管理武装“昏悍”，除头人之外，还有类似乡老的“陶格”，有通信跑腿的“波板”，有职掌文书的“昏欠”，有管理水利的“板闷”。另外还有管理寨神的“波摩”，管理寨心的“召曼”，管理佛寺的“阿章”。还有管理青年的青年头，男青年头称“乃冒”，女青年头称“乃少”。

村社内部还保留着“村社议事会”和“村社民众会”的原始民主残余的组织形式。此外，村社内部还有共同管理公共事务的若干原始遗留，这些公共事务被称为“甘曼”。计有

以下数种：

1、生产协作。维修水沟、堤坝、鱼塘、围村寨竹篱，修理村内外道河桥梁等；

2、生活互助。新立户和外来户免出一至三年的寨内负担。无论谁家建新房，全寨出力帮助，于人死亡，全寨每户出一人到死者家伴灵，帮助烧埋，出殡前全寨停止一切活动；

3、宗教活动。包括斋僧、赕佛、祭寨神、修佛寺等作为一个村社成员的应尽义务；

这种村社构成傣族社会的一个个原生细胞。从《泐西双邦》中，我们可以看到这种农村公社最早的原始形态。

这种社会的基础是土地共有，农业与手工业直接结合。每一个家庭都纺线织布，饲养家畜。他们实行共有私耕，其生产物并不在村社成员中进行分配。但公共渔塘的全部收获除了上贡的部份以外，必须绝对平均地分配到每一个成员。

二　农奴制

在西双版纳傣族封建领主制度之下，直接生产者有三个等级："傣勐"、"滚很召"和"召庄"。"傣勐"被认为是建寨最早的人，原来是农村公社的自由民，进入阶级社会以后，同样地要承受封建领主地租（称为官租）和劳役的剥削，所以他们逐渐演变为封建领主制度下的"农奴"，当然，这种"农奴"是具有两重身份的，对于封建领主来说，他们是当然的农奴，对于农村公社来说，他们仍然是村社中"平等"的成员。"滚很召"的字面理解是"主子家内的人"，可见其人身隶属关系。滚很召又分为两类，一类是封建领主蓄养的家庭

奴隶（为领主家庭干粗活的奴仆，他们并不属于生产奴隶），另一类是原来的家内奴隶，不断地被领主释放出来，分出去建立村寨，被划给一些土地（必须以向领主提供劳役为前提），自己管理生活资料，本身也取得较为独立的个体经济，逐渐封建化而成为农奴。

依作者意见，在傣族历史上，作为大规模的生产奴隶的那种经济制度存在的可能性不大，我们说，这种属于“滚很召”等级的人，它仅仅属于家庭奴役制的残留成份。

还有一种最低的等级被称为“洪海”，意译为“水上漂来的人”，他们多半是外地逃荒而来的贫苦农民，当他们获得批准而进入村社成为正式的成员之后，照样可以分得一份土地，可能他们所得的土地数量和质量都较低劣，而且他们往往要为领主担负被认为是卑贱的劳役。和其它村社成员比较，表面上是平等的，实际上是受到歧视的。我们没有发现以“洪海”等级的人单独建寨的例子。

“召庄”原来是贵族支裔被分出去建立寨子，得到一份不出或少出封建地租的土地，可以自由处理或世代承袭，成为一小层“自由农民”。“召庄”的人口比例很小，不超过百分之五。

傣族村寨是按照封建等级制度来划分的，如傣勐等组成的称为“傣勐寨”，领囡等级组成的称为“领囡寨”，召庄也是一种特殊的等级组成的寨子。每个聚落组成一个村社，实行村社习惯法。所不同的是，对封建领主的经济负担，领囡寨劳役负担更繁重些，社会地位更低下些。

傣族农奴向领主承担的地租有两种形式，一种是实物地租，傣族作为“官租”，约占农民粮食总收入的百分之十左右。

这种官租的分配，包括各级官员头人的俸禄在内。而无偿劳役的种类就大得惊人，共有一百多种，大体分为五类：

1、侍从领主。如领主出巡充当仪仗队、抬枪、执矛、背大印、抬金伞、舞孔雀尾、敲锣锣等；

2、家务劳役。挑水、舂米、砍柴、煮饭、炒菜、烧茶水等；

3、卑贱劳役。为领主抬洗脸洗脚水、打扇、唱歌、跳舞、侑酒、为女主人提绣鞋、提统裙、为农奴主哭丧、守坟、削便棍等；

4、农业性劳役。看守领主私庄菜园、鱼塘、看守谷仓、为领主养牛马、养象等；

5、工商业劳役。榨糖、熬糖、煮酒、熬盐、织布、染布、围篱、盖房、赶牛驮马做生意（季节性的服役，不脱离农业生产）。

比较起来，大量的属于非生产性家务劳役。当然，这些农奴们一方面要在自己村社内耕种份地，另一方面还要应召承担劳役。

土地制度方面，在西双版纳除了各村社分配到社员的份地外，还有一小部份是由领主掌握的“私庄田”，村社农民主要是提供农业劳动，用自己的耕牛和农具无赏地代耕，向领主交纳全部收获物。这种领主私庄田的比例很小。有的学者把它比拟作西周的“井田制”，也是不无道理的。但它不是封建领主土地所有制中的一种主要的占有形式。

总的来说，这种封建领主社会的土地制度是一种封建国有的大土地制度，召片领、召勐就是这种大土地所有者的总代表。这种土地的绝大部份是用来分配给各村社的农民耕种，

当然，必须承担相应徭役和贡赋，傣族农民讲“吃田出负担”就是这个意思。在此前提条件下，农民可以自由使用这块土地，还有自己的耕牛和农具以及小块的园圃，有相对独立的生活，在某种程度上讲，他们不是领主的私有物，是由自己支配自己的。

这种土地制度的最大特征是土地不能买卖，也就是说，土地还没有变成商品。在这个古老的社会中，还没有商品价值观念，没有商业资本，没有资本家，也没有发现直接依靠长工劳动的富农经营。有一种叫做“乃怀”的商人，在封建领主制度下，进行着做买卖互通有无的商业活动，似乎他们是完全受制于领主阶级的一种专职头人。

在村社分配份地时，是以有无劳动力、是否已经夫妇配偶成婚的人家为对象。未成家的和无劳动力的人，村社是不予分配土地的。这样就在这些未成家而有劳力的人中游离出一部份出卖短工的“雇农”，这些出卖短工的单身男女，每日帮工所得，完全可以维持自身的生活，甚至还有余裕。在五十年代初，农村中付给短工的日报酬是一箩谷子。按每挑四十斤计算，一箩谷子二十市斤，可舂白米十二市斤。对于丧失劳力的孤寡，完全在村社中靠集体互助解决其生活困难。这种集体互助制度一直保持到今天。

从云南省全部傣族总体来说，不论居住在内地的和居住在边疆地区的傣族都已经进入封建社会，其中内地傣族已经形成封建地主经济，和当地汉族基本相同。而边疆地区的傣族属于封建领主经济，他们的社会还处于初期的封建社会。但是边疆各地的情况各有差别，大致分为三类地区：

第一类，西双版纳州各地，德宏州的瑞丽、遮放、陇川、

耿马等地傣族还保留着较完整的封建领主制度；

第二类，芒市、盈江、梁河、孟连等地的傣族地区，受汉地的影响，其封建领主制度已不完整，虽然领主在政治上还保持着统治，但土地可以典当、买卖，村社界限已经突破；

第三类，盈江县的盏西等地区，地主经济已占主要地位。土地已经私有，地租、债利、雇佣等剥削量大而面广，但还保留着为领主担负的部份劳役，如交纳贡赋等封建特权。

[注释]

①据《西双版纳傣族自治州概况》1986年版。

②据《德宏傣族景颇族自治州概况》1986年版。

③参考《中学教师地图集》中国地图出版社。

④《麓川思氏谱牒》方国瑜教授所藏手抄本有汉文译本。

⑤《勐史》傣文译本译者李拂一，云南大学西南文化研究所出版。方国瑜教授曾为之作序，至今已有几种译本，朱德普曾作“《勐史》校补”载《傣族社会历史调查》（之十）作一比勘校订，可借参考。

⑥《史记·大宛列传》中华书局铅印本3166页。

⑦《汉书地理志》臣瓒注一。中华铅印本1669页。

⑧参阅江应梁：《傣族史》。

⑨⑪尤中《中国西南民族史》41页、35页。

⑩参阅刘琳：《夜郎族属试探》载《民族研究》1980年一期。

⑫载江应梁《傣族史》608页附录一。

⑬关于“传说湄南河流域虽然在七世纪就有由景迈等地移去的泰人”一节，江先生只云：“传说”并未提出依据。笔者认为，事实上公元七世纪时泰人可能尚未进入湄南河流域。

⑭《中西交通史料汇编》第一册注（一）：“永宁元年即公元120年也，据此，后汉时已由我国西南通缅甸、印度至东罗马”。

⑮参阅尤中：《中国西南民族史》。

⑯汪宁生：《古代云贵高原上的越人》载《百越民族史论集》百越民族史研究会主编，中国社会科学出版社 1982 年版。

⑰和即仁：《试论濮人蛮的族属》载《民族文化》1987 年一期。和即仁列举事实说，从历史传说和现存的摆夷坝和摆夷村寨遗址看，傣族先民确实在丽江县境内金沙江边和离江边不远的河谷地带居住过。丽江县巨甸区的阿瓦村（缅西语）紧靠金沙江边处有一块沙坝，至今还称摆夷坝，据说古时候的摆夷人曾在此淘过金。丽江县石鼓区仁和乡的石支地方（普米族）的缓坡上至今还有多处摆夷村寨的遗址和几处摆夷坟。据当地的普米族老人说："此地原为摆夷人住地，现有的耕地大部份是摆夷人开的。"还有石鼓镇竹园村墓地里，解放初还有十余土冢摆夷坟。在石鼓镇大树村周姓的园圃里还挖获了一土冢摆夷坟，墓里埋有陶瓷做的骨灰罐一个，殉葬品有茶罐和手杖等。在石鼓区红岩乡三仙姑曹家园子也挖获了一土冢当地人称为摆夷坟的石板墓，殉葬品有三件青铜器（铜矛二、铜刀一）。江庄棣教授认为"石板墓是古僚人的墓"，一位纳西族老人木承恩也说，我们三仙姑江边一带的水田，据说是摆夷人开的，过去挖出的摆夷坟里的殉葬品除了死者在世时用过的生活用具外，还有一些青铜器。这就证实了曹家园子里挖出的石板墓就是摆夷坟。当地人还说了多处地方挖出摆夷坟的例子。据老人说，一百多年前还有摆夷人住在这里。那么，丽江傣族先民濮人蛮何处去了呢？和即仁说，一是融合了，一是迁徙了。从丽江木氏土司始祖到现在有一千二百多年的历史（唐武德年间公元 618—626 年），傣族先民濮人蛮被么些族首领叶古年征服后，确实有些已经和当地纳西族融合了，而有些已确实被迫迁走了。

⑱《渤西双邦》一文载《版纳文史资料选辑》第三辑。

⑲高立士、李道勇同志所作：《克木人历史传说与习俗》载《布朗族社会历史调查》（三）该材料还记载：尚岗寨的老人讲，在勐腊的磨歇，现在还可以找到克木人的都城及外城遗址，有十余处可寻，都挖有上宽 10—15 米，底宽 2—3 米，深达 3—5 米的壕沟。还遗留十人共抽的石烟嘴，杀牛用的拴牛石及石猪糟，石墩子等遗物。

⑳《佛教传到景东》载缅甸南掸邦景栋所编《本勐景东》，傣文原件

藏西双版纳勐遮区曼吕佛寺。

㉑《思茅、玉溪、红河傣簇社会历史调查》15页云南编辑组。

㉒《傣族社会历史调查材料》之七。

㉓桑耀华《芒蛮和金齿族属试论》载《云南社会科学》1983年三期。

㉔载《思茅、玉溪、红河傣族社会历史调查》。

㉕傣文史料《赫勐》存景谷县民委，陶德璋译为汉文。

㉖真腊阇耶跋摩三世公元850年（或854—877年）。

㉗按南传佛教对佛历的计算法，泰国、柬埔寨、寮国（老挝）的佛历，是依佛灭后一年计算，锡兰、缅甸的佛历是依佛灭之年计算，少一年。此处按佛灭年计算，即公元前544年为佛历元年计算，则佛历1400—1600年，当为公元856年—1056年。

㉘桑耀华：《芒施蛮并非傣族先民》载《研究集刊》1979年三期。

㉙霍尔《东南亚史》商务印书馆版1982年。

㉚净海法师著《南传佛教史》（台北出版）转引姚枏、许钰编译《古代南洋史地丛考》。

㉛《缅甸的少数民族》载《东南亚研究资料》。1965年第二期。

㉜黄盛章《文单国—老挝历史地理新探》载《历史研究》1962年一期。

㉝陈显泗：《柬埔寨两千年史》中州古籍出版社1990年版。

㉞《勐西双邦》的译者在附记中提到“从召召桑洛川后到帕雅真（即叭真 Ph ya chcng）统一勐勐止相差二百五十七年，这段时间也许是处于族与族、部落与部落之间兼并战争的时期，究竟这一时期的情况如何，还无法找到可靠的资料，所以只好作为“空缺”。该文译者提出的“空缺”年代的问题，业已得到证实，这就是与真腊北上的战争有关。但二百五十七年的虚数是该文译者推算出来的，可能不准确。

㉟宋郭允蹈《蜀卷》卷四引。转引自刘琳：《僚人蜀考》载《中国史研究》1980年一期。

㊱关于汉族官吏邓岳、谢恕之流对牂牁夜郎地区人民实行疯狂报复与压榨的情节，刘琳在《僚人入蜀考》的文章中叙述道：公元三三三年

秋“牂牁太守谢恕举郡为晋，后汉蜀李寿又攻破之，但仅过了三年，咸康三年（公元三三七年）晋广州刺史邓岳遣将攻克夜郎、兴古；大约与此同时（或稍后），谢恕复取牂牁属晋。至此今贵州大部份地区复为晋有。咸康五年，邓岳并曾一度派兵伐蜀，而李寿（咸康四年称帝）亦曾派李奕征牂牁，未克，粮尽而还。由此可见，在僚人入蜀前夕，牂牁夜郎等郡成为成汉与东晋反复争夺鏖战之地。”

㊲江应梁：《傣族史》52页。

㊳刘琳《僚人入蜀考》。

㊴《新唐书》中华版6327页。

㊵㊶江应梁《傣族史》。

㊷傣族创世史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》西双版纳州民委编，云南人民出版社1989年第一版。

㊸《傣族民歌集成》景洪县民委编云南人民出版社1989年第一版。

㊹《武定县志·傣族历史源流》。

㊺元谋县志办公室提供的材料和《明清云南土司通纂》载：元谋县土知县吾氏。据《土官底簿·和曲州元谋县知县》载：“阿吾，景东府白夷人。原袭土官知县。洪武十五年投降。十六年刳付与流官相兼署管”……《道光云南志钞·土司志下。武定直隶州》载：“元谋县土官……，万历三十五年，凤朝文之子阿克与郑举作乱，陷武定、禄劝、元谋，孟才以三百众冈官兵恢复县治复有功。孟才卒，子道南袭。道南卒，子必奎袭。……必奎以前后功，晋土守备。崇祯二年，必奎复与龙再田收复鸟撒。……（顺治二年）张献忠据蜀，……渐逼云南，黔国公沐天波遣参将李大贽屯会川，以防侵轶。大贽贪婪，数侵诸夷，必奎不能堪，遂结县民王清，刘升等据元谋叛。……天波闻变，调禄永命，龙再田率所部征之，且檄沙源之子定洲协剿。……必奎大败，奔江外。诸军追至会川，必奎穷蹙自杀。”作者按：吾必奎事件之后，元谋傣族四处逃散，武定傣族传说“自元谋迁来”与吾必奎案有关。又金沙江边傣族盛传自景东迁来之说，均与元代吾必奎先祖阿吾由景东迁来之说有关。

㊻王国祥：《金沙江傣族的口头文学》载《金沙江文艺》1986年第

五期。

㊼楚雄州地名办公室提供的资料。

㊽哈威：《缅甸史》164 页。

㊾霍尔：《东南亚史》217 页，霍尔谓："1238 年，两个傣族首领联合进攻并打败了驻守素可泰（当时是吴哥帝国西北部首府）的真腊军指挥官，随后并以这个地方建立了泰族王国，它到 13 世纪后半期在拉玛甘享统治下成为一个强大的国家。

㊿《东南亚史》218 页，兰那政权（后八百大甸）于佛历 1840 年公元 1296 年以清迈为新王都。霍尔说："公元 1287 年，孟莱、拉玛甘享和帕尧王昂孟举行了会见并且缔结了巩固的友好条约。这一年正是蒙古征服蒲甘之后，这是意义深长的"。

(51) [泰] 姆·耳·马尼奇·琼赛著《老挝史》70 页"法昂事绩"。

(52)《东南亚史》217 页，霍尔说："阿萨姆的阿洪王国建立于 1229 年，这也是泰族建立的。"

(53)江应樑《傣族史》231 页，江先生说，公元十世纪前后云南西部出现了一个由掸傣族的四个部落组成的强大的部落联盟"掸赏弥国"，这个联盟中的勐卯部就是麓川。江先生又说，"据载，麓川统治者的传位世系始于 1256 年（南宋宝佑四年，蒙古六年，傣历 618 年）。

(54)本节文字根据马曜、缪鸾和、张寒光著《傣族农奴隶和周秦社会的比较研究》（征求意见稿）及作者本人调查材料整理撰写而成。

第二章　原始宗教——原始文化

傣族文化有三个历史渊源，一是百越文化的历史渊源，二是华夏文化的历史渊源，三是印度文化的历史渊源。傣族文化的发展形成，可能是这样的历史顺序：百越文化（傣族先民固有的文化）的历史的发展和衍变；在某个历史时代，傣族先民与华夏族曾经共同生活在一个地域之内，进行了广泛的接触与文化交流；后来，定居云南边疆，随着佛教传入而受到了印度文化的深刻影响。由此，诸种文化融汇于傣族文化体系之中，这就是现今的独具一格的傣族文化形态。

傣族社会的历史发展，也和其他民族一样，从氏族公社—农村公社到部落、部落联盟时代，其间曾经历过家长奴役制的社会，继而发展到初期封建社会，但是，它始终没有进入到地主所有制的阶段，更没有进入到资本主义时代。傣族社会的最大特点是，它始终保存着氏族公社—农村公社这种社会制度，进入到封建领主制社会以后，还仍然保存着。当它由血缘关系建立起来的氏族公社转变为地域关系的农村公社以后，还保存着血缘关系的明显痕迹。从遥远的新石器时代直到20世纪的今天，数千年来，傣族生活在这样一个早期人类社会的摇篮里。

20世纪中期，新中国成立以后，在傣族地区进行的社会改革，主要宗旨是改变封建领主政权为人民政权，改变封建领主土地所有制为农民所有制。在进行此项改革中，对氏族公社—农村公社并未涉及，可以这样认为，在社会主义制度

下的新中国，随着经济文化的发展，傣族农村公社这种古老的社会形态有所改变，但，农村公社制度没有解体。尽管在文革中傣族农村受到了一定的冲击，但纠正错误以后，很快恢复了生活秩序。今天我们看到，新任的村长领导村民们进行生产，执行人民政府的各项政策法令，他们依然按照过去的习俗管理各项公共事务，按过去的习惯进行婚嫁、丧葬、建房、修桥铺路，团结互助，村民们自觉履行村社义务。在宗教活动方面，仍按过去的分工，阿章管理佛教事务，召曼管理寨心祭祀，波摩管理祭神事务，各司职守，井井有条。

几千年的文化传统，植根于血缘关系为基础的农村公社中，村社意识、村社精神潜伏在村民们头脑的最深层。这就是原始宗教和原始文化能够长期保存下来的土壤和条件。

第一节　原始宗教信仰之一
——巫术　寨心崇拜　猎神崇拜　祭谷魂

巫术

英国人类学家泰勒（Edward B·tylor）认为："每个特定的时期都是其前期历史的产物，并对将来的历史的形成起到了特定的作用"，"人类社会的总趋势在其长期存在的过程中是从野蛮走向文明的，现代文明是中世纪文明的发展，而中世纪文明又是其前期文明的发展"。他还认为，"我们应该尽可能地摆脱先验论的哲学和神学领域，而尽快地在更实际的基础上进行更有希望的研究。"[①]泰勒的这一论点对于人类学

民族学的指导作用，应当充分予以肯定。

关于巫术与宗教领域的研究，英国人类学功能派马林诺夫斯基（B. malinowski）教授对于泰勒的论点做了肯定，也做了重要补充。他认为将宗教加以人类学研究的奠基人当推泰勒，他的著名学说以为原始宗教的要点乃是万物有灵论（Animism），同时他又指出泰勒的观点不足，他认为泰勒对于原始宗教的见解固然重要，然而所具事实范围太小，致使初民弄得过于冥想，过于理性。晚近专家实地研究的结果证明：野蛮民族关心于渔稼部落节候等事者较多，关心于梦与异象或解说中疯等事则较少，而且原始民族的好多方面，都不容易限制在泰氏有灵观的狭小范围之内。马林诺夫斯基引用弗雷泽（J. G. Frazer）《金枝》研究原始巫术的伟著，他说："我们由于《金枝》所知，有灵观不但不是原始宗教文化的惟一信仰，而且并未占过优势的地位，初民是在一切之上要去控制自然以切实用的，然其控制方法乃是直接去办，是用符咒仪式强迫风与气候以及动物禾稼等遵从自己的旨意。只是在时间很久以后，他才见到巫术力量不能偿其所愿，于是有所戒惧或希望，有所祈祷或反抗，于是乞灵于较高能力，乞灵于魔鬼、祖灵或神祇。弗氏分别宗教与巫术的方法便是看其自己直接去作呢，还是乞灵于神物，间接去作"。"巫术根据人的自信力，只要知道方法，便能直接控制自然。在这一点上巫术近于科学"，"宗教是在某事上自招认无力可施，使人超过巫术阶段，以后再与科学并行存在。巫术则在科学面前，必要退避三舍。"②

弗雷泽的观点认为，万物有灵论不是原始文化的惟一信仰，在原始初民的神圣领域中，原始宗教也不是最早的信仰，

在它形成之前，还有一个重要的阶段，即巫术的阶段。巫术先于宗教而存在。原始巫术与宗教的区别，在于原始巫术没有灵魂观念，是依靠自己的力量去实现愿望，而宗教是通过神灵的力量去祈求，去实现愿望。马林诺夫斯基赞同这一观点。

我们也同样认为，巫术是一种前宗教现象。更早期的人类行为，已难留下可供观察的明显遗迹。当然，傣族已不是初民，早已跨过文明的门槛。现阶段的巫术则更多地是在宗教产生以后的某些幸存，它已经不是弗雷泽在《金枝》中叙述的原始社会的那种自发形式的巫术，然而，我们仍然可以从傣族原始宗教活动中看到此类原始文化的遗存，可以从现今巫术活动中获得一些原始巫术的信息。

在傣族原始文化中，我们发现一种“物活感”的东西存在。人们认为：“许多物体都同自己一样是活的，对于活动量越大的对象，物活感越强。首先是动物，次为具有生长和凋谢现象的植物，再次有运动和变化显著的日、月、雨、风等甚至自己加工的石、骨、木器，也被看作是活物伴随和帮助自己工作”。[③]在沧源县勐董傣族有崇拜器物的习俗，每当新年到来，要把全部家俱集中在一起，由老人带领全家老小向之磕头下拜，老人念词道：“你们本是山中一棵树，我们把你砍下做家俱，你为我们全家效劳，非常感谢。”在景洪傣族用河边捡回来的中间通洞的鹅卵石（稍作加工）当作灵石，称之为“坐机咩”（女阴），男子们将它系在腰上，认为打猎、涉水可以护身。

在现实生活中，还保留了一些古代咒术，念咒语止血，是一种民间巫术活动。青年们上山采竹笋时念咒语：“快快钻出

土来，象小乌鸦张开嘴，长满遍地，来碰我的脚”[4]，表示一种愿望，企图去控制自然。

在西双版纳勐捧地方，直到建国前夕还保存着最原始的求雨的巫术。求雨时，傣族头人要邀请当地五寨的克木人（当地的土著民族）每寨用木头、柚子、乱头发做成一个男子生殖器的模型，由带队人挂在身上，头戴“达窖”（一种树叶编制的帽子），把脸抹黑，于前开道，后面跟随一群敲“道倒”（克木人的一种竹制乐器）的人，游街游勐求雨，所过村寨，傣族头人要出面向游行求雨的人群敬酒，傣族妇女要向求雨者泼水，特别是挂生殖器模型的人，必须全身浇透。游乡后将生殖器模型投入勐腊河中[5]。这又是一种原始巫术的幸存。

“巫师”在傣族村寨中寨寨皆有，名：“波摩”（pomuo）。其基本职能是具有“超自然力”，并能借此力而行巫术。鬼魂和精灵观念出现以后，被看作是能与鬼神交往并驱使为之服役。初期其职能基本上是靠幻想的超自然力保护氏族、村社及其成员和牲畜农作物不受恶鬼加害，驱赶致病作祟的妖邪。印度文化传入后，波摩兼管“占星术”，能推算吉时良辰，村民们生产生活都不能离开他，受到普遍尊重和爱戴。“波摩”平时参加劳动，无特权。

现今傣族生活中，以巫术驱鬼的遗风还很浓厚。耿马老人说，神是降福于人间的，而鬼给人带来灾难，人类的一切不幸，都归之于鬼的作祟。所以灾祸降临，身染疾病，最好的办法是求助于巫术，采取打、撵、追、送的办法驱鬼。

公元十四世纪钱古训、李思聪的名著《百夷传》说：“不知时节，唯望月之盈亏为候”，“疾病不知服药，以姜汁注鼻

中，病甚，命巫祭鬼路侧，病虐者多愈，病热者多死”。可以推测，在那个时候，卜巫祭鬼之风是相当盛行的。这类驱鬼治病的巫术，历史长，延绵不绝，至今仍有遗存。不过，据我们考察，在古代，傣族传统的民间还是有自己一套医药学的，只不过是采取巫医并用罢了。

当阶级出现明显的分化以后，巫师的权力逐渐增大，出现以巫术行骗者。如傣族某些地区“赶琵琶鬼”的陋习依然存在，陷害好人的事时有发生。

寨心崇拜

原始氏族社会的宗教，是精确意义的宗教的最初形态，考古发掘和对现存原始文化的考察都表明，对超自然体的信仰和崇拜是从这里开始的。对傣族社会的考察证明，其宗教及习尚都还保存着不少原始形态。

在氏族公社和部落时代，生产力十分低下，获得食物和人丁的繁殖成为氏族生存的极为重要的事情。所以在氏族中两性的交媾，氏族成员的繁衍，共同防御野兽的袭击和敌对氏族的侵略，用以加强氏族的安全，氏族的强盛，成为氏族内部所共同关心的头等要事。

生殖崇拜就是在这种历史背景下出现的。傣族的“栽曼”（寨心）崇拜是最早的原始崇拜之一。“栽曼”的形状，或者是用木桩或者是用石块表示。有的是用一根削尖了头并把顶端染红了的木桩埋入地下，高于地面部分长短不一，有的一公尺多高，有的二、三十厘米，建一草亭覆盖，这种形状以耿马孟定最盛行。有的是用一块尖头的大鹅卵石埋在村寨

中间，或者在大卵石旁再埋两个小卵石。在景谷地方以石块为寨心的较多。西双版纳、德宏用木桩用石块的都有。于每年傣历三月（公历一月）举行一次祭寨心的宗教仪式。这一天全寨停止生产，封闭寨门，不许出入，由“召曼”主持祭祀，全体村民参加。老人说：“这是最可宝贵的东西，寨子不能缺少它”。“栽曼”不是寨神，但是，我们没有发现有关寨心的人格化的传说。“栽曼”的祭祀给人一个概念，它是村社氏族的圣物，它表示氏族生命延续，村社繁衍昌盛的期望。事实上可以这样理解，这是一种生殖崇拜。主持寨心祭祀的“召曼”是世袭的，按字面可解释为“寨主”，但他又区别于村寨头人，头人受命于领主管理行政事务而召曼管魂不管人。寨心崇拜比寨神更为古老，在傣族村寨中几乎每寨都有。

生殖崇拜的另一例，傣族把一种叫做“埋照机”(Maitsaoki）的东西（有木头的也有石头的，这是一种男女生殖器交合的模型）放在粮仓里，人们认为谷物亦将扬花受孕，粮食增殖。

猎神崇拜

在傣族古歌谣中反映出傣族先民一样地经过了采集食物这种人类童年的历史阶段，也同样经过了从事狩猎而取得食物的历史阶段，狩猎活动一直延续到农耕时代。傣族传说，先民们曾经有过一段大迁徙的曲折历史，人们可以想象他们的祖先采集食物追踪野兽以求生存的艰苦环境。猎神崇拜这种原始宗教信仰，一直延续到定居以后，甚至这些猎神崇拜的信物，还保留到今天。

传说中傣族狩猎时代的首领名叫“沙诺”(sanuo)，是人们心目中的英雄，他能追寻野兽的踪迹，跟他去打猎，猎获物多，安全。沙诺与大家约定狩猎的规矩，教给大家平分食物的制度。沙诺死后，人们纪念他，奉为猎神王，并且给他建立猎神殿（神龛），这个神龛一般安放在大树洞内，洞中供奉一块灵石，用以象征猎神沙诺。每当村民们出猎前，要到神龛前赞颂猎神祈求庇护，狩猎归来，人们也要到猎神面前，把猎获物的血涂抹在猎神石上，对沙诺进行膜拜。傣族先民们推举一位专管猎神殿的头领，叫“摩反”（猎师），谒拜猎神的仪式由摩反主持[6]。傣族认为猎神沙诺是傣族最早的神最早的祖先。

祭谷魂

在叙述傣族祭谷魂的宗教仪式活动这一过程之先，让我们再把马林诺夫斯基的论点进行一次探讨。他说，初民们把巫术的神秘行为和从事禾稼的理智行为混合在一起，二者并行并用。他并不认为初民们只要巫术不要工作，恰恰相反，他们在知识理性下工作，但是为了防止意外，他们仍要行巫术。马林诺夫斯基讲述：“新几内亚的梅兰内西亚人在农业上的成功要靠知识足以辨认土壤种类，谷性所宜，以及精敏作业的重要，既要选种择地，又要量时耕芟、种植、耘锄，并将薯蓣修蔓，凡此一切都要清楚地知道气候与季节，作物与虫害，土壤与块茎，并且坚决地相信所知真实可靠，必要谨慎遵守。……虽然如此，一切行为之中又参杂上巫术”。[7]

近代的傣族也是这样（可知傣族的先民们也是这样），他

们有丰富的修理和管理灌溉水渠的技术和知识，但是，修水渠与祭白塔是一定要举行的；他们能精确地按照节令播种、插秧，但仍然要请波摩选择一个最吉利的时辰插秧，那怕这个时辰是在半夜五更，也必须按照巫师指示的时刻去插上几株秧苗，保证丰收不出意外；他们有保存谷物、防潮、防虫的知识，但仍然要叫谷魂，似乎只有这样，才能确保丰收，才能确保谷仓的安全。

傣族“叫谷魂”是一项重要的宗教仪式活动，每年春耕、秋收时进行（二次）。人们在招谷魂时吟唱：

谷魂啊！你是王，谷魂啊！你是主，
千亩黄谷已归仓，谷魂啊！快回来，
谷魂啊！快归仓。

大地蚂蚁多，蚂蚁吃谷魂，
贪吃的麻雀和野鸟，见谷就张口，
今天主人来，声声把你叫。

带来鸡蛋黄，带来竹扁担，
把你挑回寨，把你带回仓，
住在仓库里，舒服又平安。

待到明年新月时，请你到田间，
打苞扬花，吐香争艳，
回来吧，别在野外淋风雨。

谷是王，谷是主，

回来了，回来了，
撒！撒！撒！

在傣族原始宗教中，“雅奂毫”（意：谷魂奶奶或谷魂婆婆）地位最高，受到极大尊崇。传说佛教传入之初，佛教与原始宗教发生了冲突，斗争异常尖锐。人们说，天神叭因陪同佛主来到人间，叭因声称，佛主是惟一的至高无尚的，命令诸神在他们的面前下跪磕头。谷魂奶奶亦声称谷魂是至高无尚的，主宰一切的，决不表示屈服。双方争执不下，谷魂奶奶愤然出走了。谷魂奶奶出走后，人间找不到一粒谷种，庄稼无法种下，人间一片饥荒。四面八方的神仙纷纷去找佛主和天神叭因诉苦，要求把谷魂奶奶请回来，挽救人类。终于佛主让步，把谷魂奶奶请回来了[8]。自此，佛教与原始宗教相互妥协，双方共存。这是一个意味深长的故事。

弗雷泽在他的名著《金枝》中讲道：“把五谷看做母亲女神的并不只是古代和现代的欧洲民族。在世界上的僻远地方，其他的农业民族也有同样的简单思想，他们也把它应用在大麦小麦之外的其他本地谷物上。欧洲有它的小麦妈妈和大麦妈妈，美洲有它的玉米妈妈，东印度群岛就有他的大米妈妈”。“东印度群岛民族他们没有超出这些风俗起源时所达到的智力阶段，他们的理论和实践还是相结合的，在欧洲这些古怪仪式早已变成陈旧的事物，变成农民的逸乐和学者们的哑谜，而对他们来说，却还是活生生的现实，他们能够清楚如实地讲解他”。[9]

弗雷泽分析马来人达雅克人关于稻谷所举行的全部仪式是以一个简单的现象为基础：“稻谷是靠一个灵魂而生，他们

认为这个灵魂和人具有灵魂是一样的，他们用以解释稻谷的增殖、生长、衰谢和死亡现象的原则，也就是他们用以解释人类相应现象的那些原则。他们认为植物纤维和人的身体一样有某些生命素，它对植物是十分独立自主的，它可以有一段时间完全脱离植物，不会有致命的影响，不过，它在外面逗留的时间如果超过某种限度植物就会枯萎死亡。我们找不到更妥帖的字来表示这种可以分离的生命要素，只好姑且称之为植物的魂魄。正如一般人所谓的组成人类魂魄的类似的可以分离的生命要素一样，一整套的谷物崇拜就建筑在这种理论上，或者说建筑在这种植物魂魄的神话上，正如一整套的死人崇拜建筑在人类魂魄的理论神话上一样——都是薄弱不稳的基础上耸立着的上层建筑”。[10]

不论应当怎样去解释谷物的“魂魄”，我们可以这样来理解“祭谷魂”这一宗教行为。自古以来，傣族就把稻谷视为人类赖以生存的最可宝贵的东西，从春耕到秋收，对每一粒谷子每一株秧苗都倍加爱护，收割完毕家家户户要到田间叫谷魂，并把掉到田里的谷穗拾回来。这一行为，正如马林诺夫斯基的论点那样，宗教的神秘行为与生产实践的理智行为二者并行，人们并不因为已经叫了谷魂而稍微放松自己的职责，从下种到粮食归仓，一丝不苟地工作。祭谷魂就是为了防止自然给予的种种不测而产生的坏运。所以“雅奂毫”的信仰特别忠诚，每年要举行两次祭谷魂的隆重的仪式[11]。举行这种宗教仪式是傣族先民遗留下来的重视农耕的优良习俗。

从民族学的角度看，每一个巫术活动宗教活动都是为了解决某一生产生活实践中的某一现实问题。而生产实践的实际行动则往往是科学的。例如，以巫术的和宗教的恐吓手段

以保护“鬼林”，这种恐吓手段可以被指控为“迷信”的错误方法，但这些“鬼林”却又往往是“水源林”，保护了水源林又是科学的。可见，巫术的背后是具有实在内容的。

第二节　原始宗教信仰之二——祖先崇拜

傣族对待原始宗教的态度，在傣文文献《谈寨神勐神的由来》中阐述得很清楚[12]。

《谈寨神勐神的由来》一书的作者开头就说，当他捧起他的父亲所崇拜的古老傣书《挡兰蛇曼蛇勐傣》[13]的时候，他的思想就像狂风一样旋转。作者说：“促使我必得向我们傣族的祖宗‘布桑该’、‘雅桑该’[14]、‘沙诺’[15]、‘桑目底’[16]、‘帝娃答’[17]，低下头默默哀悼，就像我刚才见到这些伟大的先驱者们一样，使我对他们产生崇敬而虔诚的心理，悼念我们伟大的祖先。接着我必须悼念我的父亲。除此以外，天下没有值得我想去悼念的什么鬼和神了。”

作者祜巴勐说：“《挡兰蛇曼蛇勐傣》究竟包含了什么样的内容？本是我们的祖宗，本是我们傣族的家谱，是我们所崇拜的、保护我们傣族村庄、田地、水井的神。它记载了我们祖先神圣的灵魂和宗教。原本地叙述了傣族产生的年代以及我们父辈的悲哀与欢乐，为我们傣族建寨建勐，健康和兴旺带来了光和热。它是我们祖先的灵魂，它是我们傣族宗教的根子。”

傣族的祖先崇拜属于氏族、部落信奉的一种原始宗教。一般是指建寨勐功勋卓著的祖先。傣族传说中的“布桑该、雅

桑该”、“沙诺”属于原始文化中的祖先崇拜；祜巴勐所提出的“桑目底”、“帝娃答”这一类的祖先崇拜，往往是指傣族先民大迁徙以后，到达云南南部建寨建勐的创始者。属于这一些氏族和部落的祖先神。傣族称祖先祭祀为“竜”（Dung），祖先祭祀就是对村社和部落酋长亡灵的崇拜和缅怀，并把他们看作是本氏族本部落的守护神而加以崇敬。

傣族的祖先崇拜分为：家神、寨神、勐神三种。首先，对家神颇为敬重，每日早晨饭熟后，第一团糯米饭必然是敬给家神享用的。“蛇曼蛇勐”（shebang shemung）即：“寨神勐神”，其原意为：氏族保护神、部落保护神。

一般说，随着父权家族的建立与灵魂观念的发展，产生了对氏族部落领袖的崇拜。在傣族中也应当是这样理解。但是，傣族产生祖先崇拜的时代背景却是这样，他们定居云南平坝地区，战胜了当地土著民族，取得了统治权以后，他们面临着两大问题，一个是大量的土地开发问题，一个是处理好与被征服的土著民族的关系问题。为加强与巩固氏族、部落的内聚力，为氏族、部落的生存、发展和繁荣而站稳脚根。

我们对傣族祖先崇拜的历史考察可以说明这样一个问题，绝大部分的氏族部落领袖人物，正是这个历史时代出现的。根据傣族文献记载，建立经济制度，政治制度，宗教制度（原始宗教）也都是这个时代着手建立的。西双版纳的资料更有说服力。

对于祖先崇拜这一论题，杨知勇教授在他的名著《神系、族系的一致性与祖先的形成》的论文中作了精辟的论述：“宗教，在有血缘关系的人群中产生，并与人们的血缘观念相融合。最早的神话，是血缘集团在求食、增殖过程中处理人与

自然的意识反映，它的发展也离不开血缘这个根基。宗教的血缘观念既巩固了氏族的血缘感情，又增强了氏族的内聚力。”他说“氏族社会形成的观念和意识不因氏族社会被取代而完全消失……因为它直接联系到下面论述的原始宗教与原始文学的关系，联系到精神领域的一些特殊现象。以血缘集团的共同努力来为生存奋斗，是氏族制人际关系中的一个特点。”他又说：“同一氏族内，氏族成员虽然在物质利益上没有排他性，而在氏族部落以外，则有明显的排他性，因而产生氏族与氏族之间或部落与部落之间的战争……氏族部落之间的排他性则从另一个角度强化了这种倾向，因为没有氏族部落内部的坚强团结，没有坚实可靠的物质基础，氏族的存在就受到威胁。共同防御野兽的侵袭和敌对氏族的侵略是氏族人际关系的又一特点”。

在氏族部落神的崇拜中，“以血缘关系血缘感情为纽带加强氏族部落的内聚力”这一重要线索，可以帮助我们理解傣族“蛇曼蛇勐”的内涵意义。

我们在第一章中已经讲过，农村公社是在以血缘关系的氏族公社基础上建立起来的，但，当氏族公社已经发展成为地域性的农村公社以后，氏族公社的血缘观念并没有减弱，而且还依然保持着氏族血缘的痕迹。在现代傣族的祭神活动中，凡是参加祭寨神活动的人员，必须是本村寨氏族成员或者是到外寨入赘的儿孙、出嫁的女儿这一类直系亲属，除此以外的人员一律不得参加。

西双版纳勐腊县曼茂寨最近一次祭寨神中，仍然依循古规，祭祀在最初建寨的战斗中，为氏族的存亡而献出生命的几个英雄人物。据说，这是一次大流血，祭祀中的特点是：忌

红色。一切衣着、器物均不许带红色。停止一切娱乐活动，停止生产。届时绝不允许外人入寨。

景洪曼勐寨祭寨神，他们祭祀的祖先神是十三世纪清迈国王芒莱。曼勐寨是清朝从泰北迁来的泰族移民。始终保持其国家观念，保持着浓厚的血缘感情。对于外来的朋友一概拒绝参加祭祀活动。

傣族祭寨神的时间通常是每年二次，一次为傣历八月，时值备耕季节，一次是一月，时值谷熟季节。其意思是“八月求雨一月求晴”，这个时间的安排与农节活动密切相关。也有一年一次或三、四年举行一次的。一般年份每次杀一只鸡，四对蜡条，大祭则杀牛、猪，祭祀时全体村民参加，每户家长务必到会。波摩祝祷，求寨神降临。仪式从当天午夜进行至次日正午。祭祀结束，各户自带小锅在祭坛边煮食。祭神前后赞哈唱歌祝贺。祭神当天，村寨四周以“达寮哈秀”（茅草绳）相围，寨门上则挂“达寮竜”（竹蔑片编制），以示外人严禁入内，本寨人不许外出[18]。

杨知勇在他的文章中说：“宗教是以血缘关系为纽带的氏族基础上产生的。血缘关系和血缘感情具有顽强力量，在社会组织上已经由以血缘关系为基础发展成为以地缘关系为基础，一部分神灵已由氏族、部落崇奉的神变为地区氏族崇拜的神以后，血缘关系和血缘感情仍然比较牢固地维系着血缘集团的感情和信仰，成为氏族的（村社的）内聚倾向，这种内聚倾向表现在生活上，也表现在崇拜的神灵上。神成为维系和增强血缘集团内聚力的重要力量。……人们必将发现：神系和族系具有一致性，而这种一致性的形成，主要由于血缘观念在神系和族系中起着重要的作用。”杨知勇的话，已经把

神系和族系的一致性这一论题的内涵意义揭示出来了。

我们可以看出，傣族早期祭寨神的积极意义就在于，通过对氏族祖先神的祭奠，用以维系血缘关系和血缘感情，增强氏族公社—农村公社的内聚力，是氏族公社—农村公社生存和发展的一个重要手段。

傣族经过大迁徙到达这个新的地域定居以后，建立了若干个氏族公社，产生了各氏族酋长组成的部落议事会，并发展为权利机构，形成了有军事指挥权的最高首领。西双版纳的勐阿拉维（景洪）就是这样一个建立较早的部落组织。如《泐西双邦》所说的“法圈兰西双邦”就是这个部落组织的名称。称作“法圈兰西双邦”的部落议事会还作了若干规定，给坝区的傣族和山区的布朗族的村寨规定了“布闷”（万人头领）、“布板”（千人头领）、“布怀”（百人头领）的头人制度，划分了地界，建立了收贡制度，在允景洪建立了新城。

部落和部落联盟的建立，部落和部落联盟首领的产生，氏族血缘关系、氏族感情、氏族意识由村社扩展为部落或部落联盟的血缘关系，部落意识、民族意识相应产生了。“勐神”也在这个历史条件下产生了。

祭勐神又称“丢瓦拉勐”。勐神一般是指建勐时的祖先或者本部落的死难英雄。但是，也有被征服的敌对部落的首领。从景洪地区祭勐神的资料看，可分为以下几类。

第一类有关傣族开辟勐阿拉维（Aravi 景洪）初期战胜“魔鬼”或异族部落首领的勐神。

例 1：景洪最大的勐神叫“陇南大神”，相传是傣族先祖叭阿拉武追金鹿进入景洪后所遇到的一个势力最强大会吃人的魔鬼，名叫“阿拉瓦嘎梭那”，又名“叭童帝卡”[19]，他得势

的时候景洪坝子还没有召片领，还没有人建勐，甚至傣族传说中的祖先叭阿拉武也还没有来到这里。双方经过激烈的战斗，阿拉瓦嘎梭那被佛主降服，皈依佛法。过了一段时间，叭竜帝卡将叭阿拉武的附马召贲邦收为养子，叭竜帝卡临死时告诉召贲邦说："我将保护地方安宁，风调雨顺，稻米丰收，牲畜兴旺，一年比一年繁荣昌盛"。叭竜帝卡死了以后，变成一座岩石，人们奉他为"陇南大神"。

这是神话故事，但对他的祭祀十分隆重。其祭词大意是：我们有求于阿拉瓦嘎梭那神驾之前，从今年八月十五日始，到明年八月十五日止，要保护叭阿拉武之后召片领xxx，他的王后、王子、公主，保护议事庭的四卡贞、八卡贞及众头人，保护西双版纳各勐头人、百姓、奴隶，给他们无病无灾，安居乐业，诚心赕佛，神驾要佑护叭阿拉武之后召片领xxxx福如天高，召片领乘象巡视山河时雄姿赫赫，威震四方，所到之处无敌获胜，四方八勐，都来朝贡。请圣驾请众神驱恶战邪，佑护西双版纳一年到头无论干湿季节风调雨顺。如今要犁田栽秧，祈苍天下雨，田间水满，谷有谷魂，塘里水满，鱼有鱼魂，种地要收一万箩，种田要收一万挑，人口兴旺，牛马遍地，财富像江河长流，源源不息，佑护召片领健康长寿，让西双版纳所有官民，都在你的庇荫之下得到幸福。神啊！请接受供养，致敬如上。某年某月某日。

祈祭文落款为"云南思茅厅车里宣慰使司"。并加盖与落款一致的钤记。

祭祀竜南大神由召片领亲临现场，由波勐（祭部落神的祭师）主祭。祭祀结束时波勐面对召片领以陇南大神身分谕示：我陇南大神接受召片领为首的西双版纳官民供养，你西

双版纳首脑之召片领，务必遵守祖规，敬重佛主、神灵，爱护百姓，威力赫赫，声震四方，战胜一切敌人。神灵将佑护召片领和王后、王子、公主及其王族子孙，各级官员百姓平安免灾，人畜兴旺，风调雨顺，庄稼丰收，丰衣足食，繁荣昌盛。神灵谕示毕，礼宾官高呼送神，鸣炮三响，祭神结束。[20]

传说勐海布朗族也供奉“陇南神”他们视陇南神的原形是“龙”，也有人说是一条善变化的巨蟒。

例2：传说召景隗及其夫人喃丢隗是战胜异族“卡细先马麻”（意译为：四十万马鞍部落）的十分曲折动人的神话传说故事。在与“卡细先马麻”的战斗中，夫妇二人先后战亡，成为景洪地方的夫妻神。据说，“四十万马鞍部落”是指元征八百媳妇的蒙古骑兵。

例3：景洪曼景兰祭“丢瓦拉勐交”，“交”指越南一带地方。传说这是古代兵仗身亡的来自勐交的一对夫妻神。

例4：“丢瓦拉勐天”、“丢瓦拉勐悍”传说中是两兄弟，均为武将，在开辟西双版纳时战死于古战场。其祭坛分设在澜沧江两岸遥遥相望。

第二类开辟地方的始祖神

例1：地方神“召法弄磨罕”是景洪地方神中唯一的一位人首蛇身神。传说召法弄磨罕原先是从勐老（老挝）来的召勐（部落酋长）。他服返老还童药，认为可以像蛇蜕皮一样永远年轻，结果未成，变成人首蛇身像。据《泐西双邦》记载，泐西双邦的第一位勐泐王是召法弄磨罕。又据老挝西部、泰国北部的傣泐人说，他们的始祖神也是人首蛇身的召法弄磨罕，每年都要祭祀他。“磨罕”意为：“金冠”，“召法弄”意

为："大天王"。这个神话，可能与傣泐人的蛇图腾崇拜有关。

例 2：景岱（宣慰街）是西双版纳最高统治者召片领所在地。在那里神灵聚集，陈列着历代召片领的灵位。这个灵位叫做"丢瓦拉火欢"（神宫）。按古例，这种神宫要选择优质木材由基诺族头人派工制作。据说召片领登新宫时，要由基诺族老人走到召片领之前引路[21]。

"丢瓦拉火欢"置于宫廷内庭的正梁上，每个召片领逝世后，都要有一套新衣，一副手镯，置入"丢瓦拉火欢"，以示其灵魂的归宿。召片领承袭登位后，每逢年、节、外出巡游或征战，均须祭祀历代召片领灵位。祭祀由专职神官主持。

第三类属于召片领因凶死后被奉为勐神的。如第十代召片领刀更孟因其暴虐无道，被属下缢死的。又，丢瓦拉勐邦枫，是某一代召片领因奸污民妇，被老百姓杀死的，被祭为勐神。

杨知勇说：部落意识是氏族意识的延伸和扩张，他的根基仍然是血缘关系，部落意识包含内向因素和外向因素，部落成员相互间因共同利益而产生的感情投射和实际活动，属于内向因素，内向因素是部落意识的核心。本部落对其他氏族、部落的排他性，属于外向因素。争夺猎物与畜牧场的斗争，血亲复仇等等，是排他性的最高表现。在民族迁徙过程中，这种排他性表现得最强烈。"部落意识有很强的内聚力，它是民族精神的催化剂，因而在原始文学中占有重要位置。"[22]

这一来，我们对于《咋雷蛇曼蛇勐》（谈寨神勐神的由来）的作者祜巴勐怀念祖先所产生的那种极为深厚的思想感情，就成为可以理解的了。由血缘的纽带血缘感情以及部落

意识所产生的内聚力，是民族精神的催化剂，也就成为氏族之间民族之间的粘结剂，这就是祖先崇拜最本质最核心的问题，可以说，氏族社会解体完成得很不充分，氏族社会的宗法制度及其意识形态的残余大量积淀下来、保存下来，这就给宗法的血缘观念和祖先崇拜提供了长期延续的丰厚土壤。

傣族祭祀部落神的这种祖先崇拜，正是氏族意识的延伸和扩张。我们可以看到，傣族社会长时期以来是处在以血缘关系建立起来的氏族公社—农村公社的极为缓慢的发展过程中，他们经过长途的、长时期的迁徙，为了求生存，进行了艰苦卓绝的战斗，付出了极高的代价。终于建立了部落，建立了民族国家，并且积极入手增强部落意识，安抚战败者。把全部落的强胜和发展化为全体成员的共同信念和共同意识，并且时时刻刻增强这种部落感情和部落意识。透过傣族氏族神部落神的祭祀活动，我们似乎看到了一幕幕历史剧的重演。

第三节　印度诸神的引入

原始宗教是傣族固有的古老宗教。佛教传入以后，带来佛经文字，自从有了文字，原始宗教的种种活动才得以用文字记载下来。随着印度佛教的传入，印度婆罗门教和印度原始宗教（或泰、缅原始宗教）的影响也不同程度的渗入。

印度婆罗门教印度教作为一个宗教的存在，我们在傣族地区尚未发现。但是，印度的神祇却成批地出现，并明显地被识别出来。这些神祇可分为两大部分，一部分是为佛教服务的，如各种护法神，这是人为宗教成分。但是，在佛殿中

没有这些护法神的位置，一般只能在殿外旷地上供养。护法神的祭祀和供养由佛寺阿章（巴利语：acariya）负责。另一部分是属于自然神崇拜内容的，如：日神、月神、山神、水神、树神……等等，这是原始宗教成分，并非佛教属系的神祇，其祭祀和供养也一律在佛殿外举行，仍由阿章负责。这两部分神祇均有巴利语名称，显属外来成分，故将其归入印度诸神。傣族佛教徒把这两部分神祇纳入一个系列，统称“丢瓦拉”(devatta 神)。“丢瓦拉”无偶像，设一草亭供奉之。

现将印度诸神情况分述如下。

1. 关于叭因（bhya in）

“因陀罗”（梵语：indra）[23]婆罗门教印度教神名，南传佛教经典称“因达”(inda 亦称 sakka 即帝释天)。在印度教中为“善见城”(sudassana) 之主，倍受崇拜。在婆罗门教《梨俱吠陀》中谓其最大功绩是杀死蛇妖弗栗多。他能劈山引水，还攻破很多城堡。因陀罗手持金刚杵，故名“金刚手”。又谓曾征服原印度土著居民达沙人。原为雷雨之神，后成为战神。因陀罗为婆罗门教时代三大神之首。随着新的神祇的势力的发展，吠陀时代的许多大神地位日降，新的神祇势力开始扩张后，逐渐形成了以梵天、毗湿奴、湿婆三大神的崇拜。因陀罗被佛教吸收为护法神之一。佛教城因陀罗为忉利天（三十三天）之主。佛教传入傣族地区以后，称之为“叭因”(bhya in)。

2. 关于“叭捧”(bhya brahma)

梵天 (Brahma)[24]在印度教时期被尊崇为世界的创造神。他不生不灭，无始无终，万物由他创生，死后复归于他。他有四张脸，能巡视四方。常骑一匹白马，任意飞驰。他的宫

殿建在日麦若山顶，它是由梵天用神通幻化出来的不冷不热，众妙毕备的天仙之境。在印度的两大史诗《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》中，梵天是很重要的神，在后来的印度教中，梵天的地位逐渐失去自己的意义，让位于毗湿奴和湿婆。根据构成印度教要意的古代印度吠陀圣诗记载，梵天产生于最高神本身，是智慧之神，创造之神，一切生物的始祖，把他描绘成四个头各掌管宇宙的四分之一。在南传佛教中他为护法神之一，很有地位。傣族佛教徒称“梵天”为“叭捧”、“玛哈捧”、“捧细拿”（四脸梵天）。

在傣族传说中没有发现毗湿奴和湿婆的记载。

3. 关于女神喃妥娜尼（nadhonani）

傣族传说中有一女神“喃妥娜尼”，她把大地的水贮藏在自己的发辫中，傣族水井旁都有喃妥娜尼的绘像，示意着她使发辫中的水源源不绝地流出，供给众生饮用。又一传说，当佛主释迦牟尼得道之后，受到凶恶的魔鬼“叭满”的进攻，这时，女神喃妥娜尼从发辫中释放出滔滔洪水，将叭满等众魔鬼淹没，护卫了佛主的安全。从此，她成为佛教的保护神。在南传佛教的佛殿中，常有一女神侍立在佛座下边，她就是喃妥娜尼。

喃妥娜尼的神话源于何处，没有看到傣族文献的记载。巴利语辞典中有 dharani 条，释义为“大地”。傣族民间信奉的三十二神中有“塔腊尼拉扎”（dharanira）意为：“大地之王”。按 dharanī 在巴利语中为阴性名词，代表女性，可能是借用 dharani 并在前面冠以“喃”（女性的称呼）而成喃塔腊尼（nandharani）。“喃妥娜尼”即“喃塔腊尼”之谐音。

又据恒河女神的传说：“恒河女神准备俯允人们的请求，

从天上下降到人间为人们洗清罪孽，净化灵魂，但又怕娜浩渺的洪水冲坏大地，便向湿婆神请求，湿婆慨然应允用她自己的头承接天上泻下的恒河水，让河水在头发间盘旋一千年，然后缓缓流出，为人类造福"[28]。此说又与傣族民间有关喃妥娜尼的传说有相似之处，这个故事似乎同出一源。

4. 关于"丢瓦拉"（devatā）

巴利语 devatā 意译为：天神、女神、鬼神。傣语中的"丢瓦拉"即 devatā 的音译。佛教传入以后，傣族佛教徒将"鬼神"（devatā）一词借入。他们把这一外来语借词，使用到本民族原始宗教一祖先崇拜中去。如：家神译为"丢瓦拉很"（devatā heng），寨神译为"丢瓦拉曼"（devatā bang），勐神（部落神）译为"丢瓦拉勐"（devatā meng）。他们把一切神祇并列，包括太阳神、月亮神、山神、水神、树神、河神等等自然神以及因陀罗、梵天、喃妥娜尼等等印度引入的诸神，概称"丢瓦拉"。各个地方对丢瓦拉的供奉情况不一，有的三十二尊、四十四尊、十尊八尊不等。我们可以在村寨旁，佛寺旁，佛塔旁，水井边找到丢瓦拉的神龛[29]。

本章结束语

我们把傣族原始宗教—原始文化作一专题介绍，主要旨趣是想把佛教传入以前的傣族古代文化面貌勾画出一个轮廓来，衬托出佛教传入前的社会历史背景，这样做，便于我们对佛教传入以后引起的变化做一比较研究。

在这一比较研究中，我们看到了很多有趣的现象：傣族

从原始宗教的全民信仰，过渡到对人为宗教—佛教的信仰，在信仰佛教的同时，又完整地把原始宗教保存下来，形成一个多元的宗教信仰的局面；又如，傣族固有的原始宗教，其内容已经够繁多了，巫术、咒语、生殖崇拜、植物崇拜（物活感）、猎神崇拜、祭谷魂、祭祀祖先……旋又引进印度诸神，这帮称作“丢瓦拉”的土著神、自然神、印度神的庞大队伍，更加使人眼花撩乱，在我们面前陈列着一个无奇不有的文化古董摊；在这一堆复杂交错的社会现象面前，我们发现一条主线，那就是祖先崇拜。

傣族的祖先崇拜，按傣文文献的说法，布桑该、雅桑该是傣族的祖先，猎神沙诺是傣族的祖先，桑目底（可能是傣族心目中的一个理想人物）是傣族的祖先；一切建寨建勐中建立功勋的氏族酋长、部落首领以及一切保卫氏族利益部落利益的死难者都是傣族的祖先。对于这些古代祖先的祭祀，对他们的敬仰和崇拜都充分表达了真挚的民族感情。富有特殊意味的是，正当傣族结束大迁徙定居云南的时刻，那一批为民族的生存而献身的英雄人物更加值得悼念，值得缅怀，这些祖先为子孙后代的安居乐业繁荣昌盛奠定了基础，他们死后，后世人还寄托着希望，愿望先烈们的灵魂继续护卫傣族村庄。于是，寨神勐神应运而生了。傣族寨神勐神的祭祀就是在这一历史条件下产生的。祭祀祖先始终贯穿着血缘关系和血缘感情这一条纽带，并且世世代代传下来。这一血缘纽带增强了氏族的内聚力，催化了民族感情，促进了氏族的部落的内部团结，对于民族的发展繁荣是有益的。

傣族原始宗教中的祖先崇拜，寄寓着更深的民族意识。事实上，崇拜他们的祖先就是崇拜他们的民族。

恩格斯曾经说过："古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，他们从各民族的社会和政治条件中产生，并和他们一起生长"。这就是本篇的结语。[20]

[注释]

①载《原始文化》[英] 泰勒著蔡江浓编译　浙江人民出版社出版。

②载《巫术科学宗教与神话》马林诺夫斯基著李安宅编译上海人民出版社出版。

③《中国大百科全书·宗教》566页。

④《傣族歌谣集成》第三篇"仪式歌"云南人民出版社1989年第一版。

⑤《克木人的历史传说与习俗》载《布朗族社会历史调查》(三)。

⑥"摩反"的祭神词："今天是吉祥的日子，猎神率领去打猎，鹿魂麂魂他给我们栓住，虎豹逃不脱，野猪能听话，野猫、刺猬纷纷来吧，松鼠雀鸟飞进口袋。大家走吧，猎神保护我们满载而归。沙罗沙罗发！"摩反念词完毕，摘下一树枝，用绿叶打扫猎器，人群才离开猎神殿，一起进入森林。摘自《谈寨神勐神的由来》。

⑦载《巫术科学宗教与神话》马林诺夫斯基著李安宅编译上海人民出版社出版。

⑧《谈寨神勐神的由来》载《论傣族诗歌》126页"谷魂奶奶的故事"。中国民间文学出版社。

⑨⑩《金枝》著者[英]詹·乔·弗雷泽(J. G. frazer)中文版中国民间文艺出版社。

⑪祭谷神活动时间约在傣历七月底八月初(泼水节后)，在备耕活动中进行。有的在田间架一茅寮(3～50厘米长)，有的在田里插一木桩，木桩上平置一竹笆，即为祭神台。由该户主人献四对腊条几个槟榔几团糯米饭，进行祝告。开犁和插秧都从神台前开始。谷黄开镰时又献蜡条四对，鸡蛋一个，鱼一尾，并将开镰割下的第一束谷穗贡献谷神。待全

部谷子打完入仓，将上述贡献移至谷仓陈供。

⑫⑬傣语《挡兰蛇曼蛇勐》汉译为：《寨神勐神的由来》。祜巴勐著岩温扁译该文附于《论傣族诗歌》后中国民间文学出版社出版。

⑭“布桑该、雅桑该”是傣族传说中的人类始祖。

⑮猎神“沙诺（sanou）也译为“沙罗”。

⑯“桑目底”又称“叭桑目底”是傣族理想中的圣人，传说是傣族建寨建勐的创始者，傣族房子是他设计的，分山水、划分田地、引导耕种、祭祀祖先的制度是他创建的。

⑰“帝娃答”亦译作“丢瓦拉”，巴利语原文为：devatā。这里泛指祖先神。

⑱朱德普《景洪傣族祭神情况调查》（之九）。

⑲“阿拉瓦嘎梭那”人名，不明其意。“叭童帝卡”之“帝卡”为梵化名词。（巴利语：digha 长的 digha jatika 爬虫类）。民间传说不一，一说他是一条巨蟒，一说他曾皈依佛法，按当时佛教尚未传入，此说不确。

⑳朱德普：《景洪傣族祭神情况调查》（之九）。

㉑据《勐西双邦》述，第二世勐勐王召苏宛纳罕筲因避祸独往兰掌（老挝），勐西双邦传位至第十世时，已由非皇族的召温邦代理勐勐王，贵族们决定派几达沙里等十二位勇士去兰掌，把苏宛纳罕筲的后裔寻找回来承袭王位。他们到达兰掌后，找到曼磨块（地名）首领叭雅密莫（今基诺族），才知道勐勐王苏宛纳罕筲的后裔，召苏宛纳波龙已被叭雅密莫收为养子，经过他的同意，兰掌国王批准，召苏宛纳波龙回到阿拉维承袭王位。后来根据基诺族首领曾经当过召片领养父这一传统，每逢召片领登位、出行都要请基诺族老人陪同、引路，以示对养父的尊敬。

㉒杨知勇《神系族系的一致性与祖先神话的形式》载《民间文艺季刊》上海文艺出版社 1989 年版。

㉓㉔因陀罗：梵天条根据中国文化书院方广昌《印度文化概论》等有关资料摘编。

㉕《印度文化概论》参考资料：“关于印度恒河的神话”。

㉖傣族民间称为“丢瓦拉”的神祇很多，列举如下：

佛教保护神：英陀罗（巴利语 inda 英达即帝释天），捧麻（brahma 即梵天），喃妥娜尼（nandharani）

四方向神：持国天（dhatarattha）和东方神；增长天（virutha）管南方神；广目天（virupakkha）管西方神；俱伏罗（kuvera—vessavana）管北方神

自然神：太阳神（suriya），月神（canda），虚空女神（akasadevata），山神（pabbha tadevata），河神（nadidevata），地神（dharani raja），树神（rukkha—devata），菩提树神（mahabodhi—devata）

佛迹保护神：（pada—cetiya）

（以上为巴利语神祇名称）

佛寺保护神：（傣语：devata wat）佛塔保护神：（傣语：devatathad）

㉗恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》（1882 年 4 月）。《马克思恩格斯全集》第 19 卷第 333 页

第三章　南传佛教入滇的历史

南传佛教是区别于大乘佛教、藏传佛教的一个佛教教派，亦称小乘佛教。早期小乘佛教有南传者，亦有北传者。东汉初我国北方曾经流传过小乘佛教。公元二世纪，佛经汉译的先驱安世高，从他的译籍和学术思想看，完全是属于上座部系统的[①]。西域龟兹（今新疆库车县）等地也曾经传入过小乘佛教，据《高僧传。鸠摩罗什传》载。直到公元四世纪中叶，此地（龟兹）仍以小乘佛教为主。后来这些地方的小乘佛教逐渐被大乘佛教或其它宗教所取代了。本文所言小乘佛教，概指南传上座部佛教。云南省西双版纳、德宏、思茅、临沧等地区的佛教，均属巴利语系南传上座部佛教。

南传上座部佛教何时经何路线入滇？要回答这一问题，必须从南传佛教史的研究入手，提供充分的资料，结合云南民族史的研究，才有可能找寻出合乎实际的答案来。

第一节　南传佛教在东南亚传播的历史背景

一　公元十世纪前的历史记载

佛教创始人乔达摩·悉达多(Gotamasiddha ttha 约公元前六至五世纪)，相传位于尼泊尔和印度边境上的迦毗罗卫国净饭王（kapilavatthu Suddhodana）的太子，二十九岁出家修行，

六年后成佛得道，被称为“释迦牟尼”(sakyamuni 释迦族的圣人)，在印度本土游方传教四十多年。他死后，佛教不仅在印度继续传播，而且传播到亚洲各国，尤以东南亚诸国传播最广。

佛教的南传东渐是从印度孔雀王朝阿育王时代开始的。据锡兰《大史》记载，阿育王 (Asoka maharaja 约前 273 至 232 年) 信奉佛教，曾派传教师至各方传教，公元前 274 年，派遣他的儿子摩晒陀 (Mahinda) 长老去锡兰传教。锡兰古称“楞伽”(Lanka)，傣语称“勐兰伽”，今称斯里兰卡。摩晒陀长老至锡兰传教之后的二百多年间佛教得到迅速发展，锡兰人确认摩晒陀是传入佛教至岛上的第一人。公元前一世纪初，始用锡兰文写三藏及三藏注释于贝叶上。

佛教传入东南亚最早的说法：阿育王在派遣锡兰使者的同时，曾派遣传教师须那 (Sona)，乌多罗 (Uttara)，二位长老往“金地”传教。但学术界对金地 (巴利语 Suvannabhūmi) 的方位有争议，一说，金地指下缅甸，即孟族人住的直通一带，又一说，金地在泰国中部佛统一带。事实上这些地方都是中南半岛接受印度文化最早的地方，可能金地就泛指中南半岛。

缅甸位于印度支那半岛西北部，地邻印度。据学者们研究，早在公元前四、五百年间，印人已向东南亚印尼、马来亚、缅甸等地经商，爪哇人亦航海前往印度从事商业贸易活动，印度移民或从陆路 (经孟加拉、阿萨姆) 或从海路进入东南亚。在经商活动中，也带来印度文化，传入婆罗门教和佛教。所以阿育王派遣使者至缅甸传教一事，虽然未曾在阿育王碑铭中得到证实，但佛教传至东南亚始于公元前，这是

可信的。

孟族在缅甸古代被称为得楞族（Tal aing），其语言属孟－吉蔑语族，他们早期居住在湄公河流域，后移居到湄南河流域，逐渐散布到下缅甸，建立了以直通（Tha ton）为中心的孟族国家，是最早吸收印度文化与宗教的民族。据乔治·埃·恩沃多尔逊说，孟人所以称为“得楞”可能来源于得楞伽那（TeLingana）。得楞伽那是马德那斯沿海的一个地方，很多印度人早就从这里迁移到缅甸来。上座部佛教是从印度南部传给孟族的[②]。学者们研究，孟族人受了印度文化和佛教的影响，他们运用南印度的字体拼写南亚语系的语言。这种字体是从南印度的伽兰他（Gran tha）衍化来的[③]。骠国亦是古代缅甸最早的佛教国家。其语言系属为汉藏语系藏缅语族。玄奘《大唐西域记》卷十“传闻六国”条中有“从此东北大海滨，山中有室利差咀罗国”。室利差咀罗即缅甸故乡，在今下缅甸伊洛瓦底江畔骠蔑（Prome）附近。中国历史文献记载：“城内有居民数万众，佛寺百余区。其堂宇皆错以金银，涂以丹彩……男女七岁则落发，止寺舍，依桑门。”[④]“明天文，喜佛法，有百寺”。[⑤]霍尔写道：“骠族是不是缅族的先驱呢？骠语是属于藏缅语族的。1113年的姆耶译迪碑石的骠语表明当时还有人使用这种语言。但作为一个民族，他们已完全消逝了。当缅甸人成为缅甸的主要民族之后，他们可能与之融合了”。[⑥]总之，公元七至九世纪之间，下缅甸的佛教已相当盛行，而上缅甸还未进入佛教文化兴盛的年代。

泰国南部的堕罗钵底（DvaravaTi）是公元六世纪移居到湄南河流域的孟族人建立的国家，也是传入佛教最早的国家，都城在今日的泰国那空佛统（巴利语：Nagarapathama 最初

城)。《旧唐书》称“堕和罗”、“投和国”，亦称“堕罗钵底”。唐玄奘在《大唐西域记》中有记载。当柬埔寨扶南帝国已经解体，促成其它新兴各邦的成长和强盛，而柬埔寨新成立的真腊国方致力于扶南本部，堕罗钵底乃得逐渐发展，巩固其地位，至公元六世纪末，已成为重要国家⑦。公元七世纪中曾屡遣使朝贡中国⑧。

据专家们考查，在佛统周围，发现很多宏伟的建筑古迹，有覆钵形半球形阿育王时代的园形佛塔，又在佛统佛塔周围掘得古印度南方字体巴利“缘起法偈”碑文，说明那时先有印度人至，用巴利语传授佛经，以及后来佛教徒学会使用巴利语。印度佛教艺术也同样传到佛统地区，有不少出土的青石佛像，石刻法轮，与伏鹿图、佛座、古塔、佛足印等。泰人认为堕罗钵底国沿袭了金地国的佛教信仰，盛行上座部佛教⑨。作为一个佛教古国的以佛统为中心的堕罗钵底国的存在，证明了在公元五、六世纪之际，佛教已经进入今泰国中部。

决定南传佛教在东南亚地区普遍而经久传播的一件要事，是觉音在锡兰完成上座部三藏的注释和义疏工作。觉音(Buddha Ghosa)是印度婆罗门族人，精通吠陀(Veda)及吠陀文学，后来出家依离婆多修学，通达三藏。觉音到达锡兰正当锡兰大名王时代(公元409—431年)，住于大寺。上座部巴利三藏的内容及形式在阿育王时已完成。但后来印度大乘佛教盛行，提倡用梵文，巴利文佛经在印度已不流行，多数遗失。幸亏上座部佛教早已传入锡兰，三藏及注疏等才得保留下来。原巴利三藏进入锡兰数百年间，有些已被译为锡兰文。其间因战争及部派分裂，保存的佛经有所毁失，觉音

从学习锡兰文开始，研究所有经典，把三藏经从锡兰文译成巴利文[10]。觉音的一部重要著作《清净道论》(VisudhimaGGa)是论述南传佛教上座部佛教思想的一部最详细、最完整的作品，是研究南传上座部教理的重要资料。有人评价说，《清净道论》是一部佛教百科全书，可以通过它了解南传佛教的教理，也可以看到当地的社会经济历史[11]。

觉音的《清净道论》是严格地按照当时大寺派的思想体系来著述的，在觉音的时代，印度大部份佛学著作都已采用梵文，巴利文佛经业已衰落，由于觉音的努力，巴利文这一系的佛典又才活跃起来，后来南传巴利语佛教才得以在东南亚国家承传下来[12]。

二　公元十一世纪至十六世纪，南传佛教在蒲甘、阿瓦、庇古、东固传播的情况

蒲甘王朝（公元 1044－1287）的佛教史应自阿奴律陀王(1044－1077 年)开始。《缅甸史》载："有僧人阿罗汉(ShinArahan）者，本直通（塔通）婆罗门之子，于 1056 年至蒲甘，彼为佛教南宗（小乘）都罗婆陀（Theravada）派之弟子，具有热忱，欲使上缅甸崇信异教之地改奉佛教"。[13]阿罗汉由人引荐去见阿奴律陀国王，经过一番问答，得到国王的崇信，热情护持佛法，并明令规定佛教为国教，尊阿罗汉为国师。阿罗汉到蒲甘来时未曾携带三藏经书，建议阿奴律陀王去孟人之直通索取。阿奴律陀王派使者前往索取，遭到孟人拒绝，并侮辱使者。阿奴律陀十分愤怒，派大军去征伐直通，经过三个月的激烈战争，奏凯而归，以白象三十三头各负经典佛宝

而归。自此以后，上缅甸地区的佛教得以宏扬，巴利文渐代梵文而为经书之正式文字，小乘佛教渐代北派佛教而为人民所崇奉，缅人采用得楞字母而始用文字，考最古老之缅人碑铭，其镌勒年份为1058年，适在征克直通之后一年[14]。就在这个时代，蒲甘王朝以孟文及骠文为基础，创造了自己的文字，这是最早的缅文。

当阿奴律陀王征服直通以后，约在1071年间，又与锡兰通好，依国师阿罗汉的意见，派僧人去锡兰，礼请锡兰完备的三藏，与直通获得的巴利三藏作详细的校对审定，比照二种本子，全抄一部新的三藏。从此，缅甸文化中心由下缅甸转移到上缅甸。

公元1180年孟族高僧乌多罗耆婆(Uttarajiva)继任国师，带领僧众多人由巴森港口乘船去锡兰，受到大寺的接待，巡礼全岛各处圣绩，他们住了一段时间以后返回缅甸。只留下当时带去的蒙族（即孟族）沙弥车波多（chapata），车波多在大寺受比丘戒后，留学十年，于公元1190年才返回缅甸。车波多不仅知识广博而且善于辩论，又与锡兰佛教关系密切，当他带着四位锡兰比丘回国后，就宣布锡兰大寺传授的比丘戒才是最合法的，是从佛陀直接承传下来的，中间未曾间断过。不久就在蒲甘北部的让乌（chauGu）建立了一座锡兰式的塔寺，就叫车波多塔寺。他们完全依大寺戒法，不愿遵守缅甸原有的僧团的戒律，这就成为锡兰佛教僧团在缅甸的发轫[15]。由此，缅甸僧团分为两派，阿奴律陀王时阿罗汉传下来的上座部佛教，是源自阿育王派遣的僧团，称“缅甸宗派”。车波多引进的僧团，是锡兰传布的上座部佛教由摩晒陀长老传承下来的，称为锡兰宗派”。[16]

南传上座部佛教在蒲甘传袭240多年，至蒲甘衰亡为止。

公元1287年元灭蒲甘，掸族人在北方崛起，初定都于邦芽（PinYa），中期定都阿瓦（Ava）。公元1406年南方庇古（PeGu）强盛起来，三个掸族政权经历260多年，形成了缅甸历史上的“掸族统治时期”。在此时期内，北方的阿瓦南方的庇古，佛教都受到相当的重视。当阿瓦王子乌阇那（Ujana）即位时（公元1324年）建立了七十七座塔寺，经十六年完成，供蒲甘来的阿罗汉派及阿难陀派的比丘们住。公元1429年，阿瓦国王迎二位锡兰比丘至阿瓦传授佛法，这时因僧团内部见解不同，又分为三派：有的去住山林，称为“阿兰若住者”（Arannavāsi），有的住在村庄周围，称为“村落住者”（Gāmavāsi），有田园收益的僧人，被称为“国僧”。[17]

南方庇古王朝的第一任国王华列鲁（1287—1297年）在位时曾邀请僧人编纂一部“华列鲁法典”[18]，是缅甸现存的最早的法典，它是根据印度古老著名的《摩奴法典》编辑的，在一千多年前由印度引入缅甸。公元1353年，有两位蒙族比丘去锡兰留学，在大寺受戒，回国以后，下缅甸的佛教又开始复兴起来。

公元1362年庇古频耶宇王重修瑞德宫佛塔（现在的仰光大金塔）。公元1390年罗婆陀利王在位，他战胜了北方阿瓦的进犯，平定了内部各地的叛乱，开始了庇古王朝的最盛时代，建筑了庇古著名的瑞摩陶佛塔及多所佛寺。

到公元1475年，达摩悉提王选派二十二位上座比丘及其弟子、使臣去锡兰，于大寺重新受比丘戒，回国后对缅甸佛教进行改革，消除了以往三百年间各派的对抗，重归统一于一个上座部僧团系统下，这是缅甸佛教史上的大事[19]。

缅甸南方庇古王朝自公元 1287 至 1539 年，前后经过二百五十多年，其南传上座部佛教得到进一步发展。

东固（洞吾）王朝创基于 1531 年，先后讨灭了庇古王朝，不久莽应龙即位（公元 1531 至 1581）征服了上缅甸阿瓦，统一了全缅甸，结束了掸族在缅甸的统治。据哈威说，莽应龙 1556 年至 1559 年间，三次战役克掸邦孟养、孟拱、孟密、孟班、沙伽、鲁肃、洋桧、锡箔、蛮莫、戛里及曼尼坡等地，尚有在今暹罗境内之景迈与林城（万象）。1562 年更循太平（TapinG）与龙川（Shwe Li 瑞丽）两江，袭云南省境内之九掸卑（Kosha Pye 即九掸国）。应龙以树立君主之规范计，特发经典、供养僧众，并于景迈、九掸卑与其它被征服之地广建浮屠（佛塔）[20]。公元 1563 年，他远征素可泰，直下大城（阿瑜陀耶），攻克清迈，入侵琅勃拉邦，控制暹罗达十五年之久，所到之处，强制他统治下的掸族及其它民族信奉佛教。

直到公元 1752 年，东固王朝为孟族所倾覆，取代他的是另一支笃信佛教的缅族—贡榜王朝。（贡榜王朝以后各代王朝的佛教史从略）缅甸掸族建立的阿瓦、庇古王朝的佛教史值得我们参考，而东固王朝的佛教史，似乎与云南西南边境小乘佛教的传入有更直接的联系。

三　公元十三世纪至十六世纪，南传佛教在素可泰、兰那、柬埔寨、老挝的传播

素可泰时期（公元 1257—1436）

公元 1283 至 1287 年间素可泰兰甘亨王继位后，先与北方两个泰族国家兰那和帕耀盟好，并同中国元朝建立友好关

系，求得元王朝的承认和支持。同时乘吴哥王朝衰弱的有利时机，不断扩张势力，征服了湄南河流域的孟族，取代了吉蔑人的统治。

公元 1833 年在泰国古都素可泰发现的兰甘亨碑铭是一块记载十三世纪素可泰王朝历史的重要文献。碑铭除了颂扬其武功政绩外，记载了信奉佛教和创立泰文两件要事。碑铭曰："此素可泰城中，人多乐善好施，齐俗献礼。素可泰国王以及王子、公主、公卿贵妇，公子王孙，全部人士无论男女，莫不虔诚崇奉佛教，雨季无不恪守戒律"。"此素可泰城中，有佛堂，有佛陀像，大中佛像，有大佛堂，有中佛堂，有老僧师尼沙耶目塔，有长老，有大长老……此素可泰城之西，有阿兰若，坤兰甘亨王奉献礼品与大长老僧伽剌阁。大师精通三藏全部，智慧为国中僧师之冠"。"泰文前此无有，大历 1205（公元 1283 年），坤兰甘亨王精心思构，创设泰文，泰文之成立，乃因国王所创造"[21]。公元 1257 年以前有一位锡兰比丘罗睺罗（Rahula）从蒲甘去泰国南部的洛坤传播佛教，并在洛坤成立了锡兰僧团。当兰甘亨征服洛坤后，知道锡兰僧团戒德庄严，精通三藏，特别尊敬和信仰，即邀请洛坤的锡兰僧团到素可泰去弘扬佛教[22]。

对于泰文的创立问题，霍尔估计说，兰甘亨属下的臣民大多数一定是孟族或者吉蔑族，他从这些人学习和采用了吉蔑字母，于 1283 年用这些字母将泰语写成文字。1292 年他在素可泰的著名碑铭中首次使用这种新的字母，这个铭文是现存最古老的泰语文献[23]。使用泰语族自己的语言文字传播佛教以后，锡兰上座部佛教僧团在泰国得到大发展，巴利文三藏及注释书等也更加完备起来。在这之前，孟族上座部佛教

虽然很发达，但不一定有纯粹完整的巴利三藏，有些已遗失，或渗杂了大乘佛教及婆罗门教经典在内。这时素可泰、兰那、柬埔寨的僧人，到素可泰锡兰僧团中受戒和求学的日渐增多[24]。

素可泰第五代立泰王于公元 1362 年礼请锡兰的僧伽领袖为自己的传戒和尚，在芒果林舍身出家，过了一段修行出离的生活，这是泰国历史上第一位君主在佛教中出家，作人民的模范，因此影响泰国的男子，一直到现在都流行一生至少一次短期出家的风俗[25]。

当时泰国僧团，分聚落住者(Gāmavāsi)及阿兰若(Araññika) 住者[26]。

清迈时期的佛教。

当兰甘亨在湄公南河流域逐出吉蔑人的势力建立了素可泰王朝时，北方的泰族也逐出了孟族的势力。公元 1281 年前八百大甸后裔孟莱王战胜统治南奔的孟人，于公元 1296 年定都于清迈。中国史籍称后八百大甸。

无论是在下缅甸或是在泰国，孟族人很早就接受了佛教文化。公元六、七世纪孟族人在泰国南部建立了堕罗钵底国，公元七世纪下半叶，孟族人又在泰国北部南奔地区建立了哈里奔猜国。哈里奔猜为女王统治，唐时称“女王国”。

学者们认为，清迈的佛教最初是从南奔孟人那里传入的。孟莱王是一个虔诚的佛教信徒，他在清迈建都后不久，于公元 1307 年在南奔地区建立库库达 (wat kūkūt) 寺，在清迈建立了清曼 (chiengman) 寺[27]。

《南佛教教史》对清迈的佛教活动作了几段扼要的概述，公元 1367 年清迈哥那王即位后，派僧人往孟族络坤攀

(Nakonpon)(即缅甸毛淡棉)邀请锡兰论师乌都磐摩诃沙瓦弥(Udumban—Mahāsvāmi)至清迈设立锡兰僧团，但论师派遣他的弟子阿难陀(Ananda)代替前往。公元1369年又派使者到素可泰城礼请泰僧苏摩那(Sumana)至清迈协助建立锡兰僧团。过后不久，国王献出自己的花园作为寺院，这就是现在著名的花园寺(Wat—Suandok)。自后锡兰僧团在清迈得到进一步发展。公元1441年三界王继位(Tilokaraja)广建佛寺，塑造佛像，更把佛教艺术推进到一个兴盛的阶段。著名的大菩提寺(Mahābodhārāma)就是在这个时期建立起来的。

1477年国王护法，由法授(Dhammadinna)长老领导一百位高僧，在大菩提寺举行三藏结集，经一年而成[28]。"结集"就是会诵甄别，审定三藏经典，系统地确定下来，这是在兰那传播上座部佛教中一个有决定性的行动。

柬埔寨和老挝佛教传播的情况。

柬埔寨建国近二千年，汉朝时称"扶南"，隋及唐初称"真腊"，中唐称"吉蔑"(Khmer)，现代则称"高棉"或"吉蔑"。其语言系属为孟—吉蔑语族，与古代泰国和缅甸的孟人相近。

公元四世纪末五世纪初，考古学家从越南南圻发现的碑文记载说："求那跋摩王谨献与印度神毗湿奴(Visnnu)之灵庙"[29]。又《梁书》卷五四扶南传说"俗事天神，天神以铜为像"。可知当时扶南信奉由印度传去的婆罗门教。当时扶南已有佛教为大乘，但不及婆罗教盛行。至公元五世纪末六世纪初，史书称"扶南有硕学沙门僧伽婆罗，也附随商舶来到南齐首都(今南京)，当时中国政府招待他住于正观寺内。婆罗博学多识，通数国语文……后来成为梁代有名的译经大

师”[30]。当时扶南信奉的佛教是印度传入的大乘佛教。

到真腊时期（公元 550—802 年）婆罗门教盛行，尤以祭湿婆为多，佛教亦盛行，为大乘。“国尚佛道及天神，天神为大，佛道次之。”[31]

吴哥时期（公元 802—1432 年）初仍信奉婆罗门教和大乘佛教。当阇耶跋摩第七在位时（公元 1190 年）是吴哥王朝大乘佛教最盛时，尤以建筑艺术方面为吴哥文化最辉煌的时代。吴哥城就是这个时期建造起来的。

大约是公元十三世纪后叶至十四世纪初叶，由于受到缅甸和泰国的影响，柬埔寨佛教信仰由大乘佛教改奉南传上座巴利语佛教。净海法师认为，柬埔寨传入上座部佛教，可能是在安哥王朝阇耶跋摩第八时已开始，因周观达于 1296 至 1297 年在安哥所见已为上座部佛教[32]。周观达于 1296 年抵达吴哥时，所记僧人生活，只供释迦佛像，不供其它诸佛及菩萨像，即可得知，那是南传佛教的特征。《南传佛教史》作者介绍说，柬埔寨最早的巴利文碑铭作于 1309 年，亦可证明上座部佛教是在十三世纪末十四世纪初传入的。柬埔寨使用佛历，则估计是受泰国的影响，是在南传佛教传入以后才开始使用的。

古代老挝多数是奉祀鬼神，祭拜祖先之灵，崇拜精灵和自然。老挝史上明确记载佛教信奉是从公元 1353 年法昂建立南掌国以后才开始的。

《老挝史》记载：“巧肯雅王后是一位吉蔑公主和虔诚的佛教徒。王后看到百姓们用牲畜祭祀，十分痛苦，因此她要求国王法昂给老百姓传进柬埔寨的佛教。公元 1357 年法昂派了一个代表团随带贡品和礼物去谒见他的岳父，请他帮忙派

一些博学的僧吕和赠送一些佛骨。柬埔寨国王同意法昂的要求，选派了两个高僧柏摩诃帕斯曼和柏摩诃代兰卡以及二十名其它的僧侣三个通晓三藏的居士，名叫诺腊星、诺腊德、诺腊萨。他们还送给法昂一尊著名的勃拉邦佛，一部三藏经和一棵菩提圣树的树苗。"[33]

第二节　南传佛教入滇的时限及路线

东南亚佛教史告诉我们，南传巴利语佛教的传播，发端于公元前，奠基于公元五—七世纪。而在公元十一世纪至十六世纪获得充分的发展。而且是从南方逐渐地向北方推移。值得重视研究的是，在公元十三至十四世纪的一百一十多年的时间里，素可泰、兰那、老挝、大城、邦芽、阿瓦、庇古等掸、泰、傣等掸泰语系的民族先后建立了自己的国家政权，与之俱来的是迎奉佛教，创立文字，传播佛教文化。

在这一重大历史变革的年代里，南传巴利语佛教最终占取优势，特别是锡兰上座部（大寺派）佛教成为人们信仰的主流。一度传入中南半岛地区的印度婆罗门教和大乘佛教逐渐衰亡。

南传佛教入滇的历史背景已清楚地展示出来。那么入滇的具体时间和路线是怎样的呢？

让我们再一次回顾历史。

公元十世纪前后，有勐卯、勐生威、勐生色、勐养等四个强大的部落联合组成的一个称为"㑩赏弥国"的部落联盟组织，而且在往后的几百年内，得到进一步的发展壮大。导致这个㑩赏弥国的解体是两个原因造成的，一是明王朝三征

麓川（1441—1448），二是东固王朝莽应龙北伐阿瓦等北方诸掸族政权。三征麓川以后，麓川政权保存在勐养的力量也被莽应龙在北伐中摧毁，十六世纪中叶，以勐卯为盟主的㮈赏弥国宣告结束。

究竟这个勐卯莽㮈赏弥国与印度㮈赏弥国是一个什么样的相互关系呢？

查佛教史资料，唐玄奘《大唐西域记》记载："㮈赏弥国周六千余里，国大都城三十余里，土称沃壤，地利丰植，粳稻多，甘蔗茂，气序署热，风俗刚猛。好学典艺，崇树福善，伽兰十余所，学小乘教。天祠五十余所，外道实多"。[34]季羡林教授在注释中说："㮈赏弥国：梵文 kausambi，阿育王石柱勒铭作 kosambiya。旧译俱舍弥、拘尸弥，㮈闪毗、俱参毗，拘赊弥、拘赊苇弭。㮈赏弥是印度古代十六大国之一。"又说："据南传佛典律藏《小品》记载，尊者阿难率五百比丘由王舍城系'乘船溯流而至㮈赏弥。'因此，㮈赏弥城应在恒河或其支流沿岸"㉟。我们可以判断，唐玄奘所指是印度的㮈赏弥国。

在公元十世纪前后形成的勐卯莽㮈赏弥，巴利语为"kosambi"音译"果赏壁"，也写成"kocambi"音译为"果占壁"。傣族称"勐哥藏毗"（MonGkosampi），都是同一㮈赏弥的不同音译法。黄惠昆教授在《掸国古国考》一文中说道："在古代傣族历史上，确实存在过一个名叫'㮈赏弥'即'哥桑毗'的古国，而印度㮈赏弥与傣族㮈赏弥并不是一个国家，而是异地同名的两个国家"㊱。我完全同意这一说法。这是古代史上异地同名的两个国家，一个在印度，一个在今缅北滇西毗连的掸傣族地区。

在我们阅读东南亚历史和南传佛教史的时候，就会发现

这样一种现象，引用印度佛教古国的国名给自己的国家命名；引用印度高僧长老的名字为自己的僧人命名；引用印度古寺名给自己的佛寺命名等等。这种梵化地名、僧名、寺名的现象，在信仰小乘佛教的地区是很常见的。若不能查知这是异地同名，就很容易把同名甲地的历史事实附会到同名乙地的身上来。

南传佛教在什么时候传入勐卯弄，《百夷传》说，“无中国文字，小事刻竹木记事，大事作缅书，旁行为记”。“其俗不祀先，不奉佛，亦无僧道。”可知公元 1396 年（明洪武二十九年）明王朝派行人李思聪钱古训使麓川时，麓川傣族已有自己的文字（缅书即指傣文），而佛教尚未传入。《百夷传》又证实，缅人（指缅境掸族政权阿瓦）有为僧者，以黄布为袈裟，担右手，戒行极精，午后不饮食”。这是南传佛教特征，与前文介绍阿瓦掸族信奉的佛教情况相符。李钱二人经腾越（今腾冲）驱勐养（今缅北地带，昔为麓川思伦法辖地）抵麓川，遍历百夷诸地，应当说，其记述翔实可信。

小乘佛教传入勐卯地区的时间，哈威《缅甸史》谓东固王朝初莽应龙入勐卯 1562 年更循太平与龙川二口袭九掸卑之后，广建佛塔之说，有更直接的联系。“九掸卑”作为“[illegible]赏弥”的另一意译法当否？当作别论，但这里的“九掸卑”即指勐卯一带地方[67]。可见，公元 1562 年以后，大勐卯已开始建造佛塔，传播佛教。

建立瑞丽姐勒佛塔是一重要线索。傣文文献谓：佛历 1145 年，勐果占毕国王召罕约法找到了第六代废塔基，准备重建佛塔，后来为了纪念他找到塔基，就以这一天赶大摆，赶大摆时间一直沿袭了 1401 年。对于这一记载能否成立，需要

从考古学历史学的角度进一步去证实。据德宏州宗教科整理的材料介绍说："《广母贺卯》经书记载：佛历2187年，第七代塔建筑完工，至今437年的历史，又据1980年10月清理塔基出土之银牌上傣文记载，至今已有二百余年的历史。这一段记载则更为可信。第七代塔建筑完工的时间与公元1556--1559年间，缅王莽庄龙征服勐养随即侵入勐卯广建佛塔之说，时间比较接近。可以判断，十六世纪中叶是南传佛教传入德宏地区的下限。

现今德宏地区南传佛教共分多立、润、奘、左抵四派，其中，"润"即兰那、勐艮、西双版纳方面传入的佛教，德宏傣族统称之为"润"。据说，历史上曾有大佛爷自西双版纳聘来，先后安置在勐卯城子东门、西门佛寺当主持。德宏各县都有润派佛寺。至今在芒市附近的那满寨奘房（佛寺）还保留着由"润"传入的傣泐文佛经。但始于何时，尚无材料说明。

德宏南传佛教四派中"多立"居多。据瑞丽县志办公室掌握的材料，多立教派于公元十八世纪上半叶由缅甸传入，已有二百多年的历史。"左抵"极少，有寺无僧。据说，"摆奘"即"润"，所占比例不大。

依现有资料，德宏州宗教科提供：盈江、陇川、潞西、梁河各县南传佛教大抵都在十七世纪至十八世纪间传入。

临沧地区和思茅地区南传佛教的传入时间及传入路线，各地均有较清楚的记载。

耿马、孟定、双江、沧源、孟连、景谷等地的傣族都是在十四世纪间麓川政权扩张时迁来的。而这些地区的南传佛教都是在定居以后，于十五至十六世纪之际先后传入。耿马、双江、景谷、孟连等地由勐艮（景栋）传入。他们的共同点

是：抄写佛经时用傣泐文，书写文学作品及社会交际时使用傣讷文（德宏傣文）。两种文字并用，佛寺僧侣必须学会使用两种文字。孟定南汀河外的傣族属南传佛教多立派，他们用泰绷文（缅甸傣文）抄写佛经，用傣讷文书写文学作品及社会交际使用。

上述地区的傣族定居较早，而佛教传入时间较晚。先有傣文（傣讷文），后有佛教，估计自勐卯迁入时已经使用傣讷文，在较晚的时间，接受小乘佛教以后，才使用傣泐文。这一情况与《百夷传》载麓川百夷“小事刻竹木，大事作缅书”的叙述相符。傣讷文是从勐卯带来的，傣泐文是随佛史经的传入而从勐艮引入的。

西双版纳方面，《泐史》中记载第十三代召片领三玻泐傣即位时的情景说：“推选既定，人们群诣佛寺，面对佛像、佛经、住持三个佛主代表者宣誓，并将誓词铭镌寺中”。[38]三玻泐傣即位的年代（公元1457年小历819年）西双版纳已经信奉佛教，这是毫无疑问的了。而佛教的传入当在1457年之前。

方国瑜教授《西双版纳泐史概说》一文这样推论：“唯西双版纳傣文创始之年代约在明初，则作书（指《泐史》——笔者注）不能早于明代所载历年事绩，到第八代刀坎（道罕勐）始详。”又说：“故款《泐史》所载在明初以前事，仅有口说流传，至明代始著于书。”[39]按刀坎于公元1382年（明洪武十五年）归顺于明传，公元1385年（洪武十八年）受封为亚中大夫，车里军民宣慰使，方老所言傣文始于明初，似乎可以说，始于刀坎受封为车里军民宣慰使的任期内。西双版纳始用傣文的这一推测，给我们以启发，它提供了一个最重要的思考线索。

西双版纳傣文与兰那文同属一种文字（仅书法稍有变异而已）统称为傣泐文。这种文字主要用于书写巴利佛经。傣泐文前面41个字母与现代国际通用的转写巴利语的41个拉丁字母的排列顺序完全相当，并在41个字母的后面增添了15个辅音字母，作为拼写傣语之用，傣泐文正是这样一种正规的佛经文字，是南传巴利语佛教传入之初，为了传播佛教文化而设计出来的。所以，我们判断，西双版纳南传佛经是和傣泐文同时传入的，由是，我们从傣文的始用年代去追溯佛教传入年代的方法是可靠的。恰好，方老的推测又与南传佛教传入兰那在兰那弘扬发展的时间互相吻合。反过来说，南传佛教在兰那得到较大的发展，正是明代初年之事，这又映证方老的推测与史实相符。

如本文清迈时期佛教传入的叙述，兰那孟莱王战胜南奔的孟人，于1296年定都于清迈，从孟人那里接受了南传巴利语佛教之后，广建塔寺，虔诚信奉。到公元1368年兰那哥那王即位后，设立清迈自己的锡兰僧团，这是清迈佛教活动中的一次盛举，使得南传巴利语佛教得到进一步的普及推广。此时此刻正值刀坎在位（1347—1391年），车里宣慰司使刀坎从邻邦清迈引进巴利语佛教和傣泐文，这就成为顺理成章的事了。

再查兰那文（傣泐文）的历史渊源。谢远章引用东南亚史学家兼考古学家乔治·赛代司的考证说：中南半岛柬、泰、缅、老几个国家的文字的产生，都和印度婆罗门教佛教在上述国家传播有直接关系。泰、老及现代柬文脱胎于古吉蔑文；缅、掸、泐（傣泐）、阿萨姆泰文则脱胎于古孟文（得楞文），而古吉蔑文和古孟文又脱胎于古代南印度克罗那陀文

(kheronadha)[40]。此说是有参考价值的。它说明傣泐文是随着南传佛教的传入而传入。即兰那人从孟人手中接收过来的文字，经过整理，创造出自己适用的傣泐文，再传入西双版纳。

又据《佛教传到景东》一文[41]介绍，在佛历1416至1681年（小历235至470年）二百多年间，佛教不断地从景迈传到景东，但是真正理解和信奉佛教的信徒不多，景东的佛教还没有繁荣起来。直到佛历1903年（小历722年）召姐版都时代，麻哈夯沙瓦里，达沙班牙，西里补牙厅，倘麻兰伽，倘麻果莱罗，辅塔戈萨等长老及徒弟戛养鲁些等二十一位僧人从景迈到景东传教，运来四尊佛像（有象牙的、石雕的、玻璃的）和佛的舍利（sarira 遗骨），三藏经，萨打（sadda 声学）、呼腊（Hura 天文历法），他们到来后建立了瓦塔叫，瓦塔卖，就是现在的瓦呵烘，瓦塔冈佛寺，在现在的斗牛场大青树旁建立了佛寺瓦庄罕，瓦景润、瓦景戛等佛寺。特别是佛历1986—1987年（小历805—806年）麻哈班牙敢皮腊来到景东，从此以后景东的佛教稳定地发展起来。《佛教传到景东》特别介绍，小历806年（公历1444年）以来，山区民族腊瓦人[42]来坝子接受文化，有些当和尚，有些学字母，学文法，还学天文历法。他们获得知识以后，又回到山区去传播佛教，西双版纳各勐，以及勐连、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、线蔚等地都来景东学习取经。

西双版纳与老挝、清迈、景东地区相连，语言相通，文化交往密切，自古以来都是兄弟之邦，从清迈到云南南部，今缅甸南掸邦的景东是中继站，公元1444年（小历806年）清迈佛教经景东传入云南南部是有根据的。

从老挝、清迈与西双版纳的历史渊源关系去研究，十四世纪南传佛教从清迈或老挝传入西双版纳是上限，十五世纪从景东传入西双版纳是下限。所以西双版纳佛教传入的时间不会早于老挝和清迈，但也不致于与老挝清迈的传入时间相距太远。

本文所言云南传佛教入滇，并不排除在南传佛教传入之前，有大乘佛教或其它小乘佛教教派的行脚僧游方僧曾经到某地传化佛教的暂时行为，比如蒲甘佛教或者南诏、大理佛教等。这是很有可能的。

[注释]

①吕澂：《安世高》载《中国佛教》第二辑，中国佛教协会编，知识出版社出版。

②《缅甸的少数民族》载《东南亚研究资料》1965年第二期。

③净海：《南传佛教史》145页，台北慧日讲堂1975年出版。

④《旧唐书》骠国条，中华书局版，5285页。

⑤《新唐书》骠国条，中华书局版，6308页。

⑥霍尔：《东南亚史》古代部份212页，赵嘉文译注云南历史研究所编印。

⑦《南传佛教史》234页。

⑧《旧唐书》堕和罗国条5273页。

⑨《南传佛教史》。

⑩《南传佛教史》。

⑪《南传佛教史》。

⑫《清净道论》已由叶钧译为中文，中国佛教协会印刷出版。

⑬⑭哈威《缅甸史》71、67页"都罗婆陀"是巴利语Theravada的音译，意为"上座部"或"长老部"。

⑮⑯⑰《南传佛教史》。

⑱ “Wareru” 音译 “华列鲁”、“瓦丽流”。

⑲《南传佛教史》。

⑳哈威《缅甸史》下册 303、311 页。

㉑巫凌云：《泰国兰甘亨碑铭译文补正》载云南民族学院《学报》1987 年第二期。

㉒《南传佛教史》247 页。

㉓《东南亚史》上册 219 页，商务印书馆版本。

㉔《南传佛教史》247、248 页。

㉕㉖㉗㉘《南传佛教史》255、256 页。

㉙《南传佛教史》314 页。

㉚《中国佛教》第一辑 213 页，知识出版社。

㉛《旧唐书》真腊国条，中华书局版，5271 页。

㉜《南传佛教史》337 页。

㉝姆·耳·马尼奇、琼赛：《老挝史》福建人民出版社译本。

㉞㉟《大唐西域记校注》466、467 页中华版。

㊱黄惠昆《掸傣古国考》载《东南亚》1985 年第三期。

㊲哈威：《缅甸史》134、135 页 “九掸国（koshanpye）”乔赏弥的另一译法。哈威引玉耳《出使记》说 “九掸卑指蛮莫（八莫）北方与东方的九镇。此说把蛮莫西方和西北方的勐养、勐生威两大部落排除于乔赏弥国之外，是欠妥的。

㊳李拂一：《泐史》。

㊴方国瑜《西双版纳泐史概说》载《思想战线》一九八三年第三期。

㊵谢远章《召树屯渊源考》载《研究集刊》1981 年第三、四期。

㊶ “景东” 指缅甸南掸邦 “景栋”。《佛教传到景东》是《本勐景东》（景东地方史）中佛教传入史的摘编。傣文原件藏西双版纳勐遮曼吕佛寺。

㊷腊瓦人（傣语称 Tsaolava）高棉语族的民族。

第四章　佛经及佛教教义述略

巴利语系上座部佛教的传播，自印度而锡兰（斯里兰卡）而东南亚缅、泰、柬、老诸国。清迈佛教经缅甸南掸邦之景栋而传入云南南部的西双版纳、孟连、耿马、双江、景谷、孟定（南汀河北岸）等地，均属巴利语系上座部佛教，以西双版纳为代表。这一地区的佛教派别又被称为润派[①]，以润派为主流。所谓“摆孙”、“摆坝”此二者并无实质性的区别，“摆孙”言聚落住者，“摆坝”言山林住者。缅甸佛教传入云南西南部，德宏州各县的佛教除盈江县归城有大乘佛教寺庙一所（掸宗）以外，均为巴利语系上座部佛教。这一条线上的佛教派别有朵列、摆奘、左列、润等佛教派别，但以朵列为主流（孟定南汀河南岸属之），以瑞丽县为代表。目前，摆奘派和润派正向朵列过渡中。西双版纳方面和德宏方面宗教活动中的某些习俗以及寺庙建筑造型各有差异，但经典和教义是相同的[②]。

本章佛经和教义概以巴利语系上座部佛教经典为依据进行论述。

第一节　巴利语佛经

我们试把传统的傣文转写的巴利语经典目录和日本编译的罗马字体转写的《南传大藏经》总目次[③]进行对照比较。

巴利三藏经原典总目次（巴汉对照）

（1）Vinaya—piṭaka（律藏）

(a) Sutta—vibhaṅga（经分别）

Maha—vibhaṅga（大分别）

Bhikkhuni—vibhaṅga（比丘尼分别）

(b) Khandhaka（犍度部）

Mahā—vagga（大品）

Culla—vagga（小品）

(c) Parivāra（附录）

（2）Suttanta—pitaká（经藏）

(a) Digha—nikāya（长部）

(b) Majjhima—nikāya（中部）

(c) Samyutta—nikāya（相应部）

(d) Angutara—nikāya（增支部）

(e) Khuddaka—nikāya（小部）

1、Khuddaka—patha（小诵经）

2、Dhammapada（法句）

3、Udāna（自说经）

4、Itivuttaka（如是说）

5、Sutta—nipāta（经集）

6、Vimāna—vatthu（天宫事）

7、Peta—vathu（饿鬼事经）

8、Thera—gāthā（长老偈）

9、Therī—gāthā（长老尼偈）

10、Jātaka（本生经）

11、Niddesa（细说、义释）

12、Paṭisambhidā－magga（无碍解道经）

13、Apadāna（譬喻经）

14、Buddha－vaṁsa（佛统、佛种姓经）

15、Cariya－piṭaka（所行藏经）

（3）Ahhidhamma－piṭaka（论藏）

（a）Dhamma－saṅgani（法聚论）

（b）Vibhaṅga（分别论）

（c）Dhātu－kathā（界论）

（d）Puggala－paññatti（人事设施）

（e）Katha－vavtthu（论事）

（f）Yamaka（双论）

（g）Paṭṭhāna（发趣论）

（4）藏外

Milinda－pañha（弥兰王问经）

Dipavaṁsa（岛史）

Mahāvaṁsa（大史）

Culavaṁsa（小史）

visuddhi－magga（清净道论）

Abhidhammattha－saṅgaha（摄阿毗达摩义论）

傣文三藏经目次[①]（罗马字注音）：

[illegible]

1 [illegible] (Sutta－vibhanga)

[illegible] (Mahā－vibhanga)

[illegible] (Bhikkhunī－vibhanga)

၂ ခန္ဓက	(Khandhaka)
မဟာဝဂ္ဂ	(Mahā — vagga)
စူလဝဂ္ဂ	(Culavagga)
၃ ပရိဝါရ	(Parivara)
ကြသုတ္တံ	
၁ ဒီဃနိကာယ	(Digha — nikaya)
၂ မဇ္ဈိမနိကာယ	(Majjhima — nikaya)
၃ သံယုတ္တနိကာယ	(Samyutta — nikàya)
၄ အင်္ဂုတ္တရနိကာယ	(Anguttara — nikaya)
၅ ခုဒ္ဒကနိကာယ	(Khnddaka — nikaya)
(၁) ခုဒ္ဒကပါဌ	(Khnddaka — patha)
(၂) ဓမ္မပဒ	(Dhammapada)
(၃) ဥဒါန	(Udana)
(၄) ဣတိဝုတ္တက	(Itivuttaka)
(၅) သုတ္တနိပါတ	(Sutta — nipata)
(၆) ဝိမာနဝတ္ထု	(Vimana — vatthu)
(၇) ပေတဝတ္ထု	(Peta — vatthu)
(၈) ထေရဂါထာ	(Thera — gatha)
(၉) ထေရီဂါထာ	(Theri — gatha)
(၁၀) ဇာတက	(Jataka)
(၁၁) နိဒ္ဒေသ	(Niddesa)
(၁၂) ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ္ဂ	(Patisambhida — magga)
(၁၃) အပဒါန	(Apadana)
(၁၄) ဗုဒ္ဓဝံသ	(Buddha — vamsa)
(၁၅) စရိယပိဋက	(Cariya — pitaka)
ကအဘိဓမ္မံ	
၁ ဓမ္မသင်္ဂဏိ	(Dhamma — sangini)

2 ဝိဘင်္ဂ (Vibhanga)

3 ဓာတုကထာ (Dhātu—katha)

4 ပုဂ္ဂလပညတ်ိ (Puggala—paññātti)

5 ကထာဝတ်ထု (Kathā—vatthu)

6 ယမက (Yamaka)

7 ပဋ္ဌာန် (Pathāna)

我们在比较研究中发现，这两种《三藏经》目次内容相同，拼写法略有出入。傣文《三藏经》目次中未将《藏外》佛经列入。

日译本（罗马字体）《南传大藏经》源于锡兰，傣文《三藏经》亦源于锡兰，经过千百年的辗转传抄，而保持其巴利语的准确一致，实在令人叹服。我们断定云南傣族地区的佛教为巴利语系上座部佛教是有根据的。

巴利语（PaLi VāCā）为古印度语之一种，南传佛经均以此种语言记录。习惯称梵语为雅语，巴利语为俗语。有学者认为巴利语与其说是通俗语言，不如说是文学语言，也许是混合语言，巴利语作为文学用语后来在印度消亡了。但是在锡兰、缅甸、逻罗、柬埔寨，巴利语却成为相当数量的宗教和学术文献的用语[5]。傣文佛经及天文学、医学和文学文献中亦同样是引用大量的巴利术语和词汇。事实上在汉语中也吸收了不少的巴利语语汇。

佛陀有使自己的教义通俗化的愿望，他希望一切人用人们最能理解的语言来听他的教法，所以他竭力主张用方言传教，这一点在佛经中经常提到。《小品》中记载说，有两个婆罗门出身的比丘对佛陀说："各种不同血统的僧人，用自己的方言复述佛陀的话……因而产生讹误，让我们用颂偈（带韵

律的诗句）记述佛陀的话吧！”这里所说的无疑是用梵文颂偈。“颂偈”一词是婆罗门吠陀诗歌语言的名称。乔达摩不许这样做，他说：“你们不可将诸佛的语言译为颂偈，无论谁人这样做，都是犯错误的，我允许你们用自己的方言学习诸佛言教”。⑥

关于巴利文佛经的内容和要义，中国社会科学院南亚研究所郭良鉴副研究员在“印度巴利文佛教文学概述”⑦一文中，作了很好的概括，尤以《经藏》部份写得十分扼要明确。现摘要介绍于后。

一 律藏

律藏主要是述说僧团教规和佛教徒必须遵守的法规戒律。它把各种越规行为及惩处办法编写成文，供比丘（比丘尼）们每逢望日和朔日的自恣日检点自己的言行，进行忏悔赎罪之用，僧团秩序赖以维持和巩固。律戒共由三部分组成：1、《经分别》分为比丘戒比丘尼戒，2、《犍度》包括大品和小品，3、《附录》包括十九部短经，包括教义问答、索引、附录，一览表等。

律藏详细述说比丘和比丘尼们衣着住行的种种规定时，其中也插入了一些生动有趣的故事，例如《小品》中的大象、猴子和鹧鸪互比资历，以确定谁为长者的故事等⑧。《大品》中还有一个很著名的耆婆的故事，讲述王舍城一位年妓的私生子耆婆，长大后成了一个医德高超的名医。有一富商得了病，百治无效，耆婆去治疗，询问病人能否做到左侧卧七个月，右侧卧七个月，仰天卧七个月，商人说能够做到。耆婆给他打

开头颅，取出两条蛆虫，缝好伤口，耆婆解释说：倘若不事先要他朝每个方向躺七个月，那他恐怕连七天都躺不住的。这个故事写得很生动，我们从中能看到印度古代城市生活的一些侧面以及医学科学的发展情况。

律藏是三藏之首，虽然它的文学价值远远低于经藏，但我们可以从中了解到僧团的组织情况和比丘（比丘尼）们日常的生活情况。

二　经藏

经藏主要是述说佛教教义和介绍佛陀的生平业绩。其中有大量的文学性的诗歌和故事。经藏由五部尼迦耶[9]组成：1. 长尼迦耶（长部），2. 中尼迦耶（中部），3. 杂尼迦耶（相应部），4. 增一尼迦耶（增支部），5. 小尼迦耶（小部）。前四部经都是佛陀或佛陀弟子的教诲，主要是散文体，也有一些散文有偈。

长尼迦耶分三编，由三十四部相当长的经组成。每部经讲述一个或几个教义。这三编的内容和风格不相同，既有古老的传统部分，也有较晚的后加部分。……从宗教史的角度看，最主要的是第一编第一部经《梵网经》(Brahmajalasutta)。它述说了婆罗门苦行者的各种思想、生活方式、职业以及62种哲学观点，而这一切都是佛教徒所反对和禁止的。这对了解古代印度的宗教生活和思想是极为重要的。第二编第十六部经《大般涅槃经》(Mahāparinibbanasutta)，不管从宗教的角度还是从文学的角度看，都是极为重要的。它不是论说教义，而是用诗体描写佛陀的后期生活，记述佛陀最后的教诲和他

的圆寂。巴利文“三藏”中并没有关于佛陀传说的传记。前面提到的律藏《大品》第一章中有关于佛陀传说的记载，即可以说是佛陀的前期生活，描述乔达摩（Gotama）如何获得正觉，然后决定说法讲道，接受第一批弟子等等。《大般涅磐经》不是一部首尾统一的作品，里面有原始成分，也有晚出成分，它的最后编定时可能比较晚，因为最后一章呈现在我们面前的佛陀已是神化了的偶像。

中尼迦耶（中部）分三编，共有一百五十二部经，讨论的却是佛陀的教义：四圣谛、业报、断欲、无灵魂说、禅思和涅磐等等。中尼迦耶不仅让我们看到佛教的基本教义和佛陀的传授方法，也让我们看到古代比丘们的日常生活和其它各阶层人们的日常生活。例如，有的经讲述了佛陀与耆那教等其他教派的关系；有的经谈到刑法和风俗人情等问题。这些对于了解古代印度社会状况无疑是很重要的。

杂尼迦耶（相应部）共有五十六篇，二千八百八十九部经，内容包括三个方面：一是讲述佛教教义的主要论点和主要派别；二是描述神、魔或人的传说；三是描述说法人或英勇人物的伟业丰功。虽然杂尼迦耶与长迦耶、中尼迦耶一样，其主要价值在于提供了大量佛教教义的资料，但它也有不少具有文学鉴赏价值的诗歌。偈颂诗（Gāthā）、歌谣（Akhyāna）或诗文并用的文体在杂尼迦耶中屡见不鲜。

增一尼迦耶（增支部）共有十一编，一千三百多部经。增一尼迦耶中具有文学价值的篇章也不多，文章是单调枯燥的说教。大量的经文是讲述佛教伦理学和心理学。

这四部尼迦耶中，有许多经是互相交叉重复的。他们在语言文体上没有很大区别。

中尼迦耶中还有一段佛陀驳斥婆罗门种姓制度，比喻也是极为生动的：佛陀问阿萨拉耶南（Assalayana）："如果刹帝利圣王召集一百个不同种姓的人聚在一起，那些刹帝利、婆罗门等高级种姓的人从娑利树、沙勒尔树、檀香树等华贵的树上摘下树枝作钻火棍，摩擦取火，产生了火焰；另外一些旃陀罗、猎人、制篮工、制车工和波拘萨等最低种姓的人从狗钵、猪槽、洗衣盆等地方拿根木棍，摩擦取火，产生了火焰，试问婆罗门从好木头里钻到的火与通常的火用途一样吗？旃陀罗他们取到的火与通常的火有区别吗？这两种人取到的火有区别吗？"阿萨拉耶南答道：两者并无区别。于是佛陀归结道：一切种姓皆平等。

此外，还有一些很幽默的比喻，如把方法不对，不能得道，比作欲得奶者挤牛角，或比作把沙子和水倒在盆里，不管怎样挤动也得不到芝麻油，如此等等。古代印度人很擅长比喻这一文学手法，所以在佛经中也比比皆是。

小尼迦耶（小部）从内容到形式都不同于其它四部尼迦耶。它是佛教经典中最富有文学价值的部分，其中有饱含智慧的格言集、韵律优美的偈颂集、想象丰富的神话集、生动有趣的寓言集，内容丰富，蔚为壮观。

《小诵经》是一部咒语性质的经文，佛教徒们经常念诵，借以驱邪祈福。它共有九部短经组成，前四部特别短，后四部比较短，第九部稍长些。

《法句经》是佛教文学中最著名、流传最广的格言诗集。它共有四百二十三颂诗，每十到二十颂诗组成一品，主要是阐述佛教伦理道德方面的教义。《法句经》在斯里兰卡是备受推崇的，几乎每个佛教徒都能从头到尾背诵。在云南傣族佛

教徒中同样受到喜爱[10]。《法句经》中有的比喻较之文人学士诗歌中的比喻显得清新朴素，因为佛教文学的社会基础还是中下层人民，他们不喜欢词藻繁缛、意义隐晦的东西。佛教徒正是迎合这种文学口味，创作了优美而通俗的佛教诗歌。例如《法句经》第六十四、六十五、八十、八十一颂诗：

愚者待智者，终不知达摩。
犹如勺盛汤，永不知汤味。
智者待智者，顷刻知达摩。
犹如舌尝汤，一触即知味。[11]
（六十四、六十五）

灌溉者引水，箭匠之矫箭，
木匠之绳木，智者自调御。
犹如坚固岩，不为风所摇，
毁谤与赞誉，智者不为动。[12]
（八十、八十一）

郭良鉴介绍说，在佛教歌诗中，最值得称道的莫过于《上座僧伽他》（长老偈）和《上座尼伽他》（长老尼偈）。这两部诗集中的优秀篇章有资格列入印度最佳抒情诗行列。《上座僧伽他》有一百零七品一千二百七十九颂，主要是写比丘们内省禅思的经验。与《上座僧伽他》相比，《上座僧尼伽他》则充满了浓郁的生活气息。这部诗集不大可能是比丘们作的，而很可能是比丘尼们自己作的，因为，他们都是发自比丘尼心底的呼声。这部诗集共有七十二品，五百五十二颂。诗中的比丘尼有各种出身：高贵的小姐、年迈的夫人、拖儿带女的母亲、孤苦零丁的寡妇、被人玩弄的妓女等等，她们都在佛陀或德行高超的比丘尼感召下，找到了涅磐之路。其

中许多诗歌都是诉说比丘尼个人的经历和遭遇，虽然，旨在宣扬佛教教义和劝人皈依佛教，但还是如实地向我们展现了古代印度社会的状况，特别是妇女的生活地位。

《自说经》共有八品，有十篇经文。这些经都是先用散文写一个很短的故事，然后由佛陀归纳总结，以简略的格言作结；这格言就叫自说颂（Udana）。这些格言都是赞美佛教的生活理想和至上的涅槃。这部经中的有些故事是很有意义的，例如：第六品第四部经中讲述“瞎子摸象”故事。这个故事由于汉译的介绍，在中国已经是家喻户晓了。

《如是说经》共有一百一十二篇短经文。经文由散文和诗歌组成，散文并不是故事，只是发挥诗歌的思想。

《经集》由五品组成：蛇品（Uragavagga）、小品（Cullavagga）、大品（Mahāvagga）、义品（Atthakavagga）、彼岸道品（Pārayana）。从语言和内容看，它保存着一些最古老的佛教诗歌章节，对了解佛陀的原始教义很有价值。

《天宫事经》和《饿鬼事经》这两部集子比较短，是向世俗的在家人宣传解释业报教义的诗集。业报和天堂地狱的概念并不是佛教首创的，在婆罗门经典中早已有之。佛教僧侣们知道业报教义对印度人民的根深蒂固的影响，便充分利用这一教义为自己的宗教服务。

《义释》是一部注释，从语法上和词义逐字逐句解释教义。它由《大义释》和《小义释》组成。《大义释》是注释《经集》中的《犀角经》（Khaggavisāna）。为解释一些主要的术语，常常大段大段引用经文；为了解释一个词，往往罗列一长串同义词。这种形式的注释，也许可以说是辞典的前身。

《无碍解道》主要是论述佛教的教义，采用论藏的教义问

答体。

《譬喻经》、《佛种姓经》、《所行藏经》都是本缘故事，但文学价值都不如《本生经》。《譬喻经》主要是写佛陀及其弟子的业迹。《佛种姓经》是写佛陀以前的二十四个过去佛的传说；全书共二十六章。《所行藏经》共有三章，第一、二章各有十个本生故事，第三章有十五个本生故事。这三十五个故事，《本生经》中基本上都有，但缺乏《本生经》中的诗意和幽默。

《本生经》是讲佛陀生前的故事，讲佛陀成佛以前经历的人、或神、或动物的无数次生的故事。它不仅在佛教文学中占有特殊重要的地位，而且在印度文学史上占有重要的一页，因为去掉那些佛教套语的头尾，就是一部民间故事大集，包括有寓言、故事、笑话、逸事等等。这些故事随着佛教流传到东西方各国，通过互相交融渗透，直接或间接地影响和丰富了世界各国文学，所以，《本生经》在世界文学史上也有它的地位，是世界人民共同的财富。

《本生经》共有五百四十七个故事。全书分成二十二篇。

《本生经》中大量的故事是生动有趣的，故事中的人物有国王、婆罗门、祭司、大臣，也有商人、妓女、强盗，还有种种动物：鹦鹉、孔雀、山羊、小鹿、晰蜴、蛇、狮子、老虎、豺、猫等等。这些故事大致可分为七种类型：

（一）寓言故事。第一篇中一百五十个故事几乎都是寓言故事，短小精悍、寓意深刻，富于教育意义。例如第383《鸡本生》（Kukkhu－jātaka）讲一支馋猫想吃鸡，恭维讨好它，假意要与它结为夫妻，而鸡把猫顶了回去，说道："你是四足兽，我乃两足鸟，岂能联姻结夫妻"。又如：第400《达婆草本

生》(Dabbhapuppha－jātaka) 讲两只水獭逮到了一条鱼，争分不均，请豺仲裁，结果是这鱼被豺骗吃了。这些寓言暗示世俗社会中的虚伪欺骗，尔虞我诈。还有些寓言是歌颂生活中纯朴的处世之道：团结互助，同舟共济。

（二）神话故事。这类故事的主角大多数是蛇精、仙鸟、罗刹、伎乐天等等，幻想成份多一些，但其中也有一些现实性较强的故事。

（三）报恩故事。这类故事常常写动物知恩报恩，而人却忘恩负义。例如第156《无私心象本生》(Alina－cittajātaka) 讲木匠们为一头大象拔去了脚上的木刺，大象为了报恩，日夜帮助木匠们干活，并且把自己的小象送给他们。后来，外敌入侵，小象英勇奋战，终于击退了外敌的入侵。与此相反的是写人的忘恩，例如第72《有德象王本生》(Silavanaga－jātaka) 讲有德象王在森林中搭救了一位迷路的林务官，护送他走出密林，但此人忘恩负义，贪财心起，三次来割取象王的象牙，最终天崩地裂，受到了应有的惩罚。这类写人忘恩负义的故事反映了当时社会道德的堕落。随着私有制的发展，成为社会的一个弊病。

（四）魔法的故事。这类故事都与所谓的“法宝”或咒语有关。如第474《芒果本生》(Amba－jātaka) 讲一个婆罗门青年从低种姓旃陀罗老师那里学得一种咒语，能使芒果在任何季节都成熟香甜。后来，在侍奉国王时，他谎称这本领是从赫赫有名的婆罗门老师那儿学来的。顿时，咒语失去效用。再也结不出甜芒果。这个故事在《本生经》中是很有意义的，它批判了婆罗门的种姓制度，宣扬一切种姓皆平等的思想。

（五）笑话故事。这类故事幽默风趣，其中有傻子的故事，

也有智者的故事。例如，第44《蚊子本生》(Makasa－jātaka)讲一个傻儿子用斧头拍打父亲头上的蚊子；第145《乌鸦本生》(Kāka－jātaka)讲一只乌鸦掉到海里，一群乌鸦想用舀干海水的办法来救乌鸦，最后当然不会成功。

《本生经》中有些聪明的智者都善于解答各种难题和迷语，巧断各种冤案。在546《大磕道本经》(Mahā－ummagga－jātaka)中，里边共有十九个难题和冤案，都被智者一一解决了。其中第五个难题是讲两个妇女争夺一个孩子，都声称是自己的孩子，智者便在地上划一道白线，把孩子放在上面，让两个妇女一人拉孩子的手，一人拉孩子的脚，说是谁把孩子拉过线，孩子就是谁的。两个妇女争拉之间，孩子哭了，真母亲心一软就放手，于是智者就断清了这案子。这类智者故事很多，是揭露国王残暴昏庸，而智者或大臣能明察秋毫，为民伸冤，具有很强的人民性。

（六）道德故事。《本生经》中有很多劝人行善的道德故事。例如第446《球茎本生》(Takkala－jataka)讲一对夫妇嫌弃年老的父亲，想在林中挖坑焚烧父亲。当那男子挖坑时，他自己七岁的儿子在一旁也挖了一个坑，说“将来你老了，我也在这里烧你”。那男子由此觉悟，以后不再嫌弃老人了。第519《桑波拉皇后本生》(Sambula－jataka)讲一位国王得了麻疯病，痛苦不堪，退避到树林中去。他的皇后忠贞不渝，随他同去，精心照料他。一天出去摘果子，为罗刹[13]所获。罗刹胁迫皇后顺从，皇后坚决不依。后来天神解救了她。可是国王怀疑她的贞洁，病愈复位后，竟对皇后冷漠视之，老国王知道后，责问儿子。皇后表明心迹，国王翻然大悟。佛教徒们终究不是生活在世外桃源，他们也是经历了世俗生活的坎

坷，尝尽了人间的艰辛，懂得善恶美丑之分，所以，他们在作品中就会不自觉地流露这种真实感受，写得哀婉动人。

（七）世俗故事。这类故事大多描述青年男女如何通过巧妙的手段获取爱情的成功。

综上所述，《本生经》中的多数故事是健康的。主张一切种姓平等，反对杀生祭祀，无疑是对婆罗门正统制度的抨击。这些进步因素是它生命力经久不衰的重要原因。同时，艺术上的魅力也是它拥有无计其数的听众的原因之一，例如，佛教徒们特别欣赏的第547《维先陀罗王子本生》《Vessantara jataka），其中有大量的写景，有情意缠绵的诗句，描写离别的痛苦以及母亲失子的悲哀，委婉动人。

郭良鋆最后说：《本生经》与佛教文学的其它作品一样，既具有进步性、人民性，又具有宗教性、落后性，所以它是一部值得我们仔细爬梳剔抉的佛教经典。

三　论藏

圣严法师在他的著作《印度佛教史》中论述："阿毗达磨的发达而今世传流的，是属上座部系，尤其是南传分别说系的铜锞部（传于锡兰者）及北传罽宾（今克什米尔一带）的说一切有部最发达"。他说"若想介绍小乘佛教，主要内容是在阿毗达磨（Abhidhamma），甚至日人木材泰贤要说：'没有大略学过阿毗达磨，不能理解佛教为何事，此言决不为过'，他又说：'使佛教成为盛大学问者，我想不论何人，都得承认是阿毗达磨的力量'。"

"上座部七部论"[19]的撰述者于众先生在《中国大百科全

书》中介绍了《论藏》的内容，摘引于下：

《法聚论》共分四章，提出122个“阿毗达磨论母”(Abhidhammamatika论的主题)和44个“经论母”(Suttanta matika经的主题)，详细地分析了心（Citta）和心所（Cetasika心的作用)，把心分为89种，心所为40种，另外，把色（Rupa物质存在）概括为12类等。

《分别论》对阿含经(Nikāya)中的主要教说(Khandha蕴、Ayatana处、Dhātu界）进行纵横的分析，内容与北传《法蕴足论》相似。

《界论》共分14章，除论述蕴、处、界三个范畴概念的内涵和外延，以及它们之间相互包摄(Samgahato)、不相包摄(Asamgahita不摄）相互联系（Sampayutta相应）和不相联系(Asampayutta不相应）的关系。

《人事设施》主要论述蕴、处、界、根、谛、人“六设施”中的“人设施”。用从1种类的“人”（Puggala）到十种类的“人”的增支法说明142种“人”的不同类别和心理现象。

《论事》是七论中最后出现的部分。记述佛教在阿育王统治下举行第三次结集时长老目犍连子帝须（Moggaliputtatissa）的说教，因此，此书常常被认为目犍连子帝须所著，全书用问答体的形式批驳当时流行的219种异见，阐明上座部的正统观点。

《双论》把蕴、处、界等10个范畴各分为二成五双对，然后用这些正反面的范畴分析各种精神和物质的存在。

《法趣论》是七论中最大的论书，因此被称为“大论”，主要内容是说明24种因缘关系。

七论有很多注、复注（末注）和复注的注疏（微注），出现的时间和作者不详，一般认为产生于公元前二～前一世纪。公元前一世纪时在锡兰（今斯里兰卡）即被用文字记录下来，后传播至缅甸、泰国、柬埔寨及中国云南傣族等地区[15]，用当地的文学转写。1882年英国巴利圣典协会成立后曾出版用罗马字拼写的校订本和英译本。七部论目前在南传佛教地区有重要的影响。

四　藏外佛经

藏外佛经六部，在云南傣族寺院中仅发现《弥兰王问经》（Milinda paiiha）一种。其余的《岛史》（Dipa－vamsa）、《大史》（Maha－vamsa）、《小史》（Culla－vamsa）和《摄阿毗达摩义论》（Abhidhamattha－sangaha）等则尚未发现。

《弥兰王问经》大体相当于汉译《那先比丘经》，其内容是通过弥兰陀王与那伽先比丘的问答形式，着重阐明缘起、无常、无我、业报、轮回等佛教基本教义。已发现巴利语傣文手抄本，在西双版纳大勐笼很流行。

《清净道论》[16]，已译为中文，据译者叶均介绍说：这是南传上座部佛教的主要论著，被誉为三藏经典和义疏的精要。古印度觉音长老著，约成书于公元五世纪。

《清净道论》依据上座部佛教锡兰大寺派的观点，对一切物质和精神现象的阐述。全书共二十三品，依照戒、定、慧的次序进行叙述以系统阐述上座部佛教的教义。《清净道论》被认为是南传上座部佛教思想的一部最详细、最完整、最著名的作品，是研究南传上座部佛教教理的必读之书。西方学

者称，这“是一部佛教百科全书”。《清净道论》除了有僧伽罗文、泰文、缅甸文、高棉文、老挝文、梵文和拉丁文母音译的巴利文本外，还被译为汉、日、英、法、德等国文字。受到学术界和佛教界的重视，是最受傣族佛教徒欢迎的读物。

《清净道论》著述者觉音（Buddhaghosa 五世纪中叶）亦译“佛音”。出生于北印度菩提伽耶附近的婆罗门种姓，通吠陀学，擅长工巧明，精于辩论，在菩提伽耶一座僧诃罗（今斯里兰卡）人建造的寺院出家为比丘，于摩诃那摩王在位时（410～432）去僧诃罗首都阿努拉德普勒，住在大寺，专研巴利三藏及注疏，有很多巴利语著述，他还将当时很多用僧伽罗语写的佛经注疏译成巴利语。他对上座部佛教的流传有很大影响。

傣族佛教徒对觉音很熟悉，也十分敬重，称为觉音长老，普遍认为觉音长老是把巴利语三藏经写在贝叶上的第一人。

第二节　南传佛教教义

佛教产生于公元前五、六世纪的古代印度。当时印度正处在奴隶制经济的发展阶段。印度的奴隶制度不同于希腊罗马奴隶制度发展的高度成熟状态，当时印度社会经济发展不平衡，家长制形式的奴隶占有制与相当多的以公共经济和血缘关系建立起来的原始氏族公社结构的成分相结合，是这个社会的基本成分。这就是马克思说的那种“亚细亚的或印度的所有制形式”。随着奴隶制国家的出现，形成了印度所特有的社会等级制度，即种姓——瓦尔那（Varna）制度。掌握着

社会文化和宗教大权的祭司贵族形成婆罗门瓦尔那，掌握着军事政治大权的军事贵族形成刹帝利瓦尔那；普通村社成员从事农业、畜牧业、手工业和商业，这些受剥削的小生产者构成第三个瓦尔那——吠舍；被征服者、失去土地者、失去村社成员身份者，构成社会地位最低的第四个瓦尔那——首陀罗，他们没有生产资料，或为雇工、或成手工业看，或成奴隶或称贱民，为高级瓦尔那服役是他们的义务。以后的印度社会形成了居于统治地位的婆罗门、刹帝利贵族等级和处于被统治地位的吠舍、首陀罗的平民和奴隶等级之间的阶级对立。这是佛教产生的社会基础。

婆罗门是古印度一切知识的垄断者，被婆罗门教称之为是主宰一切的“人间之神”。婆罗门教是奴隶主贵族进行神权统治的工具。它的经典是“吠陀”，被婆罗门教奉为神圣天书。婆罗门教保留和利用了原始宗教中的多神崇拜，信奉梵天（Brahmā）、毗湿奴（Vissanu）和湿婆（Siva）三大主神。认为梵天是世界的创造神，是大造物主，他不生不灭，无始无终，万物由他创立，亡后复归于他；毗湿奴是世界的保护神，不败、不灭、永恒常在；湿婆是三大神中的毁灭神，其势力可与毗湿奴抗衡。另外，婆罗门教还提出“梵我合一”说，轮回和业报说等。

公元前六世纪左右，各种反婆罗门的思潮兴起，沙门思想（Samana）就是当时出现的自由思想界的通称。

所谓沙门思潮是指一批反对吠陀权威，反对祭祀、反对婆罗门至上的出家修行人。他们无视婆罗门的教条，不按照婆罗门“四行期”的生活规范，自行出家，寻求解脱。他们是一批思想活跃的分子，提出一系列自己的新观点，向传统

思想挑战。当时沙门的人数很多，气势也挺大。佛教与耆那教就是其中之一。沙门在反对婆罗门教这一点上是一致的。佛经中常提到的“六师外道”就是沙门思潮中六个有影响的沙门集团的领袖人物。按印度的传统观念，凡是承认吠陀权威的，都称正统派，属婆罗门系统，凡是反对吠陀权威的，都是非正统派，属沙门系统。佛陀反对吠陀权威与六师同为沙门系统。但六师经常与佛及佛弟子争辩，不信释迦牟尼说的那一套，所以佛教称他们为“外道”。而佛陀对沙门思潮中的某些极端化的思想也表示反对。这就是原始佛教教义产生的背景和思想基础。

原始佛教指公元前六～前五世纪释迦牟尼及其弟子相继传承时期的佛教。当阿育王即位之第十七年，在华氏城命目犍连子帝须召集主持佛教第三次结集。结集后，派遣传教师去四方传播佛教。派摩晒陀率领四长老和一名沙弥至楞迦国(Lanka)传教。据叶均说，由摩晒陀传入斯里兰卡的经典属于上座部，当时仍以传统的记诵方法流传。在斯里兰卡中部摩多罗（Matate）的阿卢寺（Aluvihara）举行的一次主要的集会上，诵出上座部的三藏和义疏，并决定把一切口口相传的经典，用巴利语写在贝叶上保存。这对后来上座部经典长期流传有着决定性的作用[17]。又，公元五世纪初，觉音长老在斯里兰卡专研巴利三藏和注疏，有很多巴利语著述，还将当时很多用僧伽罗语写的佛经注疏译成巴利语。他对上座部佛教的流传有很大的影响。

南传佛教就是从阿育王时代派摩晒陀到斯里兰卡传教开始，经过觉音的注疏翻译，逐渐地流传到东南亚各国，而后传入我国云南省傣族地区。所以我们发现，南传佛教教义中

更多地将原始佛教的基本教义保存下来，看到南传佛教与原始佛教的继承关系，就是在这样一个特殊的历史条件下造成的。

在介绍南传佛教教义时，我们将把以下几个思想作一概要叙述，以供研究参考。它们是：中道思想、缘起说、无常无我、四缔八正道、业报轮回、涅槃解脱等。

一　中道

释迦牟尼初转法轮（Dhamma cakka）相传是在波罗奈斯（Bārānasi）的鹿野苑（Migadāya）[18]对他的五个弟子讲的。从现有的经律中研究，释迦不是一开始就讲四缔，而是首先讲中道。因为后来随侍他的五个人，看到他抛弃了苦行感到失望才离去的。释迦最初对他们宣讲理论，是先批评了苦行和其它学派主张，提出自己的不苦不乐的中道学说，来证明苦行不是正道，只有中道才合理。[19]

巴利佛经《清净道论》于卷首阐述释迦的中道思想“避二边而行中道”。认为“戒是阐明回避沉溺欲乐的极端行为。定是阐明回避称为自苦的极端行为。慧是阐明行于中道之教”。所以“中道”（Majjhima patipada）思想是佛陀避免两个极端走不偏、不倚道路的观点和方法论。这个观点一直贯穿在南传佛教教义之中。

在傣纳文（云南德宏傣文）佛经中讲述了释迦牟尼得道的故事：“当佛陀 29 岁离开宫廷出家，苦行六年以后毫无所获。此时天神帕雅英（傣族称 Bhyain 即帝释天‘因达’）下凡，手捧琵琶来到佛陀面前，把琴弦调到最高音，弹一曲调，问

他："悦耳不?"佛陀回答："音调太高，不悦耳"。天神又把琴弦调到最低音，弹一曲问他："悦耳不?"佛陀回答："音调太低，不悦耳"。天神帕雅英再将琴弦调到平和的中音，抑扬顿挫弹一曲调，问他："悦耳不?"佛陀欣然回答："悦耳、动听"。于是天神以琴弦作比喻，告诉佛陀："琴弦拧得太紧会断，太松了也低不成声，修行也是这样，不可急于求成，走中道才行得通"。佛陀采纳了天神帕雅英的劝告，他到河水里洗了澡，洗刷去满身的污垢，开始进食，并接受了牧女苏星答约拉供养他的"麻图"(Madhu 蜂蜜、乳糜)、佛陀极端虚弱的身躯逐渐得到了康复。此时有一割草人把已经割好的八把青草奉献给佛陀。佛陀在一棵菩提树下一块平正的大石板上用八把青草铺了一个座位，就在上面禅坐。[20]

据说，佛陀修行期间曾经访问过当时印度有名的学者，并且跟他们学习过，所以他的学说能对所有理论加以鉴别、取舍，内容与当时的学说紧密相联。当时的学说有两个系统，一是婆罗门思想，认为宇宙是由一个根本的"因"转变而来，即因中有果说，用以指导实践，以修定为主。通过修定去认识那个根本因，便可以达到解脱的境界。二是非婆罗门思想，认为事物是多因积累而成，即所谓因中无果说。这一学说用以指导实践，又形成两派，一派走苦行的道路，一派则寻求快乐，释迦（佛陀）对以上两大系统的思想都不相信，另立缘起说，认为诸法（事物、存在）是互相依赖、互为条件的，非一因生多果，也非多因生一果，而是互为因果。这一理论打破了婆罗门的一因论，含有无神论的倾向。[21]

吕澂先生说：佛陀学说的特点，自始自终采取分析的，分别对待的态度，在两个极端中加以抉择，然后得出中道的看

法。他的中道着重于实际行动方面，例如他认为有人把追求快乐作为人生的目的是不合理的，只有不苦不乐的“中道”才是合理的。后来他把这一思想发展到理论方面去，不着一边，不作一往之谈。他自己说，我是分别论者，非一边论者。成立较早的《法句经·涅槃品》有这样的话：“法归分别，真人归灭”。这表明原始佛说的内容是分别论者，佛陀的思想对各方面都不走极端的中和色彩，在这一点上，他是相当成功的，因而受到当时各种种姓的支持，甚至一些婆罗门思想家也愿意跟他走。

二　缘起说

缘起说（Paticcasamupada）是佛教思想的核心。

赵朴初先生说：“佛教所说的道理非常多，其实都是围绕四圣谛而展开讨论的。四圣谛所依据的根本原理则是缘起论。佛教的所有教义都是缘起论这个源泉流出来的。所谓“缘起，就是指一切事物或一切现象的生起，都是由相待（相对）的互存关系和条件决定的；离开关系和条件，就不能生起任何一个事物和现象。因、缘一般地解释，就是关系和条件”。“佛教哲学本身蕴藏着极深的智慧，它对宇宙人生的洞察，对人类理性的反省，对概念的分析，有着深刻独到的见解。恩格斯在《自然辩证法》中称誉佛教徒处在人类辩证思维的较高发展阶段上。在世界上，佛教否认有至高无上的‘神’，认为事物是处在无始无终、无边无际的因果网络之中。因此，西方学术界有人认为佛教是唯一的‘无神论’的宗教。这种看法，好象不易理解，但佛教教义确实如此”[22]。

佛教不承认有人格化的造物主，否认有至高无上的神。在傣泐文（西双版纳傣文）佛经《业处》（Kammathana）《见清净》（Ditthivisudhi）的章节中有这样的记述：Nadevo Navedako 这句话的意思就是说，不存在诸神，不承认吠陀权威[23]。

所谓“缘起”即“因缘而起”之意。“缘”（Paccaya）攀缘之意。用现代语言解释就是关系和条件。佛学家举例：“种子是因，雨露和农夫之耕作为缘，此因缘和合而生米”[24]。就是说，一切事物均处于因果联系之中，依一定条件而生起变化。

巴利语佛经《清净道论》说：

由此因聚向于果，故说为“缘”，

因聚生起俱生法，故说为“起”。

佛教有一名言“诸法因缘生”。“因”（Hetu）、“缘”（Paccaya）二者的和合才能生起事物，而且是互为因果的。如“种子”是因，在一定条件下（如阳光雨露为缘）“芽”才能生起，“芽”是因，在一定条件下“花”才能生起，同样，“花”是因，在一定条件下“果”才能生起。如果没有种子这个“因”，也没有阳光雨露这个“缘”，就不会生芽，没有芽，也不会生花，没有花，也不会生果。由此，得出一个公式，“此有则彼有，此生则彼生，此无则彼无，此灭则彼灭”。

佛教著名的缘起偈颂说：

诸法从缘起，缘谢法还灭，

吾师大沙门，常作如是说。

在中国首都北京的舍利塔和天津市蓟县白塔寺也刻有缘起偈的经文。在缅甸和泰国的古塔周围曾掘得古印度南方字体巴利文“缘起法偈”的碑文。用罗马字体转写如下：

"Yedhammā hetuppabhavā, tesam hetuṁ tathagato,

tesañ ca yo nirodho, evaṁ—vādi mahāsamaṇo.

译文："诸法从缘起，如来说是因；彼法因缘尽，是大沙门说"[29]。泰人认为这是表示须那（Sona）乌达腊（Uttara）二位长老初到金地传教时用巴利语向金地人传经说法留下的。在云南边境信仰上座部佛教的地区尚未发现此种碑文。但佛教徒中的年长者能背诵此偈。

据说，佛陀在菩提树下得道，悟出"缘起"这个道理，于是跟随他修行的五比丘分别出外宣传这一根本教义，一时吸收了舍利弗（Sariputta）、目犍连（Moggallāna）等率众归依佛陀

佛陀的缘起论是从人生现象中发现的。"十二缘起"或称"十二因缘"（Dvādasanga—paticcasamupāda）就是佛陀对人世苦难原因的追索中提出的学说。他认为世界上的各种现象的存在都是依赖于某种条件（缘），它可以分为十二个彼此成为条件或因果联系的环节（支）。又称十二支。

1、无明缘行（Avijja paccaya saṁkhara）。无明即与生俱来的盲目无知是根本原因，由无明引起的善和不善的意志活动——"行"；

2、行缘识（Saṁkhara paccaya viññānam）。由意志和行为引起个人知觉的生起——"识"；

3、识缘名色（Viññāna paccaya namarupam）。由识引起构成人体的精神——"名"和"肉体"——"色"；

4、名色缘六处（Namarupa paccaya salayatanam）。有了名色就有了眼、耳、鼻、舌、身、意等六种感觉器官——六处；

5、六处缘触（Salayatana paccaya phasso）。有了六种感觉

器官，也就有了对外界事物的感触——触；

6、触缘受（Phassa paccaya vedana）。由触引起的苦和乐的种种感受——受；

7、受缘爱（Vedana paccaya taṇha）。由受引起渴爱、贪爱、欲爱——爱；

8、爱缘取（Taṇha paccaya upadanam）。有了渴爱就有了对外界事物的追求取着——取；

9、取缘有（Upadana paccaya bhavo）。由取着引起生存和生存环境——有；

10、有缘生（Bhava paccaya jati）。由有存在就有生（生命）——生；

11、生缘老死（Jati paccaya jaramarana）。有生乃有——

12、老死。

整个生命现象就是这十二个环节所构成的流传过程，令人知觉“此有故彼有”，这是顺的缘起。另外，佛经还采取从结果往原因上倒推，即从老死逆推至无明。如老死以生为因缘……行以无明为因缘。这是逆说缘起。所谓无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。以缘而观灭，从而使人知觉，“此灭故彼灭”。在佛寺中，要求僧侣们能按正、逆的顺序背诵这一段经文。

《清净道论》解释说：“由无明缘而有行，由行缘而有识的一因一果，是具有意义及目的的。由触缘而有受的一因一果，是依因果的主要原因之故，受是触的主要之果，因为触依于受而确立之故”。这一因果相续关系，其余诸缘均可如此

类推。

佛陀曾经讲过："什么是缘起？诸比丘！以生为缘有老死，无论诸佛如来出世不出世，而此缘起的自性[26]住立，是法住性，是法不变性，是此缘性"。这个意思是说，这是事物自身的"法"的规定性所决定的，无论诸佛如来出世不出世，都是不可改变的。佛陀又说："诸比丘，以无明为缘而有行，这是如性[27]，不违自性，不他性，是此缘性，诸比丘，是名缘起"。这是说，诸缘和合之时，虽然只一须臾，想不从此而发生诸法是不可能的，而发生诸法是必然的，不可改变的。不会因其它诸法的缘而生起别的法。

赵朴初先生说，缘起包括两个方面，来和去。来是指苦的产生，去是指还灭趋向涅槃。佛陀说，懂得了缘起说，也就是懂得了"法"[28]。佛教对于法有两种解释：一、表示有一定的范围或规律，人可以认识有自性或质的规定性；二、泛指一切事物和现象，包括物质和精神的，存在的和不存在的，过去的现在的和将来的。缘起说是佛教思想的核心，是原始佛教哲学的基本观点。在佛陀的时代印度思想界对于世界的起源流行着几种说法，佛陀的缘起说就是针对婆罗门教的神造说尖锐对立的新说。他的缘起说思想也在和婆罗门思想的斗争中产生的。

三　无常无我

"无常、苦、无我"（Anicca Dukkha Anattā）南传佛教称为"三相"（Tilakkhana），又解释为"三性""三法印"。

巴利佛经《清净道论》对此"三相"作了详细的论述。说

此生之中诸行都是无常。“诸行生起，到达于住位，于住位中必成老衰，到达老位，必成坏灭”。这就是无常。“诸行生起欲使勿坏，对于这样的三处的任何一处，都是不得自在的，与我相反之故为无我”。[29]

《清净道论》用人的年龄增长变化论证人生无常：“钝十年、戏十年、美色十年、力十年、慧十年、退十年、前倾十年、曲十年、蒙昧十年、卧十年，即由十个十年的增长而至于灭亡提起三相”[30]。“不能到达再有来世必于此世灭，故为无常、苦、无我”。若把十个十年分作三个部分，即分为幼年时期、青年时期、老年时期也是提起无常、苦、无我三相。再分为五部分，十部分，又把一年分为多少个部分，分为多少个时辰，即把人的一生一节节地分作若干个部分“亦必然于彼处而灭，仍然是无常、苦、无我”。

佛经用油灯的燃烧过程作比喻“油尽灯芯尽，则此灯的去路将不可得而见了，亦必然是无常、苦、无我”[31]。

佛经用植物的生长消亡作比喻，“阿恕迦树的嫩芽，最初是淡红色的，过两天成深红色，再过两三天为暗红色，此后为嫩芽色，为叶色，成绿叶色，成青叶色。从青叶之时以后，相续其同样之色约至一年的光景成为黄叶，并自叶柄脱落……所以是无常、苦、无我”[32]。

佛教用物质的生长消亡作比喻：“从地球成劫（形成）以来所生起的铁、铜、锡、金、银、珍珠、摩尼珠、琉璃、螺具、宝石、珊瑚、红玉、玛瑙、土地、岩石、山、草、木……都一节节一分分的灭亡，所以是无常、苦、无我”[33]。

《清净道论》还说生命与身体，苦受与乐受，只是一心相应，刹那迅速而灭……纵使存续了八万四千小劫的诸天，也

不得二心生存在一起。……即是那些现在存续的诸蕴，如芥子于针锋……存续的可灭的法，不知他们从何而来，坏了不见何处去。

赵朴初先生说，因缘所生的一切法（事物或现象）是生灭无常的，而又是相续不断的，如流水一般，前前的逝去，后后的生起，因因果果相续不断。一类的因生一类的果，如善因生善果，因与果相符，果与因相顺。所以无常就是生灭相续，它包括了因果相续的意思。所以说无我，就是说没有一身的主宰，也就没有宇宙万物的主宰。

归结起来说，“无常”指世界上一切的事物和一切思维概念都是生灭变化无常的，它的整个过程是：生、住、异、灭的四种表现形式。一切事物或一切现象的生起称“生”；事物或现象的形成后，有相对稳定的阶段称“住”；在相对稳定中又无时不在变化称“异”；现象的消失称“灭”。任何事物在刹那中都是具有生、住、异、灭四相。这一佛教原理包括人生是无常的，归终是要变化要消亡的；世界是无常的，世界上的一切现象无时无刻不在流动变迁之中，最后归于消亡；人的思维概念都是在变化着的，所谓“念念生灭”，是不可常住的。

在巴利佛经《法句》（Dhamma pada）中有三首极关紧要的偈颂，被称为佛教的精义。这就是《法句经》第二十品“道品”中的277、278、279三颂[38]：

一切行无常，以慧观照对。
得厌离于苦，此乃清净道。（277）
一切行是苦，以慧观照对，
得厌离于苦，此乃清净道。（278）

一切法无我，以慧观照对，

得厌离于苦，此乃清净道。(279)

由三首偈，得出三相（三法印）。

第一偈：一切有为的事物是无常的（诸行无常）；

第二偈：一切有为的事物是苦的（诸行皆苦）；

第三偈：一切法都是无我的（诸法无我）。[58]

“行”的解释，有二含意，一为“心、口、意之造作也”，即指人的一切行为而言；二为一切事物的迁流转变的意思。上述“诸行无常”，“诸行皆苦”，包含以上两个意思在内，即指人的一切行为，亦指一切迁流改变中的事物。

“诸法无我”是说一切的存在都是受客观世界的法则和规律所制约的，因而也是无我的。“无我”就包括“人无我”“法无我”这两个概念。不可把两个概念截然分开。

佛教认为世界上的一切事物都不会自生，而是种种要素(Dhatu)[59]的集合体，不是固定单一的独立体，而这种集合体又是刹那刹那依缘而生灭。这种集合体没有常住不变的“我”。

当佛教产生的时代，还有一种“我”的解释，当时印度各教派的“我”，尤其是婆罗门教的“梵我”理论则认为在人身中有一个恒常不变的“我”(Atman)，这是一个亘世长存的绝对的实体，这实体就是那千变万化的现象世界背后的不变的实质，每一个人都有一个个别的灵魂，这灵魂是神所创造的。人死后，它即永久地生活在地狱或天堂里，而它的命运则完全取决于它的创造主的裁判，最后与梵天“神我合一”。这个“梵我”理论是佛教所反对的。佛教的“无我”学说，就是针对婆罗门教的“梵我”说“神我”说而提出来的。

四　四谛与八正道

四谛（Cattari ariya—saccāni）是佛教基本教义之一，即：苦谛、集谛、灭谛、道谛。按照佛经解释，“谛”是真理的意思，被认为是神圣的真理，故名“四圣谛”。

1、苦谛（Dukkha—sacca）。巴利语里“苦”（Dukkha）字一般用法上有“苦难”、“痛苦”、“忧悲”、“苦恼”等含义，而与“乐”（Sukkha）具有“快乐”、“舒适”、“安逸”有相反的意思。苦，是对社会人生以及自然环境所作的价值判断。佛教认为世俗世界的一切本性都是苦，谓“一切皆苦”。共有八苦：“生苦”（Jatidukkha），指十月住胎之苦；“老苦”（Jara—dukkha），人至老耄、神智昏暗，生命日促，苦痛难忍；“病苦”（Vyadhi—dukkha），一身是病，“四大”[37]不调，众病交攻，内心忧愁，悲切万分；“死苦”（Marana—dukkha），生命无常，寿尽而死，或因意外事故遭遇灾难而死；“爱别离苦”（Piyehi vippayogo—dukkha），指众生不由自主与相爱之人和事离别之苦；“怨憎会苦”（Appi yehi sampayogo—dukkha），指众生不由自主与不喜欢的人或事聚在一起之苦；“求不得苦”（Yam p'icham nalabgati tam pi dukkham），指众生所欲而不得到满足，甚至求之而不能得，生起了烦扰之苦；“五取蕴苦”（Pancupādana—kkhandha—dukkha）称众生由五蕴组成，生灭变化无常，充满各种身心痛苦。

苦谛是四谛中关键的一谛，是佛教人生观的重要出发点，苦谛学说实际上是古代印度奴隶制社会所造成的一种曲折的反映，是人民在社会和自然的双重压迫下的悲痛呻吟。

吕澂先生解释第八苦“五取蕴苦”时说：苦的总原因是

什么？释迦认为是“求不得”。为什么“求不得”是苦的总原因？释迦又以为是由于“五取蕴”。他分析人的构成成分不外乎五种：色——物质，受——感情、感觉（名曰情），想——理性活动、概念活动——（名曰智），行——意志活动（名曰意），识——统一前几种。（统一受、想、行三种——作者注）各种的内容相当复杂，积为一类故称为“蕴”，五蕴与“取”（指一种固执的欲望）联结在一起，产生种种贪欲，所以又名“五取蕴”。据释迦来看，人一但有了五蕴，就会生苦，所以五蕴是苦。这种苦归根结底是由于贪欲之集缔而生，消灭了贪欲就灭了苦，这就是灭缔，使人得到解脱[38]。

2、集缔（Samudaya sacca 苦之生起）。“集”是集合的意思。集缔就是探求造成世界人生及其苦痛的原因。佛教认为“苦”的根源在于“渴爱”（Taṇha），这渴爱的核心就是由无明生起的虚妄我见。

3、灭缔（Nirodha—sacca 苦的止息）。指从根本上断灭世俗诸苦得以产生的一切原因，是佛教一切修行所要达到的目的，作为佛教最高理想境界——解脱。又称，灭苦圣缔就是涅槃。

4、道缔（Magga sacca）导致苦之止息的途径。所谓道缔就是引向灭除痛苦，证得涅槃之正道。前面已经说过，佛陀不相信苦行主义的自我虐待，认为单纯的禁欲是无价值的，也反对纵欲主义，这样做更不能摆脱痛苦的纠缠，也不要求人们信奉天神和祭祀，这对于解除现实的苦无济于事。他在第一次说法时提出的不苦不乐的主张，应当修行八种圣道，即“八正道”。

巴利佛经《清净道论》有一个很好的比喻：苦缔如重担，

集缔如负重担，灭缔如放下重担，道缔如放下重担的方法；或苦缔如病，集缔如病之因，灭缔如病愈，道缔如药；或苦缔如饥馑，集缔如旱灾，灭缔如丰收，道缔如时雨。这些是很恰当的比喻。

道缔的意思仍然是避免两个极端的中道，一个极端是经由感官的享受追寻快乐，认为那是平庸的凡夫之道，另一个极端是各种自虐的苦行，也是无价值的，佛陀曾自己作过这两个极端的尝试，经过亲身验证，能够产生知见，导致宁静、涅槃的中道就是八正道（Attha－Sammattani）：

（1）正见（Sammā ditthi）正实的知见。为通达四缔而行道，能断绝无明之根为正见；

（2）正思维（Sammā Samkappa）正确的思维。破除邪思维之心，作佛教的纯真智慧的思索；

（3）正语（Sammā Vācā）正确的语言。远离妄语、两舌、恶口、绮语、常作真实、和悦、柔软、审思之语；

（4）正业（Sammā Kammanta）正当的工作；

（5）正命（Samma ajiva）正当的生活。按佛教的标准谋求衣、食、住的必需品，远离一切不正当的行为，过清净的生活；

（6）正精进（Samma Vāyama）正确的努力。力行不怠，反对懈怠与昏沉，策励自己用正确的方法学习、工作；

（7）正念（Sammā Sati）正确的意念，除却邪念之心；

（8）正定 Sammā Sammādhi）正确的禅定。专心一致、身心寂静、注心一境，以佛教的智慧观察世界，洞察人生真实。

五　轮回业报说

古印度婆罗门教以《吠陀》[39]为经典，写出诠释《吠陀》的《梵书》[40]、《森林书》[41]、《奥义书》[42]等。婆罗门教的教义是“梵”或宇宙灵魂的唯一的真实，自我或个人灵魂来自梵，整个客观世界都不过是一种幻觉，这叫“梵我同一”的学说。与梵我同一的学说相辅而行的是轮回解脱思想，这是一种宗教伦理学说。轮回业报思想在《梨俱吠陀》中还未见到过，到《奥义书》则被系统地提出来了。

按照婆罗门教的解释，轮回解脱思想的主要内容是这样，一个人的灵魂在死后可以在另一个躯壳里复活。一个人重新转世的形态，首先是取决于他过去本人的行为——业（巴利语 Kamma），即取决于他奉行婆罗门、刹帝利的要求和保持那种树立在各个种姓之间的界限认真到什么程度。“按照人的行为，决定那个人将要成什么样，行善成善，行恶成恶”。如果他崇信神明，奉行《吠陀》的规定，可以投入“天道”（Devayāna 神的地位）；如果奉行差一点，可投入“祖道”（Pita yana 人的地位）轮转为婆罗门、刹帝利、吠舍等；如果他不信奉神明，违逆种姓的义务则要永劫沉沦于“兽道”（Tiracchayoni），即地狱之中，来世变为首陀罗和动植物等。

《奥义书》也规定了各个种姓断灭轮回的解脱方法。解脱方法主要是证悟“梵我同一”和从事艰苦卓绝的修行。

到了摩揭陀（Magadha）时代（公元前七至前六世纪兴起），是印度历史上变化最大的时代，人们对于动物牺牲和枯燥的仪式的信念逐渐消失，人道主义和有神论运动增加了力量和势态。在当时的宗教概念中轮回和果报的学说（即对轮回转世，善恶有报的信仰）处于突出的地位。认为人的一切

都受果报律的支配，果报律确认，每个人必定受到前生行为的报应。但果报律的作用，可以因上帝和司命者的慈悲结合着敬神者本身对神的虔诚有所改变。

到了公元前六世纪，沙门思想兴起之时，沙门思潮中势力最为宏大的耆那教和佛教两大教派认为，三界中充满痛苦，他们特别强调业报的作用，一个人所造的业必然引起果报，在果报完成之前，业力不可能消失，人们之所以在三界中轮回受苦，都是由于前世所造的业在起作用。因此，一切有情都在不断地轮回着。一切有情按照其各自的行为（业），分别投入五趣（Pancagatiyo 五个趋向之处）[43]之中。

佛教一方面不承认《吠陀》的经典，反对婆罗门教的神权，否认婆罗门教祭司存在的必要，反对婆罗门在等级制度中的特权地位，另一方面，又接受了传统的“因果报应”“生死轮回”的观点。即众生在三界（Tiloka）[44]六道[45]的生死世界中如车轮旋回不已。

在南传佛教藏外佛经《清净道论》中，觉音论师批判了几种观点，他试图说明生死轮回的问题：[46]

1、对于死的迷妄者，他常常不以为死即是诸蕴的破坏的意思，却妄计“有情死而有情转移到另一个身体中去”；

2、对于生的迷妄者，他不以为生即是诸蕴的现前的意思，却妄计是“有情生，有情出现于新的身体等”；

3、对于轮回的迷妄者，他不以为轮回的意思是：

诸蕴和界处相续，
不断进行名轮回。

可是他们妄计这个有情从此世界去他世界，从他世界而来此世界等”；

4、对于诸缘生法的迷妄者，不以为由“无明”等而转起“行”等，是以羯罗兰（Kalala）[47]等状态而形成自我的身所，会显诸根，他自我具诸根而触、而受、而爱、而取，妄计一切有情是由于命运及偶然的事态而转变。

《清净道论》的结语是“诸蕴和界处的相续，不断进行名轮回”。为了说明这一论点，我们还需要重述如下的两个佛教教义：

第一，五蕴（Panca—khandha）的教义[48]。

“蕴”是“积聚”、“堆”之意，五蕴（又作五阴）即五种积聚。它们是：“色、受、想、行、识”，其中“色”指物质现象，在此专指人的肉体。分开来说，“受”指感情感觉；“想”，是理性活动、概念活动；“行”，专指身、口、意的意志活动；“识”，人的意识活动。所以“五蕴”包括身心两个方面，即现实人的代称。

在十二因缘的“识缘名色”的解释中指出，“名”指心、精神，“色”指肉体、物质。名与色相互依赖而有人的存在。《清净道论》说，“名色”一双是互相依止的，一缘破坏时，两缘都破坏了。譬如二芦束，互相依止而立，此一是另一的支持，一束倒时，另一亦倒。如是五蕴中名色互相依止而生存。又说：譬如车轴、车轮、车厢、车辕等部分集成一形之时，说它为“车”，又如木材等造屋原料，围盖空间而成一形之时，名为“屋”，所以车、屋都是假名，有了诸蕴而成有情（人或动物）的假名。实际只有“名”与“色”，没有人和有情的存在。

巴利佛经《清净道论》有不少篇章讲述人的生死问题。当佛经描述人的出生时说，人在男女交合时卵子受精后最初产

生羯罗兰的东西，是一种类似卵黄或凝滑液状态的物体，以后逐渐长大形成胎儿，以后诸根（眼、耳、鼻、舌、身）显现，所以说“生是诸蕴现前”，这是佛教对于“生”的肯定的结论。在出生成人以后，如十二缘起中所说，触、受、爱、取……等等人生的意识和行为的表现，形成“业”。无论是善业、恶业都是人的造作而来的。因而，批判生的迷妄者“有情生而有情出现于新的身体”，亦批判“妄计一切有情是由于命运及偶然事态而转变”的观点。

《清净道论》有不少篇章描述人的死亡，认为“死是诸蕴的破坏”这是佛教对于死的肯定结论。又说，有情死，并非有情转移到另外一个身体中去。显然，这是对婆罗门教“人死后可以在另外一个躯壳里复活”这一观点的批判。

第二，十二处十八界的教义[49]。

佛经解释“眼、耳、鼻、舌、身、意”称内六处（又称六根）；“色、声、香、味、触、法”为外六处（又称六境）。合内外两方面为十二处[50]。内六根为生理基础，外六境是认识的对象。内六处的“意”是思维器官，外六处的“法”是思维对象。在十二处基础上再加相应的六识，即：“眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识”，合六根、六境、六识为十八界。“界”有种类、界限的涵义，谓十八界各有不同的界限和范围。“意处”与“法处”相对，“法处”与“法识”相对。意根应指脑，佛教认为“意根”主要作用是记忆和推理，而“法处”是意根所识别的对象。法处范围广泛，除已述五处之外，其它事物和现象都是意识识别的对象。

吕澂先生讲，按照十二处来分析宇宙现象，似乎很复杂，但归纳起来，不出“色”、“心”两类。这一点，在南方上座

部论书中，表现极明显，如七论的第一部《法聚论》(Dhamma Sangani) 即以《心品》来概括一切法[51]。

从十二处十八界中佛经在讲由于“色界”(物质世界) 的存在而通过人的五官感受而反映到人的“意识”中去，可以说，精神是世界物质的反映，这是原始朴素的反映论。

什么叫轮回？佛学家有一生动的比喻，犹如燃烧殆尽的烛火，用一支新的蜡烛点燃，原有的火焰熄灭了，新的火焰燃烧了，这新的火焰就是旧的火焰的继续，这就是轮回之意。所以“诸蕴和界处相续”其原来的涵义是由于人的肉体和意识的存在，才有人的存在，而人们的生命却受到自然法则的支配，众生不断死亡，不断新生，生生死死相续不断，无限旋回流转，这就是轮回。

英国查尔斯·埃利奥特著《印度教与佛教史纲》对巴利文佛教的教义作了不少的论述，当他谈到“轮回”这个论题时，谈到了一个观点，他说：“常常有人指出，佛陀没有发明甚至没有首先普及转生和业报的观念。这就是印度思想，并不是特殊的佛教观念。实际上有一切印度思想体系之中，佛教是最难于用可以理解、首尾一贯的语言来说明这些观念的体系，因为佛教否认我的存在。有些作家甚至暗示说，这整个学说，并不是佛陀原始教义的组成部分，而是一种添加物(着重点是作者加的)。或者至多是佛陀对于当时的信仰所表示的让步”。作者认为这一段文字所提出来的问题是顶重要的。然而查尔斯却表示：“我不能认为这种见解是正确的。这个观念编在佛陀说教的结构之中。”查尔斯作何解释暂且不去议论，但是转生和业报的观念是不是一种“添加物”？我们需要当作一个问题去认真对待他。

吕澂先生在谈到缘起论的宇宙观时，讲到了十二因缘即无明、行、识、名色，六入（即六处），触、受、爱、有、生、老死这种结构时，他说："可以无明缘行为例：无明为缘引起行。由此得出一个公式：此有故彼有、此生故彼生。而依此秩序构成了因果联系。后世把十二因缘同轮回联系起来讲（着重点是作者加的），就有小乘的三世两重说：过去世（因）——→现在世（果、因）——→未来世（果）。大乘的两世一重说：过去世（因）——→现在世（果），或者现在世（因）——→未来世（果）"。这种说法有其合理的一面，因果之间，原是彼此联系，可以从中找出他们的因果关系，比如老死的结果，根本原因就是有生。从经典记载中看，释迦观察人生正是从老死开始推演出十二因果关系固然十分重要，这是他在此谈论的主题思想。但他还指出是后世人把十二因缘同轮回联系起来讲，那就成为前世的业（因）成为今世的报应（果），今世的业（因）成为未来世的报应（果）。也可以解释为今世所受的苦是前世作恶的果报。这种宿命观，是后世人添加到十二因缘上的，吕澂先生证实了这一点。

现在我们可以作一个简短的结语了，历史学家所作佛教接受了传统的（婆罗门教的）"因果报应""生死轮回"之说，是符合历史事实的；而巴利文经典所作"诸蕴和界处相续曰轮回"的理论是代表早期佛学的说教；将十二因缘同轮回联系起来，作出了"三世两重因果"的论点是后世人添加进去的。

我们似乎找到了宗教（佛教）日益浓厚的宿命论精神枷锁的由来。

六　涅槃与解脱

涅槃（Nibbāna）意译为灭、灭度、寂灭、不生、圆寂。其意义又是火的熄灭或风的吹散状态。佛教产生以前就有这个概念，佛教用以作为修习所要达到的最高理想境界。解脱(Vimokha)指摆脱烦恼业障的束缚而得到自由自在。解脱与涅槃涵义相近。

《中国大百科全书》宗教卷称："息除烦恼业因、灭掉生死苦果，生死因果都灭，而人得度，故称灭度；众生流转生死，皆由烦恼因，若灭了烦恼业因，则生死苦果自息，名为寂灭或解脱；永不再受三界生死轮回，故名不生；惑无不尽，德无不圆故又称圆寂；达到安乐无为，解脱自在的境地，称为涅槃。

《清净道论》释为："苦之灭"、"离贪故解脱"、"离贪是舍断"。经文说：依第一义说，苦灭圣缔便是涅槃。因为到了涅槃之时则爱离而且灭，所以说涅槃为离贪之灭。因为到达了涅槃时，是爱的舍等，及于彼（涅槃）处而五欲（色、声、香、味、触）的执著中，那一执著也没有，所以又名为"舍离"（Pahana）、"放弃"（Nisaggiya）、"解脱"（Vimutta）、"无执着"（Anivesana）[52]。

按此经文解说，对于五欲断离、舍弃、不执着于世俗的贪爱就是解脱，就是涅槃。

其实，将涅槃解释为灭度、寂灭、解脱、不生、圆寂等概念，其总的涵义仍然是断灭苦之因，除去一切烦恼，达到超越生死轮回的那种理想的精神境界叫涅槃，则是容易令人理解的。

然而，涅槃的这种精神境界是一种什么样的境界呢？圣严法师在他撰写的《印度佛教史》中说："佛陀从不作形而上学的玄谈，一切诉之于理性的经验，佛陀教人实践解脱道，但弟子们问起他涅槃的境界时，他便默而不答。因为未得涅槃的人，纵然同他谈上三天三夜的涅槃，还是弄不清楚，且对得到涅槃的实际，也毫无帮助。"

据英人查尔斯·埃利奥特说："巴利佛经诗歌作品中有很多章节说明涅槃是快乐，"[53] "涅槃是最大的快乐"。他引用佛经上的话说："乔达摩于冬夜在森林中打坐，有人问是否安乐。黑夜寒冷，坐位坚硬，衣着单薄，大风凛冽。他断然回答说，他觉得快乐。""那些住在舒适房中的人，受贪、嗔、痴苦，但乔达摩终止了这些痛苦，因此他是快乐的。"查尔斯说："所以涅槃是解脱与快乐，并不是我们所说的断灭，而是黑暗中的光明，囚禁受苦者的解放。"作者认为，按照佛教的教义理解，断灭还是正确的，断灭贪、嗔、痴，除去烦恼，应是快乐之源。

佛教认为涅槃有两种形式：

1、有余涅槃（Saupadisesanibbāna）

谓贪欲已断，而诸蕴尚存。如已证得阿罗汉（Arahant）者，是断尽一切烦恼，获得解脱、涅槃的圣人。

2、无余涅槃（Anupādisesa—nibbāna）

谓阿罗汉逝世以后，诸蕴已不存在，永远进入涅槃，不再生死轮回。阿罗汉涅槃称般涅槃（Parinibbāna）或涅布多（Nibbuto）后者常常用来称佛陀逝世。

上座部佛教尊佛陀为阿罗汉，阿罗汉是上座部佛教的最高果位[54]。究竟什么是阿罗汉？佛经《清净道论》回答说：远

离故，破贼故，破辐故，应受资具等故，无秘密之恶故。经文分别说明如下：

（1）他已远离了一切烦恼（Kilesa），即是说，对烦恼已经站得很远了，已由于道而完全了一切烦恼和习气，所以说“远离故”为阿罗汉；

（2）以道而破诸烦恼之贼，“破贼故”为阿罗汉；

（3）世尊以十二支法破离断绝轮回车轮之辐，所以说：“破辐故”为阿罗汉；

（4）因为他是最受应供的人，所以才值得领受衣服等资具及其它的供养，所以说：“应受资具等故”为阿罗汉；

（5）犹如世间上自以为智的愚者，深怕不名誉而秘密行恶，故彼（世尊）决不会做这样的事，所以说“无秘密之恶故”为阿罗汉。

《清净道论》用一偈颂综合上述内容：

因为牟尼的远离，
杀了一切烦恼之贼，
破了轮回车轮之辐，
应受资具的供养，
又无秘密的恶行，
所以称他阿罗汉。

上座部佛教的修行的极终目的为涅槃、解脱，它的条件是“远离”、“杀贼”、“破辐”、“供养”、“无秘密”。这五条件也就是成为阿罗汉的五条标准。

佛陀获得最高成果，证得涅槃被称为“觉者”—Buddha（音译为佛陀）。南传佛教佛经中对佛陀必称“婆伽梵”（Bhagavato 世尊）、阿罗汉（Arahato）、三藐三菩陀（Samma Sam buddho

正等觉者）以示佛教徒对他的敬仰。

[注释]

①润派：指泰国北部的佛教。泰国北部的泰人又有傣润（taiyon）之称“润”即 yon 的音译。

②据《中国大百科全书·宗教》“巴利语系大藏经”条说，1956 年缅甸联邦政府为了纪念释迦牟尼涅槃 2500 年，邀请缅甸、柬埔寨、锡兰、印度、老挝、尼泊尔、巴基斯坦、泰国等国的比丘 2500 人，举行第六次结集，根据各种版本和 1871 年第五次结集的校勘记，对巴利语三藏经进行严密的校勘，印成了迄今最完善的巴利语系大藏经。

③日译巴利原典罗马字体《南传大藏经》总索引第一部，水野弘元著，日本学术振兴会发行。

④傣文三藏经目次采用西双版纳傣族自治州佛教协会。

⑤⑥〔英〕查尔斯·埃利奥特著《印度教与佛教史纲》387 页。

⑦郭良鋆《印度巴利文佛教文学概论》载中国文化书院《印度文化概论》。

⑧《鹧鸪本生》载《佛本生故事选》人民出版社出版。

⑨“尼迦耶”即 Nikāya 的音译。

⑩《法句经》巴利语称 Dhamma pada，是采取散见于早期佛经中的偈颂分类编集而成。在云南傣族佛教徒中颇为盛行，已发现有两种文字的单行本，一种是西双版纳傣泐文本，一种是德宏傣绷文本。均为二十六品 423 偈，傣泐文本按当地习惯又称“玛哈莫”（Mahamo）因每品均以“莫”（Mo）韵结束。

⑪第六十四、六十五偈选用郭良鋆译文，作者改“道”为“达摩”（法）。

⑫第八十、八十一偈选用叶均译文。“调御”一词，叶均原注为克制自己的五根（眼、耳、鼻、舌、身），即克制自己的欲望之意。

⑬“罗刹”巴利语 Rakkhasa，《佛学大词典》释为“恶鬼之总名”。罗

刹原为印度古民族名称，后雅利安侵入，征服该土著民族之后，遂成为“畏恶”之名词。

⑭“上座部七部论”撰述者于众，载《中国大百科全书·宗教》卷（340页）巴利语名词是作者加注的。

⑮《论藏》（上座部七部论）在云南傣族地区深受佛教界的重视。《分别论》、《界论》、《发趣论》等很多寺庙均有藏书。

⑯觉音著《清净道论》，中国佛教协会印刷出版。

⑰参阅《中国大百科全书·宗教》“摩晒陀”条。

⑱“鹿野苑”古印度佛教遗址，传为释迦牟尼在菩提伽耶得道成佛后第一次讲法（初传法轮）处。在今印度北方邦贝拿勤斯（即Baranasi）西北约七公里处，传说释迦牟尼得道成佛以后来此为第一批五个弟子讲佛法的。

⑲引自吕澂《印度佛学源流略讲》“原始佛学要点”。

⑳引自傣文《缘起》为傣仆文的通俗宣讲本，在景谷县东那村佛寺。景谷县民委陶德坤先生（傣族）译为汉文。

㉑引自吕澂《印度佛学源流略讲》“原始佛学要点”。

㉒引自赵朴初《佛教与中国文化的关系》《佛教与中国文化》文史知识编辑部编中华书局版。

㉓傣泐文巴利语佛经《业处》存西双版纳勐遮乡曼吕佛寺。

㉔丁福保《佛学大辞典》“缘起”条。

㉕载净海法师著《南传佛教史》第三篇《泰国佛教史》。

㉖《佛学大辞典》“自性”条谓：“法各自有不变不改之性”。

㉗同上，“如性”条谓：“如法之实相也，如地之坚相，水之湿相”。

㉘佛经《中尼迦耶》卷30“若见缘起便见法，若见法便见缘起”。

㉙引《清净道论》581页。

㉚引《清净道论》581～582页。

㉛引《清净道论》584页。

㉜㉝引《清净道论》587页。

㉞引《清净道论》586页。

㉟据叶均译《法句》中国佛教协会印行。

㊱《法句经》巴利语罗马字体本，原文如下：

277 偈 Sabbe Samkhara anicca 为“诸行无常”；

278 偈 Saobe Samkhara dukkhati 为“诸行皆苦”；

279 偈 Sabbe dhamma anattati 为“诸法无我”。

与傣泐文本对照完全一致。

㊲“四大”：风、水、火、土为四大要素。

㊳引自《印度佛学源流略讲》21 页。

㊴《吠陀》巴利语 Veda 为婆罗门教印度教最古的经典，约前三千至前一千年成书。

㊵《梵书》巴利语 Brahmana 旧译《婆罗门书》婆罗门教重要经典，为婆罗门教奠定了吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上的三大纲领。约前一千至前五百年成书。

㊶《森林书》为梵书的附属部份。

㊷《奥义书》梵文 Upanisad 亦称“吠檀多”（Vedanta）意为吠陀的终结，婆罗门教古老的哲学经典之一。吠陀经典的最后一部分，约前七至前五世纪成书。

㊸“五趣”即：

1、地狱趣 Naraka－gati

2、饿鬼趣 Peta－gati

3、畜生趣 Tiracchāna－gati

4、人趣、人间 Manussa－gati

5、天趣、天人 Deva－gati。

㊹“三界”即：

1、欲界 Kámadhatu

2、色界 Rupadhatu

3、无色界 Arupadhatu。

㊺“六道”即“六趣”。同五趣，加“阿修罗”Asura－gati 共为六趣。

㊻见《清净道论》“释二十四缘起”（507 页）。

㊼羯罗兰、《清净道论》514 页解释："于卵生、胎生的二种胎中所生起如是最少的色，犹如用一根最细微的羊毫所沾引出来的乳酪那样大的数量，此即名为羯罗兰的生起"。

㊽见《清净道论》"五蕴的解释"（409 页）。

㊾"十二处""十八界"的教义，《清净道论》有详细的记载，本文参考方立天《佛教哲学》"佛教的宇宙要素"。

㊿巴利语内六处为：Cha ajjhattika yatanani，

外六处为：Cha bāhijirāni ayatanani。

(51)《法聚论》分为：心生起品（Cittuppada－kanda），色品（Rupa－kanda）。

(52)《清净道论》（473 页）"释四谛"。

(53)《印度佛教与佛教史纲》339 页。

巴利语：Vimutti sukham，意为"涅槃乐"。

(54)南传佛教设有四个果位：

1、须陀洹果，又称预流果（Sotapatti－phala）；

2、斯陀含果，又称一来果（Sakadagámi－phala）；

3、阿那含果，又称不还果（Anāgami－phala）；

4、阿罗汉果（最高果位）（Arahatta－phala）。

第五章　佛教徒的宗教生活

傣族佛教徒有以下几种称谓：

“比丘”是巴利语 Bhikkhu 的音译，指出家后受过具足戒年满二十岁的男僧。俗称“佛爷”，是欠准确的译法，而傣族佛教徒内部仍称 Bhikkhu.

“比丘尼”是巴利语 Bhikkhuni 的音译，指出家后受过具足戒年满二十岁的女僧。在德宏地区有“沙弥尼”没有发现比丘尼。在西双版纳地区“沙弥尼”“比丘尼”均无。

“沙弥”是巴利语 Sāmanera 的音译，在傣族地区指七、八岁以上至十九以下受过沙弥十戒的出家男子。俗称“小和尚”。

“沙弥尼”是巴利语 Sāmaneri 的音译，是十九岁以下受过沙弥十戒的出家女性，俗称“小尼姑”。德宏地区的沙弥尼着白衣，傣语称“喃毫”（白衣女）。

“优婆塞”是巴利语 Upasika 的音译，意译为男信士，受“三皈”、“五戒”或“八戒”在家的男信士。

“优婆夷”是巴利语 Upasika 的音译，意译为女信士，受“三皈”、“五戒”或“八戒”在家的女信士。

按傣语的称谓，在佛教徒内部除依巴利语称呼外，称青年比丘为“独”（Du），即俗称二佛爷或小佛爷，称主持比丘为“独竜”，即俗称大佛爷。在家信士自称为“乌巴沙伽”（Upasaka）“乌巴西伽”（Upasika）。

佛教事务管理人员一般称“阿章”、“波章”，“阿章”是

巴利语“阿阇梨”（Acariya）的变音，意译为“轨范师”、“教授师”，选精通佛经教义的在家信士担任。

下面将沙弥的学习生活、比丘的戒律、布萨羯摩、别住羯摩戒、雨安居以及民间佛事活动等分别作一介绍。

第一节　沙弥的学习生活

沙弥必须受三皈十戒的教育，这是沙弥入寺后的第一课程。

“三皈”即：皈依佛、皈依法、皈依僧。三皈依（Ti—saraṇa gaman）就是对佛、法、僧归顺依附之意。“佛”指佛陀，“法”指佛教教义，“僧”指僧众。还要二次念皈依佛、皈依法、归依僧，三次念皈依佛、皈依法、皈依僧[①]。

沙弥出家后必须遵守十戒，按巴利原文直译为：

1. 离杀生（不杀生）；
2. 离不与取（不偷盗）；
3. 离非梵行（不淫邪）；
4. 离妄语（不妄语）；
5. 离饮酒（不饮酒）；
6. 离非时食（过午不食）；
7. 离歌舞伎乐（不视听歌舞）；
8. 离鬘香涂饰（不涂饰香鬘）；
9. 离宽广高床（不卧高广大床）；
10. 离接受金银（不接受不积蓄金银）[②]。

以上十戒，前四戒称为四根本戒，绝不能开戒。过午不食条，按佛教古规，因考虑到僧众是靠出门化缘托钵乞食，为

减少出门次数，每天只食一餐，化缘时间安排在早上，午饭后则进行修习。现在傣族中年长比丘和优婆塞、优婆夷中比较虔诚之信徒仍能坚持，尤以宗教节日必须严格遵守，午后只食牛奶、果汁、蜂蜜、糖水等饮料。沙弥因学习功课较重，还要化缘、打柴，协助家庭从事轻微劳动，不要求他们只食一餐，同时沙弥正长身体，仍日食三餐。

又沙弥除了一般禁止到娱乐场所外，适当地娱乐活动可看电影、电视和打象脚鼓等正当娱乐活动还是允许的。

优婆塞、优婆夷所遵守的“五戒”（pañcasila）按沙弥十戒之前五戒执行，“八戒”（aṭṭhasila）则按沙弥十戒之前八戒执行。

沙弥学习的第三课程是《问沙弥文》，巴利语为：Kumāra－pañha，傣族则称：Eka nama kim?，巴利原文载《小部》小诵经 4，而傣文巴利语初级教程中都附有该文，原文如下：

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？四圣缔曰四。

何谓五？五取蕴曰五。

何谓六？六内处曰六。

何谓七？七觉支曰七[3]。

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[4]。

沙弥学习的第四课程是《三十二身分》，巴利语：Dvattiṁsākara，即认识人体生理结构的三十二个部分的名称，并用巴

利语与傣语对照背诵。为头发、汗毛、指甲、牙齿、皮肤、肌肉、筋、骨、髓、肾、心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏、肠、肠间膜、胃、熟肠、胆、痰、脓、血液、汗水、脂肪、眼泪、膏脂、唾液、鼻涕、关节滑液、尿、脑等[5]。这一部分主要为理解坐禅和生起禅思作准备。

沙弥学习的第五课程是语文算术，学傣文字母和巴利语，每日坚持学习。还要抄写经文，刻写贝叶经，训练书法及阅读能力。算术学习加减乘除法。对于天资聪慧的儿童，长老们传授天文历法及医学等知识。在课余时间可以阅读文学作品。

第二节　比丘的戒律

佛经说："佛教给予善男子的住处，除了戒更无别的了"，认为"戒为诸德的根本，一切罪恶的破坏者"。[6]

南传佛教把"戒"分为四种，比丘戒、比丘尼戒、未具足戒（沙弥沙弥尼十戒）、在家戒（优婆塞优婆夷的五戒或八戒）。

比丘的出家仪式被称为"授戒"（Upasampadā），系由志愿出家的人提出申请，由至少十人组成的僧团予以认可，举行仪式时新出家的人剃除须发，着黄色袈裟，念诵三皈与十戒，举行进一步称为"授具足戒"的仪式，经过僧团赞成以后，即成为比丘。志愿受具足戒的人，必须年满二十，经过审察，已经成年，并无不能出家的疾病及其它障碍，例如精神病患者、麻疯病患者，经过详细询问，才得以接受。这一段经文巴利语叫做：Upasampadā kamma vācā 汉译为：具足羯摩法或进具

法。一九八八年德宏瑞丽县喊撒奘房（佛寺）举行一次有缅甸掸族、孟族、缅族数十比丘参加的盛大授戒仪式，提升了两名比丘，（十名沙弥），其进具法的仪轨正是这样进行的。

被接收为比丘的僧人，必须由一位亲教师送他的三衣[7]和钵，并且监督他的行为，给予精神教育，生病时予以看护。

比丘必须按照比丘的戒本作为生活准则。比丘的戒本《别解脱律仪》巴利语全称为 Pātimokkha samvara sila，傣语简称为“Pātimokkha”汉语音译为“波罗提木叉”。这就是比丘227戒的根本戒本。

傣族地区上座部佛教比丘戒律是十分正规的，在执行中也是十分认真的。

“别解脱律仪”亦称“别解脱防护”。“防护”之意是离诸恶得以解脱。

有七种防护，即：

1、不正行　指佛陀所唾弃的不正当的生活手段以营求其生活。

2、非行处　在社会上作不适当的交际，而对比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷无信仰无欢喜。

3、身不正行　在僧中不尊重长老比丘，在前面立、前面坐、在高座坐、站立说话、挥手说话、超越比丘长老的前面走路，不咨询长老而自添薪火、关闭门户；进入家庭主妇及少女们的内室等等。

4、语不正行　不敬重长老比丘，不咨询而自说法，解答问题；进入村落人家胡乱说话，索取食物等。

与上面相反的为正行，如有比丘尊敬顺从长老，具有愧色。整齐庄严地穿着内衣和外衣，正当的前进、后退、前视、

旁视及屈伸其肢体，眼睛正视、威仪具足，掩护六根门头，饮食知量，常事觉醒，少欲知足，节勤精进等等。

5、守护行处　比丘进入村落行于道上，收缩眼界，仅及眼前一寻之地[8]善加防护而行，不看男人女人，不看下不看上，不视四方和四维而行。

6、近缚行处　约束其心于四念处中[9]，见色而不能作非非想，不作细致观察，不仰慕，对于色声香味触当守护一切根[10]，免于产生烦恼。

其二，活命遍净戒（巴利语：Ajiva pārisudhi－sila）是对比丘犯戒的惩治法。共有六种戒法：

1、波罗夷罪（Pārājika）又称驱摈罪。比丘犯有杀、盗、淫、妄语等四波罗夷罪者，为僧伽之根本重罪，如有犯者，立即逐出僧团，不可挽回。

2、僧残罪（Samghadiaesa）仅次于波罗夷罪。如有粗语，触摸女人等罪，犯者在一定时间被剥夺僧籍，经特别手续（比丘六昼夜，比丘尼半月）在二十多僧人以上面前坦白忏悔，方能留在僧团内。

3、偷兰遮罪（Thullaccaya）即波罗夷和僧残的未遂罪，列为波罗夷、僧残之次，按罪行轻重之差论处。

4、单堕罪（Pācittiya 又称波夷提）轻罪之一。只要向别人忏悔就可灭罪，可在空静处或对佛像具仪请之，此罪属于小妄语，两舌等。

5、悔过罪（Pātidesaniya）无病比丘为了自己而用意作美味而食者，悔过即可。

6、恶作罪（Dukkata 又称突吉罗）比丘为了自己用下贱的伎俩，如相手、占卜预兆等不正当的生活，悔过即可。

其三，资具依止戒（Paccaya sani－ssita sila）佛经说[11]比丘受用衣服，仅为防护寒热，防护虻、蚊、风、炎、爬行类之触，仅为遮蔽羞部；受用团食，不为嬉戏，不为骄慢，以助梵行；受用床座仅为避免季候之危而好独坐（禅思）之乐。受用医药资具仅为防护生病恼受而已。

第三节　布萨羯摩

布萨羯摩巴利语称：Uposatha kamma。布萨日巴利语称 Uposatha，是一种古老的宗教仪式，是出家比丘宗教生活最重要内容之一。比丘每半个月必须在布萨堂举行一次比丘集会，于傣历每月之十五与二十九日（小月）或三十日（大月）举行。布萨日专诵《别解脱律仪》（Patimokkha）戒本。众比丘对半月来所犯过失进行忏悔。

“布萨堂”即戒坛，比丘受戒和布萨日均在此举行。傣语布萨堂为：“波苏”（Posut），汉语又称“八角亭”西双版纳游览胜地“景真八角亭”即一布萨堂。布萨堂并非每一佛寺均有设置，一般是数所佛寺设一中心佛寺，于中心佛寺设置布萨堂。有些布萨堂的建筑格式并没有“八角”的，也必须于戒堂周围埋竖八块石椿作表示。该地区的比丘定期到中心佛寺参加布萨传戒仪式，届时将要诵读“别解脱律仪戒”。《佛遗教经》（Buddha nunna）述，佛陀于涅槃前教导说：“汝等比丘，于我灭后，当珍敬波罗提木叉，如暗迁明，贫人得宝，当知此则是汝之大师，如我住世，无异此也”。[12]

可以说，《别解脱律仪戒》是一部佛教的法典。

在布萨日比丘们诵读波罗提木叉戒本后，进行“自恣”

(Pavārānā)，比丘要请人尽情（恣意）揭发和检举自己的过失，而后自己进行忏悔，当众检查自己的过失，这样做的目的是为了警告僧众不要犯戒；同时也为了通过适当的惩处，使犯戒者从此放下悔恨的包袱。一旦“波罗提木叉”背诵以后，就公开认错了事，犯戒处理了，僧团即认为该比丘本身已纯洁，转而从事日常的学习和工作。

在云南边境傣族地区的佛教徒中对于布萨日异常重视，并始终坚持这一古老的生活制度。但布萨日只能在布萨堂进行，也只能在特定的范围内进行。对于其它人绝对保守秘密，沙弥和俗人不允许参加旁听。

第四节　别住羯摩戒

“别住羯摩戒”巴利语称：Pārivasa kamma vācā，又叫“清净边别住”巴利语称：Suddhanta－pārivasa，是别住羯摩的意译。傣语俗称“毫冈”（Hao kam），当地汉译为“赕小窝铺”这是一种用以整顿教规的僧团集会。依据情况的需要，每隔数年举行一次。别住羯摩戒集会的性质区分为二种，一种是“治罪羯摩”，对犯罪比丘进行处理，一种是“成善羯摩”或“调伏羯摩”，以整顿教规为目的。在需要提升比丘等级的场合下，也必须在揭发其过错，自恣忏悔之后，再进行提升。

1989年元月云南省景谷县曼朵村举行过一次成善羯摩。笔录如下：

参加此次别住羯摩的共有十余个自然村的佛寺参加，共有比丘39人，沙弥40人，集会共进行九日，经比丘会议商定，按照古规，将僧团划分为两个部分进行。

第一部分比丘称为“僧伽巴里那亚迦”(Saṁghaparinayaka)意为“僧伽之导师[13]”，也就是主持会议的主席团，经僧众推选产生，共十六人。会议举行时坐佛殿南面台上，并推选一学识渊博、有声望的长者比丘担任执行主席，主持会议进行。僧伽巴里那亚迦有权决定会议日程安排和会议内容以及选读佛经典籍，夜宿僧房。

第二部分比丘称为“僧伽羯摩腊沙”(Saṁgha kamma rasa)，意为“受羯摩戒之僧伽”，或称“别住僧伽”，共二十三人。别住僧伽是需要晋修净身的比丘，他们必须服从“导师”的教诲，并向导师叩首敬礼。大会时坐佛殿地下，夜间宿“小窝铺”。小窝铺就是在佛寺空旷地上搭临时竹棚数十间，每人一间供别住僧伽住宿。

会议开始，第一步诵读经文，计有：

1、《清净边别住》(Suddhnta－parivasa)

2、《一分论》(Ekaccam)

3、《杂合》(Missaka)

4、《合一别住》(Samodhana－parivasa)

另外根据会议中提出的问题及会议进行的需要，念诵经文还有《Upasampadākamma》、《Uposatha kamma》、《Pavarana kamma》、《Kathina kamma》、《Mānatta kamma》、《Abbhāna kamma》等等[14]。

第二步进行自恣忏悔。

晋修净身的别住比丘们每日的功课，除诵经听经外，要公开进行自恣忏悔，而且每日在自己的小窝铺中作三次“帕瓦那”(Bhavana)，意译：修习。做“帕瓦那”时要默念经文[15]，闭目思过，以午夜和黎明两次最为重要。入夜以后就不能会

客或外出。

此外，在集会期间，别住比丘接受男女信士来访，并向来访者祈祷、祝福。别住比丘在日常生活由信众供养。小窝铺前置一水缸，木桶，信众们来到小窝铺前舀一瓢水、一碗米、一根柴薪表示对比丘的崇敬而布施。集会后期，全体僧伽在本地区乡村巡游，托钵化缘，并向施主们祈祷、祝福。僧伽化缘队伍其规模颇为壮观。

第三步，僧伽集会末期，举行比丘提升仪式，放焰火，表示祝贺。

第五节　雨安居

1、何谓雨安居？

巴利语称 Vassa，意为：安居、夏安居、雨季、雨安居等。印度僧徒于雨期三个月间禁止外出，说此时外出易糟踏庄稼，伤害草木、小虫，而在家致力于坐禅修习，故名雨安居。雨安居也叫坐夏，始谓结夏，终谓解夏。傣语称“毫瓦萨”（Hao vassa 入安居）“俄瓦萨”（Ouk vassa 出安居）比较确切，过去汉语称“关门节、开门节”，语意不准确。

南亚大部分地区属热带季风雨林气候，其显著特点是季节分为凉、热、雨三季，每年十月到次年二月从大陆吹向海洋的东北季风带来晴朗干燥、凉爽的天气，称为凉季，二到五月，天气炎热干燥，称为热季。六至九月，由于南亚持续高温，西南季风经过温暖的热带海洋，给南亚大部分地区带来丰沛的降水，形成雨季。云南西南边境傣族聚居地区在大气候上受到热带季风气候的影响，形成了自己气候的特点，也

分为凉、热、雨三季。傣历九月十五～十二月十五（约为公历七～十月之间）雨季比较集中，佛教节日雨安居于此时举行。在傣历九月十五日左右，刚好夏种完毕，进入雨安居，雨安居终了，稻谷成熟，开始收割。

2、雨安居宗教活动的全过程

傣族地区雨安居宗教活动的中心是“持戒”或称“禁戒”(Sila)。傣语称“敖星”(Ao sin)，“西腊星”(Sila sin）都是“持戒”、“禁戒”之意。又称“赕星”(Dan sin）谓对持戒者的布施。

傣族佛教徒把三个月的雨安居时间平均划分为十二个七天，每七天举行一轮“赕星”活动。雨安居的第一个赕星日，即雨安居开始的第一天，实际上是一次全民参加的以村寨为单位的祭祀先祖亡灵的民俗活动。当日黎明前杀猪宰牛，家家户户做好丰盛的菜饭，备下各种各样的水果，花样繁多，琳琅满目，于清晨齐集佛寺斋僧献佛，敬奉天神，各户将礼品一人一份地献给亡灵先祖。还要浴佛堆沙，比丘诵经，最后行滴水礼，表示对死者的追荐，中午活动完毕。是日大宴宾客，整天欢乐。

传闻傣族先民不祀先不扫墓，迄今仍然如此。但傣族已将先祖亡灵的追忆寄托于雨安居的第一日，这是民俗活动之一例。

悼念亡灵活动以后，每七天举行一轮“赕星”。全体村民被编为若干小组，每一小组的居民轮流担负一次斋僧布施，傣语称“多星”(Duo sin)，直到雨安居结束为止。

自后，佛教徒进入禅定修习的阶段。上座部佛教对于禅定修习是很认真的，佛教信徒在雨安居期间的宗教生活之要

旨就在于禅定修习。“禅定”就是“戒、定、慧”三学中的“定”。什么是定？即：“思虑集中，观悟佛理，灭除情欲烦恼”，“使心及心所平正，不散乱、不杂乱，善心一境性为定”。《清净道论》如是说，傣族佛教徒亦如是说。

参加禅定修习的只限于比丘以上的出家僧众和在家信众优婆塞、优婆夷。沙弥年幼，概不参加，每日诵经礼拜，做服务性的工作。

届时，持五戒、八戒的优婆塞、优婆夷们身穿白色衣服，需带被盖和日用品住宿到寺院大殿内，多数人一住三个月，少数家务繁忙的，也要每隔七日进住宿一宵，修习完毕再回家。其膳食由各家各户自理。

3、帕瓦那

“禅定修习”巴利语称：jhāna（禅那、禅定）、Samadhibhavana（修定）、Bhavana（修习）。傣族简称为：帕瓦那(Bhavana)。做帕瓦那的时间是每七天一轮，即头天晚上入寺，当天一昼夜，次日晨做完。每一轮要做帕瓦那七回，每回约一小时。佛寺比丘也在同样时间内进行。

据老年人说，过去要求是很严格的，要搞初禅、二禅、三禅、四禅的四种程序[16]，现在修习至四禅的人不多了，但一般也要求达到初禅。历史上傣族男子人人当和尚，所以优婆塞都是沙弥、比丘出身，他们坐禅的水平比较高，优婆夷虽然没有出过家，但她们勤苦学习，同时还有一些简单易行的办法。她们也一样的参加坐禅修习。如默念一些经文，使用一些话题，使注意力集中，以促进其禅定的过程，这是三藏经典所支持的一种方法，并且认为只要有意志力的人，都可以进入初禅。

优婆塞、优婆夷实际坐禅是这样进行的，用白色袈裟将全身罩住，跏趺而坐，双手套在腹前，闭目，舌顶上牙床，用鼻孔呼吸，口中默念经文，反复念诵不已[17]。

比丘坐禅用黄布袈裟将全身蒙住，跏趺而坐，所念经文内容与别住羯摩中比丘做帕瓦那的相同。

佛教徒禅定的目的是为了检讨自己以往的过失，清洗自己的灵魂，消除不善心，追求精神解脱的境界。难怪傣族青年人反映说，老人去佛寺做帕瓦那回来后，精神愉快，对子女更加慈爱，和蔼可亲了。

4、雨安居自恣与赠迦稀那衣

于雨安居结束之前举行比丘自恣仪式，比丘们集合于布萨堂（波苏）进行忏悔，并请求别人宽恕自己在安居期间所犯的过失。最后一日举行“迦稀那衣”(Kathina 功德衣）仪式，这是一种袈裟衣，由施主做成赠送比丘，一直分配到比丘个人使用。

雨安居是佛教一年一度重要的宗教生活内容，而又往往是全民参加，成为全民性的宗教节日。除上述纯粹为佛教活动外，在雨安居后期又插入一个规模盛大的“赕萨腊”的民俗活动（每数年举行一次）其内容仍然是追荐亡灵。在勐海还有雨安居初迎天神，终了时送天神的仪式。然而这些都属于民间习俗活动的渗入，并不属于佛教活动本身。

第六节　民间佛事活动

一、赕白象活动

这是一种宣传佛教慷慨布施精神的群众性的宗教活动。活动的中心是围绕着念诵《Vesantara－jātaka》即《维森达腊本生》（旧译为《昆输咀罗本生》）而展开活动的。据傣族老人讲述，古印度某国国王治国有方，物产丰盛，风调雨顺，人民安康。该国蓄养一头小白象，是国家吉祥安乐的象征。此时，邻国遭受旱灾，连年饥馑，痛苦不堪，派使臣前来支援，恳请王子维森达腊将小白象赠与，以利乞求天神降雨，缓解灾情，救国救民。维森达腊怜恤邻国的苦难，慷慨将国宝小白象赠与。当邻国使臣牵着小白象回归途中被本国大臣们发觉了，他们坚决反对王子的做法，认为把象征吉祥安乐的小白象送人，将给本国带来祸患，就到国王面前进行谗害，国王昏庸，竟将王子维森达腊逐出宫廷。王子被迫带着妻儿入山修行。在修行中，婆罗门施毒计，王子维森达腊先后将自己的妻儿也布施给婆罗门，妻儿们在婆罗门的压迫下受难。最终王子维森达腊的慷慨布施精神感动了天神，天神帮助他复国，接替了王位，婆罗门遭到了恶报，妻儿们回到宫廷团聚。

《维森达腊本生》是《佛本生故事》的第五百四十七部经，“赕白象”的活动就是对《维森达腊本生》的一次大规模的宣传。这个活动以景谷县和耿马孟定傣族佛教徒中最盛行。

赕白象一连活动三日，请比丘在佛寺内诵《转法轮经》（Dhamma cakka pavattana）、《摩那》（Sumana 善意）、《维森达

腊本生》（共十三本），诵经期间，信众齐集佛寺听讲，夜以达旦，不知疲倦，第三日抬纸糊白象、马鹿、天神等道具，大队人马去游乡窜寨炫耀一番。三日内大肆屠宰、大宴宾客，耗资甚巨，佛教徒以平生能出资主办赕白象一次为荣，并载入家谱中。

二　念守护经

《守护经》巴利语：Paritta。共有八部，都是很短的经文，是用于消除灾难、疾病或喜庆节日念诵的。计有：

《宝经》（Rattana sutta）

《五蕴护经》（Khandha paritta）

《孔雀护经》（Mora paritta）

《幡幢护经》（Dhajaggam paritta）

《阿吒曩胝护经》（Atānātiya paritta）

《央崛摩罗护经》（Angulimāla paritta）

《大吉祥经》（Mahā mangala sutta）

《慈经》（Mettaya sutta）

诵《护守经》的时间，为家人生病，儿女结婚，建盖新房或有重大宗教活动之后，请和尚到家中念经祭家神、叫魂等。念守护经时，一般是请十几位出家人来到家中念诵，家主招待一餐饭食，晚上念诵时亲友们齐集客堂，听讲、祝贺。最常念的是《三宝经》、《慈经》、《大吉祥经》。

《大吉祥经》词意内容是这样：

“勿近愚痴人，应与智者交，

尊敬有德者，是为最吉祥。

居住适宜处，往昔有德行，
置身于正道，是为最吉祥。

多闻工艺精，严持诸禁戒，
言谈悦人心，是为最吉祥。

奉养父母亲，爱护妻与子，
从业要无害，是为最吉祥。

布施好品德，帮助众亲眷，
行为无瑕疵，是为最吉祥。

恭敬与谦让，知足并感恩，
及时闻教法，是为最吉祥。

忍耐与顺从，得见众沙门，
适时论信仰，是为最吉祥。

自制净生活，领悟八正道，
实证涅槃法，是为最吉祥。

八风不动心，无忧无污染，
宁静无烦恼，是为最吉祥。

依此行持者，无往而不胜，

一切处得福，是为最吉祥。

其实这些经文的内容，与“叫魂”，“祭家神”毫无联系，同时佛教也是否认灵魂存在的，只不过是表示祝福，满足众生祈求平安吉祥的意思，而佛教也借此机会宣传佛教教义。

《大吉祥经》是上座部佛教中日常念诵的经文之一。云南傣族地区佛教徒的宗教生活中，也是不可缺少的一项活动。在家的信徒也经常礼请出家人到家中念诵，老人和妇女们都很喜欢听讲。李荣熙先生根据英译本译为汉文发表。经作者将上述译文与傣泐文《大吉祥经》核对，李先生的译文译意准确，语言流畅，十分难得[18]。

傣泐文《大吉祥经》的原文，在西双版纳民间油印本《佛经选编》和景谷县傣族民间手抄本《总念诵经》中均已载入[19]。

此外，还有一种表示“祝福”用的巴利语经文，如和尚接受信徒们送来的斋食，老年人对新婚、生育的祝贺时都要念诵。祝词说：一切灾祸离开，一切疾病消失，无凶难障碍，乐长寿，受敬仰，吉祥常住，长者缘四法，保容色，安乐健强[20]。

遇死亡或葬礼，就民间的愿望来说，要请和尚念经以追荐、超度死者，可是，和尚长老们所念的经文是《阿昆倘玛》（Abhiddhamma）、《大发趣论》（Mahā pathanā）中有关“念死”的章节，其内容是阐明：有生必有死，死亡乃人生正常现象。这些经文内容与“追荐”、“超度”的要求毫不相干。

三　堆沙塔

堆沙节堆沙傣语称“广姆赛”，傣历一月十五日（农历十月十五日）寨里的男女老幼都到河边搬运沙子，然后由老妇人在佛寺院场里精心堆砌沙塔。他们有的筛沙，有的合白胶泥，有的搬来几块土基砌成塔基，随之往塔基上抹白胶泥，并用白胶泥塑一座高约一米、底座周长三米的主塔，四角再塑小塔四座，然后撒上密密麻麻的细沙。接着以主塔佛龛为中轴留出“十”字走道将地面划为四块。老汉们则在一旁破竹编篱笆和制作彩纸塔帽。老妇们手持事先做好的长约尺余的笋壳塔模，先往模子里填些潮湿的细沙，然后拓在有细沙的地面上。每块地面拓小沙塔250座，共1000座。拓足数字后，男女老人便同心协力地为主塔带塔帽，用篱笆将塔群围在正方形的篱墙内，并在主塔中央和四根篱墙角柱上悬挂五彩纸旗。每根篱墙角柱上都捆着一株芭蕉树和一根带叶的甘蔗，以象征丰收和日子的甜美。同时还绑着一个竹制托盘，供有糖果米花等。清场后老妇们点燃主塔佛龛里的四盏香油灯，然后关门封场。篱墙下放置竹槽若干，以供香客点蜡烛和烧香。一切就绪，才请长老念经。入夜，象脚鼓声雷动，人们围着塔场翩翩起舞。节期三日内，全寨在佛寺大平火（聚餐）。每日早晚僧侣皆为沙塔诵经约半小时。第三日下午清理沙塔，小孩们以取得塔心钱为吉祥。

傣族佛教徒认为沙是最纯洁的，“广母赛”期间在佛寺周围所堆的沙塔是圣灵所在之地。据说沙塔形状有五百余种，可大可小，也有的将沙做成佛像。沙塔与佛塔、佛像一样神圣，与佛塔有同样意义。（上文作者张建章云南德宏州史志办公室）

四　烧白柴

节前，信众中的男女同到山中砍白柴，把砍回的白柴扛至佛寺晒干备用。农历正月十五日，由男信徒用白柴扎成4—7米的“亚”字形底座的亭式建筑。顶层置油布条、刨花等易燃物，柴亭中悬挂鞭炮。晚九时许，柴亭下已是香烟袅袅，烛光闪烁，一些老年信徒跪拜在柴亭四周，轻声诵经祷告，其后是围观的村民。以后是僧侣长老来到柴亭前诵经，约半小时诵经完毕，一位长老手持长竹竿，点燃易燃物，顿时鞭炮炸响，火星飞溅，烈焰冲天。约一时许，柴亭化为灰烬，人们乃纷纷散去。

烧白柴的缘由，据说是这样的：在很久很久的时候，有一对心地善良的夫妇。丈夫叫占罗，妻子叫破帕。夫妻俩赶着牛车到城里经商。途中常遇到露宿在树下的三个佛教徒。这三个僧侣食的是红薯、芋头和果子。日复一日，孜孜不倦地在传教。霜露盖地的冬天，冷风吹得人身上起鸡皮疙瘩。三位僧侣仍然露宿在挂满露珠的树下，他们已经被冻得不能去寻找食物。一天，商人备好牛车，车上装满了各种货物和食物，叫上爱妻，离开了家。翻山越岭向城里走去，来到树下，看见了身穿袈裟手持念珠的三位僧侣被冻僵在树下，如同死去一般。三位僧侣见到夫妻俩，便开口对妇人说：“你快去找细干柴来吧”妇人迅速地到树林里找来了一大担干柴，并马上燃起了一堆熊熊的火，温暖的火，赶走了寒冷和死神。身体终于能灵活运动了，他们还不停地往火里添柴棒。渐渐地三位僧侣感到饿了，夫妇俩又真诚地迅速煮了一锅稀饭，敬

给三位僧侣吃。过后，三位僧侣念经于夫妇俩，升火和煮稀饭的功德将伴随着他俩九世九生。从此，人们就把烧白柴当作一种“赕”（布施）而继承下来了，希望得到果达玛（佛祖）的保佑。（此文引自德宏傣文《赕佛经》由云南民族学院蔡小晃译文供稿）

[注释]

①三皈依的巴利语原文：（用罗马字转写）

Budhaṁ saranaṁ gacchami,
dhammaṁ saranaṁ gacchami,
samghaṁ saranaṁ gacchami.

Dutiyam pi budhaṁ saranaṁ gacchami,
dutiyam pi dhammaṁ saranaṁ gacchami,
dutiyam pi sanghaṁ saranaṁ gacchami.

Tatiyam pi budhaṁ saranaṁ gacchami,
tatiyam pi dhammaṁ saranaṁ gacchami,
tatiyam pi sanghaṁ saranaṁ gacchami.

载《小部》小诵经 1

②十戒文的巴利语原文：（用罗马字转写）

1. Panā tipātā veramani sikkhā padaṁ
2. Adinnā dānā veramani sikkhā padaṁ
3. Abrahma cariya veramani sikkhā padaṁ
4. Musāvādā veramani sikkhā padaṁ
5. Surā—meraya—majja—pamadatthana veramani—sikkhā padaṁ
6. Vikālabhojanā veramani sikkhā padaṁ
7. Nacca—gita—vadita—visukadassana veramani—sikkhā padaṁ

8. Māla — ghandha — vilepana — dharana — vibhusanatthanā veramani sikkhā padaṁ

9. Uccā sayana — mahā — sayana veramani — sikkhā padaṁ

10. Jātarūpa — rajata — pati ggahanā veramani — sikkhā padaṁ

载《小部》小诵经 2

③七觉支又称七菩提支(巴利语为 satta bojjhangā)，意为达到佛教觉悟的七种智慧。

④问沙弥文巴利语原文：(用罗马字转写)

Eka nama kiṁ? sabbe satta āharatthitikā

Dve nāma kiṁ? nāmañ carupañ ca

Tini nāma kiṁ? Tisso vedanā

Cattari nāma kiṁ? cattari ariyasaccāni

Panca nāma kiṁ? pancupadana — kkhandha

Cha nāma kiṁ? cha ajjhattikani āyatanāni

Satta nāma kiṁ? satta bojjhahgā

Attha nāma kiṁ? Ariyo atthan giko maggo

Nava nāma kiṁ? Nava satta vā sā

Dasa nāma kiṁ? dasah an gehi samanā

gato arahā tivu ccatiti

载《小部》小诵经 4

⑤三十二身分的巴利原文见第六章佛教体系的医学部分。

⑥《清净道论》7 页。

⑦“三衣”巴利语：Ticivara。分为：外衣 Uttara sanga 或 civara，下衣 nivāsa，内衣 nivasana。Civara 可称为：法衣、袈裟。

⑧“一寻”，周制八尺。

⑨“四念处”即：观身不净、观受有苦、观心无常、观法无我，用以破净、乐、常、我之想的颠倒。分为四种，故名四念处。

⑩“根”：指眼、耳、鼻、舌、身。

⑪节引自《清净道论》说戒品 25 页。

⑫引自《佛遗教三经藕益解》，傣文 Buddhanunna 内容相同，原意相同。

⑬巴利语：nayaka，汉译为“导师”。

⑭以上合称《羯摩仪轨》(kammavācā)，傣语称“西冈”(Sibkam)。

⑮据景谷县曼朵举行赕小窝铺时，比丘帕瓦那（修习）念词由傣文转写成罗马字体全文如下：

Soham parivasami vediyamaham bhante vediyati timam samghodaretu（3次）sila sadhana vuttam karomi（3次）soham parivasa vattam karomi（3次）parivasami bhavanā catuparisuddha catuparisuddha silam ya cami（3次）catuparisuddha sila me parisuddha（3次）patimokkhasamvara silam yā cā mi（6次）patimokkhasamvara sila me parisuddhā（3次）silā me parisuddhā indriyasamvara sila m yācāmi（3次）indriyasamvara sila me parisuddha（3次）sila me parisuddha silam yacami（6次）Ajiva parisuddha sila me parisuddha（6次）silā me parisuddha（3次）paccaya sannissita silam yā cā mi（3次）paccaya sannissitasila me parisuddha（3次）adhicittasikkhā silam yā cā mi（3次）addhisila sikkha silam yā cā mi（3次）parisudha sila me parisudha（3次）adhicittasikkhā silam yācāmi（3次）adhicittasikkhā silā me parisuddhā（3次）silā me parisuddha adhi—panna sikkha silam yā cā mi（3次）adhipanna sikkhā silā me parisuddha sila me parisuddha silā me parisuddhā parisuddhā silā me parisuddha silā me parisuddhā.

⑯《清净道论》说：“善心一境性为定”，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。

⑰优婆塞、优婆夷“帕瓦那”念词：

第一次帕瓦那（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；

第二次帕瓦那（午夜）念：Bhavana dhamma 默念 Sacca khato 经文三遍，然后默念 Dham mo 达百遍；

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

第四、五、六次为一、二、三次的重复。

⑱汉文《大吉祥经》系李荣熙先生由英译本译出，载《法音》1987年第七期，中国佛教协会编。

⑲作者试将傣泐文巴利佛经《大吉祥经》转写为罗马字体后，与日人水野弘元博士编《巴利语佛教读本》中《大吉祥经》核对，除傣泐文有轻微笔误以外，可以说绝大部分吻合。现将傣泐文原文转写为罗马字体的《大吉祥经》抄录于后，供佛学专家学者研究。（原文无标点符号，现保持其原状；原文不分行，作者分诗行处理，并略去卷首的佛经套语。）

MAHAMANGALA SUTTA

Bahu devā manussā ca mangalani acintayum
ākankhamāna sotthānam bruhi mangalam uttamam

Asevanā ca bālānam panditanan ca sevanā
pujā ca pujaniyanam etam mangalam uttamam

Patirupadesa—vāso ca pubbe ca katapunnutā
attā—sammāpanidhi ca ettam mangalam uttamam

Bahusaccam ca sipan ca vinayo ca susikhito
subhasitā ca ya vācā etammahgalam uttamam

Matapitu—upatthanam putta—darassa sangaho
anākulā ca kamanta etam mangalam uttamam

Dānan ca dhamma—cariya ca nātakanan ca sangaho

anavajjāni kammani etam mangalam uttamam

Arati virati pāpa majjapanā ca sannamo
appamādo ca dhammesu etam mangalam uttamam

Garavo ca nivāto ca santutthi ca katanutā
kalena dhamma—savanam etam mangalam uttamam

Knanti ca sovacassatā samananan ca dasanam
kālena dhamma—sakacha etam mangalam uttamam

Tapo ca brahma—cariyā ca ariya—saccāna dassanam
nibbāna—sacchikiriyā ca etam mangalam uttamam

Phuthassa loka—dhammehi cittam yasa na kampati
asokam virajam khemam etam mangalam uttamam

Etādisāni katvāna sabbattha—maparājita
sabbatthā sotthim gacchanti tam tesam mangalam uttamam

⑳“祝福”念词：

Sabbiyo vivajjantu sabbarogo vinassatu mā te bhavatavantarāyo sukhe dighayuko na abhivādana sirissaniccam vuddhā paccāyino cattāro—dhammā āyu vaddo balam.

第六章　佛经文字与经典傣文

据语言学家研究，傣语属汉藏语系壮侗语族、壮傣语支。有两个主要方言区，一是德宏方言，一是西双版纳方言。德宏方言称傣㑩（tai ne）方言，这个方言的通行地区，以德宏为中心，及于耿马、双江、镇康、沧源、景谷、景东等县的傣族地区。西双版纳方言称傣泐（tai le）方言，通行地区以西双版纳为中心，及于孟连、金平等县的傣族地区。傣族文字是一种拼音文字，由左向右横写，计有傣纳文、傣泐文、傣绷文（瑞丽方面使用），傣端文（金平县傣族使用）。比较通用的是傣纳文和傣泐文两种。

关于傣族语文的一般情况，语言学家多有专门著述介绍，此不复述。本章只探讨佛经文字与经典傣文的相互关系问题。

第一节　经典傣文

西双版纳傣泐文是一种经典文字。傣语称“多倘姆”（to-tam），“倘姆”意为“经”，“多倘姆”即经文之意。这种文字不仅使用于我国西双版纳等傣族地区，而且还同时使用于泰国的清迈、缅甸的景东（景栋）和老挝等地区。用于清迈的称傣润（tai yun）文或清迈傣文，也称兰那傣文，使用于景栋的称傣艮文；用于老挝的称老挝经文。以上这四种名称的文字，在字母形式和拼写法、正字法上都是一致的，它们之间

略有差异，但是微乎其微，实际上是一种文字，也就是人们所通称的经典文字或经典傣文。

经典傣文的传播与宗教的传播有直接的关系。据张公瑾教授研究认为，印度字母的传入与婆罗门教和佛教的传播有联系。中南半岛泰、缅、老、柬等国和我国傣族、布朗族都信仰上座部佛教，他们的文字也都采用印度字母，其文字形式也都是从纪元前印度所使用的婆罗米字母演化而来，这个总的情况已相当明朗。但是中南半岛这几种文字和婆罗米字母形式已经差别很大，它们已成为自成体系的一种中南半岛变体，这些文字有各种形式和名称，其中主要有缅甸文、柬埔寨文、孟文、泰文、老挝文和傣文。张公瑾还认为婆罗米字母因不同走向而分为南北两系，传到中南半岛后又分作两个系统，其一是南系而来的古代吉蔑文，其二是从北系而来的古代孟文。古代孟文则演化为泰登文和缅甸文。经典傣文即隶属于孟缅这一系统。孟文、缅文、经典傣文（傣泐文）从辅音字母、元音字母、元音符号和数字形式来看，都极为近似，可以说明这三种文字之间非常亲近的渊源关系。而数字形式，经典傣文和缅文完全一样，而与泰国、老挝的数字存在明显的差别。现代缅文和经典傣文一样来自孟族文字则是无疑的。[①]

关于泰国文和老挝文，虽然它们属于吉蔑系统的文字，但是，泰、老、傣语语言相近，互相学习文字，只要掌握字母形式的替换规律，就容易学会。据泰国“拉玛甘亨碑”记载，该碑立于1283年，被认为是泰文创始之年。而经典傣文不论从文字形式或宗教上的权威性来说，都比拉玛甘亨的文字显得更为古老。

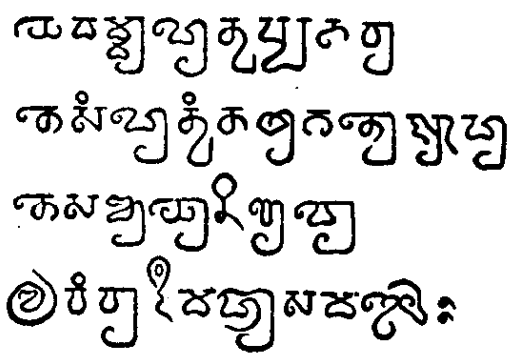
张公瑾教授将孟文、缅文、傣泐文等几种文字作过比较研究，所云经典文字源于孟文是言之有据的。

再从上座部佛教的传入史观察，孟族本来是聚居于今泰国南部的，后来他们由丹伦江散居于缅甸南部，在公元八二五年建立了卑固王国，使孟王国势力西移。孟族直接受到印度文化的影响，学者们研究认为上座部佛教是从印度南部传给孟族的。公元十世纪初，蒲甘王国于1057年征服了孟王国，最初的缅族文化就是建筑在孟族文化的基础上的。缅族接受了孟文字体，从孟族吸收了上座部佛教[②]。《南传佛教史》提供蒲甘阿奴律陀去世以后，其王子“康瑟达王（Kyanzittha亦译江喜陀）在佛历一六五六年（公元1112年）临终前，竖立一块《弥塞提》(Myazedi）碑铭，一面用巴利文，其它各面则用骠文、缅文、蒙文（孟文），内容相同，是记述蒲甘历代君王名字，在位年期，及记康瑟达治国二十八年，得病驾崩[③]。“蒙族人（孟族人）受了印度文化和宗教的薰陶，他们学习文字书写，而且将南印度字体，应用到本地的澳亚语系上，发现最早的蒙文（孟文）石刻，是佛历十七世纪（公元十一世纪及十二世纪初）差不多与爪哇及占婆（Compa）相同。字体是南印度的伽兰他文(Grantha)衍化而来。”[④]上述两个材料说明，孟人接受印度文化和宗教，应用南印度文拼写孟语，形成孟文。这一记载是一重要参考资料。

我们还可以把时间再往上追溯，公元六世纪时，孟人在湄南河流域建立了堕罗钵底国（Dvaravati），至六世纪末，已成为重要国家，公元七世纪中，曾屡遣使朝贡中国。《新唐书》和唐玄奘《大唐西域记》中均有记载。堕罗钵底国是孟人建立的国家，其中心在今泰国佛统（巴利名Nagara—patha

ma 最初城），在佛统塔（巴：Patha ma—cetiya 最初塔）周围掘得的古印度南方字体巴利《缘起法偈》碑文，这个碑文是研究经典文字的一个最有价值的史料。可以依此得出更加确切的答案。

公元前二四〇年左右，印度阿育王（Asoka）曾派遣须那、乌多罗二位长老前往“金地”传教。据泰国丹隆亲王考证，金地为泰国西陲当时孟人的居地，其领域包括今日缅甸东南地区及泰国版图的大部分。所以泰人认为二位长老是经由缅甸沿泰国的西陲北碧（Kan chanaburi）孔道入泰，至当时金地国的中心，即现在的佛统。依据泰人考证出土的佛教古物，认为须那与乌多罗往金地传教，最初的根据地，可能是在现在的缅甸南方范围，再流传到泰国的中部，而以佛统为中心，当时蒙人及罗斛人居住的地方[5]。泰人也认为这表示二位长老初来金地传教是用巴利语，或印度其它方言向金地人说法。但那时金地已先有印人至，须经过翻译，以及后来有佛教徒学习巴利语，所以在佛统才发现巴利语碑文。[6]



上图为佛统塔周围发现的古南印度文《缘起法偈》碑文
载《南传佛教史》

我们试图将现行经典傣文与佛统塔的古印度文作一对照研究，可以发现，经典傣文与南印度文十分俏似的这一秘密所在。

I 南印度文 

傣泐文 ᦺᦷ ᦓ ᦣᦱᦵ ᦺᦣ ᦈᦳᦟ ᦓᦱ ᦅᦲ

罗马字 Ye dhamma hetu ppabhava

I 南印度文

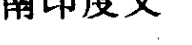
傣泐文 ᦈᦷ ᦙᦵ ᦺᦣ ᦈᦴᦓ ᦓ ᦈᦷ ᦇᦲ

罗马字 Te sam̀ hetum̀ tatha gato (adha)

I 南印度文

傣泐文 ᦈᦷ ᦙ ᦏᦱ ᦺᦷ ᦔᦴ ᦺᦣ ᦺᦲ

罗马字 Tesañ Ca yo ni ro dho

IV 南印度文 

傣泐文 ᦉᦶᦴ ᦅᦲ ᦔᦷ ᦺᦣ ᦏᦱ ᦙ ᦓᦱ ᦺᦣᦳ

罗马字 Evaṁ—vadi mahā sa ma ṇo

以上南印度文和傣泐文的对照，我们看到：

元音　短元音 i、长元音 i 和 e 的符号是相似的

短元音 u、o 是一致的，m 是完全相同的

辅音　完全相同的有：d n v y g

近似的有：t s h ph m

相似的有：c th n

不相同的有：re 用 t 代 d

综上所述，南传印度文与傣泐文比较，字母形式多数相同或相似，拼写方法基本一致。经过逐字对照，我们可以把南印度文辩认出来。甚至可以转写为经典傣文或罗马字体。这就完全摸清了南印度文、经典傣文的渊源关系。当然，南印度文如何衍化为孟文，而孟文又如何衍化为经典傣文的细微的过程，以及文字改革家的努力等情况，因缺乏资料还不能足以叙述清楚，但是，经典傣文脱胎于南印度文的这一模式，已经证实了。

事实上，清迈的佛教是佛历一八四〇年（公元 1296 年）芒莱王征服南奔，从孟人那里迎入佛教。在南奔建立了库库达寺（Wat kukut）和清曼寺（Wat chieng man），并在库库达寺中建一方形佛塔，现仍保持完整[7]。到佛历一九一一年（公元 1367 年）哥那王（Kue－na，巴利 Kilana 公元 1355－1383 年）即位后，为了弘扬佛教，派僧人往蒙族（孟族）洛坤攀（Na kanpan），即缅甸的摩尔门（Moulmein 亦译毛淡棉）礼请锡兰论师乌都摩诃沙瓦弥（Udum ban mahā savam）设立锡兰僧团，但论师派遣他的弟子阿难陀（Ananda）前往代替[8]。总之，南传佛教传入清迈继而传入西双版纳的全部过程，都离

不开孟人的媒介，不论佛教的传入史或经典文字的传入两个方面的材料都证实了这同一问题，这就是经典文字源于孟文的最好的结语。

第二节　巴利语的傣文转写

傣泐文字母表与国际通用转写巴利语的罗马字体的排列顺序完全相当。为了反映傣语的实际，在巴利语的 41 个字母以外又增添了 15 个辅音字母，一共是 56 个字母。

罗马字的巴利语字母表

a　ā　i　ī　u　ū　e　o

k　kh　g　gh　ṅ

c　ch　j　jh　ñ

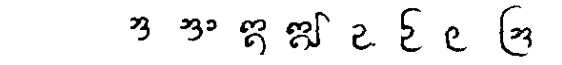
ṭ　ṭh　ḍ　ḍh　ṇ

t　th　d　dh　n

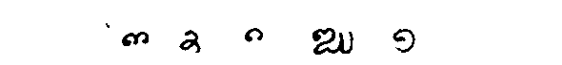
p　ph　b　bh　m

y　r　l　v　s　h　ḷ　ṁ

傣泐文字母及其读音



[a^{55}] [ā^{51}] [i^{55}] [i^{51}] [u^{55}] [ū^{51}] [e^{13}] [o^{13}]



[ka^{55}] [kha^{55}] [kā^{11}] [khā^{11}] [ŋā^{11}]



[tsa^{55}] [sa^{55}] [tsā^{11}] [sa^{11}] [jā^{11}]



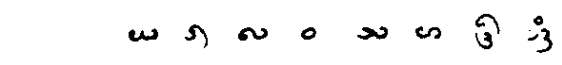
[ta^{55}] [tha^{55}] [da^{55}] [thā^{11}] [nā^{11}]



[ta^{55}] [tha^{55}] [tā^{11}] [tha^{11}] [nā^{11}]

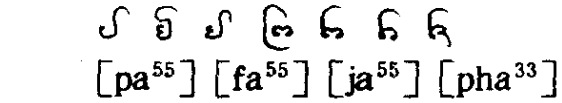


[pa^{55}] [pha^{55}] [pā^{11}] [phā^{11}] [mā^{11}]

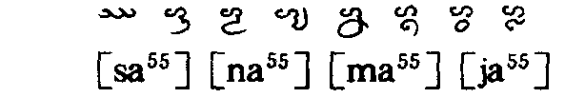


[jā^{11}] [hlā^{11}] [lā^{11}] [vā^{11}] [sa^{55}] [ha^{55}] [lā^{11}] [aŋ^{51}]

增添的十五个辅音字母如下：

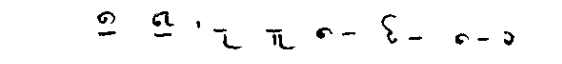


[pa^{55}] [fa^{55}] [ja^{55}] [pha^{33}] [fā^{11}] [khā^{11}] [sā^{11}]



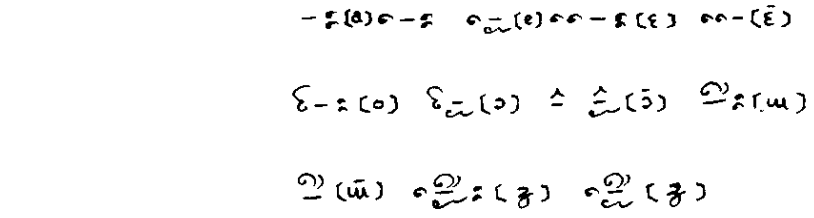
[sa^{55}] [na^{55}] [ma^{55}] [ja^{55}] [ha^{11}] [ŋa^{55}] [va^{55}] [la^{55}]

傣文中与辅音相拼的元音采用附加符号或改变字体表示：



[i] [ī] [u] [ū] [e] [o]

此外，又增添了反映傣语实际读时的十一个元音符号，它们的顺序是：



傣文文献保存最丰富的是傣泐文，其次是傣仂文。可分为两大类：

用于社会的有：政治历史、法律道德、天文历法、农田水利、医学、科学技术、文学唱词、迷信占卜等。

用于巴利佛经的的有：三藏圣典（Tipitaka）、三藏经的注释（Atthakatha）、解释注释的义疏（Tika）、巴利文法（Sadda），其它巴利文献著作。

在南传佛教中，对巴利佛经号称“别闷细板酣”（八万四千册），其实，“八万四千”并不是佛经所有的实际数字，只是佛教贯用的形容词，表示数量很多的意思罢了。

除傣泐文抄写的巴利三藏圣典外，还有各种有关佛经的单行本，适合各种层次阅读的高、中、低档的教程，各种各样的念诵集、佛经选编等等。

上述文献中值得作一介绍的是巴利文法，傣语称“萨打档别”，“萨打”即巴利语 sadda（声学），“档别”即傣语八类。分别如下：

1、sandhi 连声

2、nama 名词

3、karaka 造句法

4、samasa 复合词

5、taddhita 名词转成语

6、akhyata 动词

7、kitta 又称 kriya 动词转成语

8、unnadi 部份语词

以上八类，每类先列文法规则，次解释，再次举例。经核对，傣泐文书写的巴利文法的标题和内容，与迦旃延文法（kaccāYana—vYaka—ana）相符。迦旃延文法，是巴利语语法最早的一部书。著者迦旃延是印度人，此书后来流传到锡兰，成为研究巴利三藏必须学习的课本。一般推测，他还可能是公元五世纪佛音以后的人，因为在佛音的著作及注释中，没有引用到这位古巴利文法家书中的术语[9]。傣族说巴利文法的作者是迦旃延，这是说对了，这就完全证实经典傣文所保存的巴利文法，就是从锡兰传入的迦旃延文法。傣族佛教徒中又有人说，这个迦旃延就是佛陀十大弟子中的大迦旃延（mahākaccayana），这却是不可能的。是出于历史的误会。

巴利语是一种古印度语，属于亚欧语系的语言，它有性的区别和数、格的变化。一个名词的词尾变化，不仅表示所述的事物是单数还是复数，而且表示与句子中其它词的语法关系及其它不同含义。

用傣泐文转写巴利语，和用罗马字转写巴利语一样地必须能够跟随着巴利语文法性、数、格的变化而用文字准确录写下来。

以名词的变化为例：

Deva（神、天）的变格

	单　数	复　数
主格	devo	deva
	一尊神	诸神
属格	devassa	devanaṁ
	神的	诸神的
为格	devaya	devanaṁ
	为了神	为了诸神
受格	devaṁ	deve
	……神	……诸神
具格	devana	devehi devebhi
	……与神同在	与诸神同在
从格	deva	devehi devebhi
	从神……	从诸神……
依格	deve	devasu
	在神那里	在诸神那里
呼格	deva	deva
	神啊！	诸神啊！

此例是以元音 a 收尾的阳性名词的变格，上面八格的词尾变化完全可以用傣泐文无误地标示出来。

试将巴利语佛经由罗马字体转写为傣泐文举例如下：

Yatha pi rahado gambhiro　　ᦉᦱᦙᦸᦔᦹᦉᦱᦙᦸ

（犹如一深池）　　ᦃᦸᦺᦓᦱᦙᦸ

Vippasanno anavilo　　ᦅᦸᦔᦹᦉᦱᦙᦸᦓᦱᦙᦸ

（清明而澄净）　　ᦅᦸᦺᦓᦱᦙᦸ

Evam dhammani sutvana　　ᦉᦸᦁᦙᦸᦓᦱᦙᦸᦓᦱᦙᦸ

（智者闻法已）

Vippasidanti pandita　　ဝိပ္ပသိဒန္တိ

（如是心清净）　　ပဏ္ဍိတာ

[罗马字根据 MAHABODHI ṢOCIETY OF INDIA 版本《法句·智者品》第 82、83 偈原文抄录]

再将傣泐文巴利语佛经转写为罗马字如下：

ᦎᦖᦠᦵᦎᦔᦲᦂᦎᦵᦟᦖᦷᦓᦷ

Sabbattha ve sappurisa vajjanti

（善人离诸欲）

ᦂᦵᦟᦖᦵᦟᦖᦎᦵᦔᦷᦓᦷ

Na kama—kama lapayanti

（不谈诸欲事）

ᦎᦹᦂᦖᦂᦠᦵᦟᦖᦵᦉᦖᦵᦓᦂ

Sukhena phuttha atha vā dukkhenā

（苦乐所不动）

ᦂᦎᦟᦖᦵᦓᦖᦵᦉᦖᦵᦓᦂ

N¯ ucca vā ccam pandita dássayanti

（智者无喜忧）

[傣泐文根据手抄本《法句·智者品》第 82、83 偈原文抄录]

巴利语转写的几条规则

1、在傣泐文字母表中，辅音分为高音组与低音组，高音组读为清音，低音组读为浊音，与罗马字体的巴利字母表读法一致。如：

高音（清）			低音（浊）	
ᨀ (k)	ᨁ (kh)	ᨂ (g)	ᨃ (gh)	ᨄ (ṅ)
ᨅ (c)	ᨆ (ch)	ᨇ (j)	ᨈ (jh)	ᨉ (ñ)
ᨊ (ṭ)	ᨋ (ṭh)	ᨌ (ḍ)	ᨍ (ḍh)	ᨎ (ṇ)
ᨏ (t)	ᨐ (th)	ᨑ (d)	ᨒ (dh)	ᨓ (n)
ᨔ (p)	ᨕ (ph)	ᨖ (b)	ᨗ (bh)	ᨘ (m)

ᨙ (y) ᨚ (r) ᨛ (l) ᨜ (v) ᨝ (s) ᨞ (h) ᨟ (ḷ) ᨠ (ṁ)

2、傣泐文字母表中，按巴利读音 ᨆ 读如：ch[ts^{55}]。ᨈ 读如：jh [dz^{11}]，因傣语语音中无此音位而读如：sa ，sa 。但在实际书写中仍然以 ch [ts]，jh [dz] 标出，使转写后保持与巴利语原来的读音和书法一致。

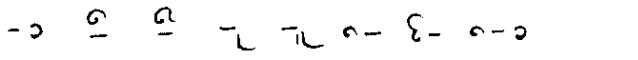
3、傣泐文字母表中长短元音的标示方法，以—ɔ 代表长元音 ā。

4、傣泐文元音符号单独代表音位时用：

ᨣ ᨣᩣ ᨤ ᨤᩤ ᨥ ᨥᩤ ᨦ ᨣᩮ

a ā i i u ū e o

与辅音相拼时用元音附加符号：



ā i ī u ū e o

5、傣泐文中的合体字：

合体字的结构：傣泐文的书写形式一般是以音节为单位的，音节和音节之间，保持一定的距离，互不发生关系。合体字则是一种特殊的书写形式，它将两个或者两个以上音节联合起来，使彼此发生拼写上的某种联系，以适应转写巴利语词汇的需要。

合体字的结构。大致可分为两大类。

第一类，前一音节的韵尾置于后一音节声母之上方：

傣泐文合体字	罗马字	汉 义
	vaṇṇa	容色、美色
	pañca	五
	dnammacakka	法轮
	saddhā	信用、信心
	Buddha	佛陀
	Khandha	蕴
	rakkha	守护
	Culla vagga	小品
	Sabbe sattā	一切众生

第二类，后一音节的声母兼前一音节的韵尾：

傣泐文合体字	罗马字	汉 义
	ratha	车
	A ccha	熊
	Sabba ññū	全知（指佛陀）
	Uppajjhāya	和尚、亲教师

傣族语言中巴利语借词：

随着经典文字的传入和使用，引入大量的巴利语词汇，这些词汇渗入到傣族生活的各个方面，极大地丰富了傣族的语言。除了上述各章已经出现过的宗教用语、天文历法、医学用语外，日常生活用语大量借入，如：

akkhara	字母	mahā	大
bala	力量	culla	小
sālā	亭子	siri	吉祥
itthi	女人	ayu	年龄
mano	意、心	rājā	王
citta	心	Vassa	雨季
jivita	生命	Sukha	乐
majjhimayāna	子夜	Dukha	苦
pannā	智慧	Loka	世界
setthi	财主、长者	naga	龙
suvaṇṇa	黄金	akasā	空
nagara	城市	ārakkha	守护

巴利语是与梵语同时存在的古印度语。佛陀在世时，他主张用巴利语传教，极力反对用梵语传教。在本书第四章中

已经介绍过佛陀反对用梵语传教的故事。这个故事很生动，很足以说明原始佛教时期传播佛教使用的语言问题。让我们按季羡林先生所说，再引述一遍。他说：巴利文小品(Cullavagga) V. 33. 1叙述了一个故事：

这时有两个比丘，姓耶弥卢谛拘罗，是两兄弟，原来生在婆罗门家中，声音良好，善于谈论。他们来到世尊那里，向世尊致过敬，坐到一旁去，坐下以后，两个比丘向世尊说："大德！现在的比丘，不同姓，不同名，不同门阀，不同家室，都来出家。他们用自己的方言俗语毁坏了佛所说的话。请允许我们用梵语表达佛语。"佛世尊呵责他们说："你们这些傻瓜，怎么竟敢说：'请允许我们用梵语表达佛语，'傻瓜呀！这样既不能诱导不信佛的人，使已经信了佛的人改变信念。"呵责完了以后，又给他们说法，然后告诉比丘说："比丘啊，不许用梵文表达佛语！违者得突吉罗。"（"突吉罗"僧团内的一种纪律处分）

佛最后说："我允许你们，比丘呀！用自己的语言学习佛所说的话。"

季羡林先生说，上面这个故事牵涉到原始佛教的一个比较重要的问题，语言问题。佛教最初兴起的时候，在许多方面，可以说是对当时主要的占统治地位的宗教婆罗门教的一种反抗、一种革命。他坚决反对使用婆罗门教的语言——梵文，是非常自然的，尽管在公元前五、六世纪，梵文的发展已达到最高峰，如果使用它的话，可以给宣传教义带来很多好处，然而，为了贯彻自己的主张，佛陀仍然丝毫不加考虑，并且骂这两个比丘'傻瓜'"。[10]

季羡林先生解释"自己的语言"(Sakāya niruttiya)就是指

“比丘自己的语言”，而不是指别的。佛允许比丘们用自己的方言俗语来学习佛所说的话。也就是说，用巴利语来学习佛所说的话。

关于巴利文的流行地区问题，学者们有很多不同的意见，结论是：巴利文是宾陀山（Vindhya）中部至西部一带的方言，又说巴利文是一个西部方言。

梵语是印度的古典文学语言，Samskrta 的意思是文雅的、提炼的、完美的。可见，梵语是高度发展的文学语言之一。但是，为什么佛陀拒绝采用这种高度发展的文学语言来传播佛教呢？这是有很深远的涵义的。按季羡林先生的话说，这是佛陀的语言政策问题。

傣族中有一种认识，认为巴利语就是摩揭陀（Magadha）语。西方学者也有这种认识，也认为巴利语就是印度摩揭陀方言。季先生证实，巴利文的形态变化与阿育王石刻的吉尔那尔石刻相似，摩揭陀语则是一个东部方言，而巴利语则是西部方言。

以上就是上座部佛使用巴利语学习佛经的由来。

巴利语记述佛经，从摩晒陀（Mahinda）长老去锡兰传教开始，已有二千余年的历史，从巴利三藏经大注释家觉音的时代开始算起，也有一千五百余年的历史。如今在东南亚诸国中，人们分别地用自己国家的民族的文字记述巴利佛经，尽管文字各异，对于这些国家（民族）的佛教信徒来说，并不一定认识彼此间的文字，可是，当他们在一起用巴利语会诵佛经时，就有了共同的语言，沟通了思想。也就是在共同会诵中学习佛经，宏扬佛法。所以佛陀主张用比丘自己的语言学习佛所说的话，这一语言政策是很成功的。

今天我们已经看到，西双版纳的傣族比丘们可以和泰国、老挝、缅甸南掸邦的比丘们，德宏的傣族比丘们可以和缅甸掸族、缅族的比丘们在一起会诵佛经成为可能。

应当说，傣族僧侣及学者们诵巴利佛经、学习巴利语，这是一种外国语，他们付出多大精力，世世代代地攻读，这是十分了不起的事。

[注释]

①张公瑾《傣族的语言和文字》载《傣族文化》，吉林出版社。

②《缅甸的少数民族》乔治·埃·恩沃多乐逊著，载《东南亚研究资料》，1965年第二期。

③《南传佛教史》158页。

④同上，145页。

⑤⑥同上，232页。

⑦⑧同上，225页。

⑨同上，410页。

⑩季羡林《原始佛教的语言问题》，载北京大学学报《人文科学》，1957年第一期

第七章　科学技术

第一节　天文历法[①]

天文学的起源和发展与农业生产紧密相连，傣族先民是最早种植水稻的民族之一，在傣族民间传说和唱词中就有按星星位置和各种物候安排生产和生活之事。但是较为系统的天文历法的产生则是后来的事。

一　天文历法的传入史

傣族的天文历法有纪元纪时法和干支纪时法两种，现就这两种纪时法的传入史分别作一介绍。

1、纪元纪时法的传入

我们查印度天文学史知道，公元前十一世纪雅利安人入侵印度，印度开始有了文字记载的历史，这个时期的经典叫《吠陀经》。公元前六～四世纪是印度佛教产生和发展的时期。大约在公元前五世纪，佛经中所载的传统的宇宙观念，认为我们所存在的大地是平直的，天地也是平直的，大地的中央是神圣的须弥山(sineru)，[②]日月星辰都围绕须弥山运转而产生昼夜和四季。这就反映出，当佛教产生和发展的年代，印度天文学还处于较低级的发展阶段。当时占星术已经出现，而且比较流行。

公元开始，印度天文学受到希腊天文学的巨大影响而得到了发展。印度天文学家称他们的师傅是希腊人，可知当时有不少希腊人来到印度传授天文学知识。[③]直到公元五世纪，著名的印度天文学家、数学家圣使（467年生）著了《圣使集》，该书用偈颂写成，共分四部分。第一部分叙述圣使所创制的数学记号系统；第二部分记述数学；第三部分论述天文学计时法；第四部分论述天体。圣使主张地球绕地轴旋转，并解释说天球每日运动仅是视运动。他的著作通过阿拉伯人传播到欧洲，对近代天文学的发展产生过一定的影响[④]。

据陈久金先生说，印度天文学的发展历史，大致可以分为三个阶段；上古至公元前六世纪的吠陀前期为第一期，是萌芽和起源期；从公元前六世纪至公元三世纪的吠陀后期为第二期，是形成和发展期；公元四、五世纪为第三期，是繁荣期[⑤]。由此，我们可以作出这样的判断，正当佛陀传播佛教的时代，印度天文学确实尚处在萌芽起源的阶段。佛经《遗教经》中所述"谈天地变易，占相凶吉，仰观星宿，推步盈虚，历数数算，皆所不应"。佛陀一贯反对迷信，他在这里所反对的是古代印度占星术，不是天文科学，这是无疑的了。

陈久金说，在圣使后不久，出现了一位著名的天文学家毗日（巴利语名为：Varamihira）。他以创作《五大历数全书汇编》而著称，该书成于公元505年。这五部历法为：《帕塔姆·悉昙多》、《巴希秀塔·悉昙多》、《抛利夏·悉昙多》、《罗马伽·悉昙多》、《苏利耶·悉昙多》，他几乎汇集了当时印度天文学的全部精华，全面地介绍了他以前全部天文历法的面貌。这五部历书以《苏利耶》最为著名。在该书中，引进了一些新的概念，如太阳、月亮、地球直径的推算，太阳、月亮的地平视差，远地

点的移动，本轮，均轮概念等等。

公元七世纪前后，印度另一部较为先进的历法九执历传入中国，译载在唐朝的《开元占经》中。日月五星加罗睺、计都合称九曜，这就是九执历法的来历。印度天文学家把黄白升降交点假想为两个暗天体罗睺、计都，当日月同时和它相遇时便遮盖。九执历有推算日月五星运行和交食的预报方法，历元起自春分朔日夜半。它将周天分为360度，1度分为60分，又将一昼夜分为60刻，每刻60分。使用十九年七闰法，恒星年为365.2762日，朔望月为29.530583日。用本轮均轮系统推算日月的不均匀运动，计算时使用三角函数的方法。远日点在夏至点前10度，由九执历的天文数据和计算方法，可以看出印度天文学的概貌⑥。

印度天文学向东南亚国家传播，当在公元七世纪前。例如以公元638年为纪元的缅历正是这个时候产生。哈威断言，当系缅甸某朝之印度观察家所制定无疑。⑦霍尔《东南亚史》证实，在缅甸东固王朝莽应龙入侵泰国阿瑜陀耶（大城王朝）时代，暹罗亦采用了以公元638年始元的缅甸纪元，这种历法称为"朱腊沙卡拉特"历（即小历）这种历法的使用直到1887年仍为泰用官方所使用，就在这一年朱拉隆功才开始采用欧洲的历法。泰国曾经使用缅甸历（小历）有三百多年的历史⑧。

以上二例说明傣历源于缅甸的历史根据。这种朱腊沙卡拉扎（小历）可能在不同的时期传入云南傣族地区。作者认为，传入西双版纳的时限大约在公元十五至十六世纪之间。

据西双版纳勐遮曼吕佛寺的一份傣文资料《佛教传入景东》说：傣历806年（公元1444年）《三藏经》、《天文历法》、《萨达》（sadda）等傣文典籍从景海（泰北）传到景东（今缅甸南掸

邦)以后,景东的佛教稳定地发展起来,相继传到景洪、景谷、孟连、耿马、孟定……等地。[9]很可能,这是天文历法传入西双版纳之始,尚未普及。

又西双版纳傣族学者刀光强先生提出:"法苏托"(莽应龙)侵入西双版纳以后的两件大事,一是将金莲公主许配给西双版纳召片领刀应勐为妻,并在车里宣慰使司署的所在地宣慰街建造了一所寺庙——金莲寺,二是改历,把原来就已使用着的"当补拉萨哈历"(Tampula—sakhalaj)改为"朱腊萨哈历"(小历)。

如此看来,小历传入西双版纳的时间与传入泰国阿瑜陀耶的时间大体相同,都是在公元十六世纪中叶东固王朝莽应龙入侵泰国和入侵西双版纳以后带来的改变。

傣族称天文历法为"呼腊"(hura),自从呼腊学传入之后,就在佛寺中扎了根。佛寺中的比丘和沙弥们都把这一门科学知识当作至宝,孜孜不倦地修习。一批僧侣出外游学,遍历南亚诸国,逐步掌握了天文历法的专门知识及测算方法,建立了自己的天文学,独立地编制自己的历法。在佛寺中长老们在沙弥中挑选资质聪颖的儿童作为专向培养,精心传授,使这一门科学得以世代地传承下来。在历史上,每年度的历法测算制订及颁布权都归佛寺。

天文历法深受傣族人民的重视,上自封建领主,下至黎民百姓。傣族拥有一大批天文历法的文献,被视为璀灿夺目的珍宝,号称"呼腊八部"。其中比较通行为傣族学者们知晓的是《苏顶》(Sudinna)、《苏利耶》(Suriya)、《西坦》(Siddhanta)三部。还有《苏塔瓦沙》(Suddhavasa)、《哈腊姆览》(Haramullam)二部是测算日蚀月蚀的专著。另外还有《塞卡拉》(Sekhara)、《左的

沙腊》(Jotisara)、《萨达提桑》(Saddadhi sara)三部是预测地震和自然灾害的专著,后三部已失毁[10]。

傣文文献《苏利耶》(亦译作"苏利亚")可能就是印度矣日之《苏利耶》。

上述傣文天文历法文献《苏顶》(亦译作"苏定")及《历法星卜要略》已为中央民族学院张公瑾教授译为汉文发表[11]。

傣族天文历法中对太阳、月亮及五星在黄道上的运转位置已掌握得相当精密,他们的计算方法是依靠一种特有的纪时方法,称为纪元纪时法。这种纪时方法是安排历法和天文运算的关键。纪元纪时法有三项内容:

①自小历建元之日(小历零年7月1日,公历638年3月22日)起数,顺序累计至1985年泼水节最末一日(4月16日)为小历1347年元旦,这种顺序累计的年数傣语称"萨哈"本意是历年,可译为"纪元积年数";

②除了按年为单位累计之外,又单纯按月累计。以建元之日起顺序累计月数,傣语叫"玛沙根"可译称"纪元积月数";

③从建元之日起,顺序累计的日数,傣语叫"贺拉贡",可译称为"纪元积日数"。

例如公元1985年泼水节最末一日(元旦)在小历1347年6月下半月11日,这一年的纪元积年数为1347年;纪元积月数为16660月,纪元积日数为492005日。这三项年月日的累计数在小历计历中是非常重要的数据,这不仅对历法而且对天文学甚至数学的发展,都具有十分重要的意义。

2、干支纪时法的传入

傣族和内地汉族一样使用天干、地支纪年、月、日。据语言学家考证认为,傣语中的干支称谓大多数是古代汉语的借词

(变音)，干支纪时法是渊源于古代华夏族的纪时法。

傣族将十天干(甲乙丙丁戊己庚辛壬癸)和十二地支(子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥)相互搭配得六十个数，以这六十个数来纪年，同时还单用十二地支(十二属相)纪月。十二属相的称谓傣语自己的一套命名法，除了称"龙"为"大蛇"、称"蛇"为"小蛇"(又译"花蛇")，改"猪"为"象"以外，其余部分与汉语相同。德宏地区对十二属相的称谓与汉族完全相同。孟连等地也和西双版纳一样，用十二生肖纪年纪月和纪日。

傣族使用干支纪时法，在历史上曾经和柬埔寨进行着交流。如柬埔寨的十二属相也有一套高棉语的命名法，而傣族则将傣语命名的一套与柬埔寨用高棉语命名的一套并用[12]。

柬埔寨只有十二属相的使用，没有十天干的使用。可能高棉语十二属相也是古代某时从中原地区传播出去，再经泰国传入西双版纳。

根据张公瑾教授考证，公元开始后不久，干支纪时法就逐步传入傣族居住的地区。他的根据是：

第一，傣语中的干支大多数是古代汉语的借词；

第二，傣语中天干称"母"，地支称"子"。西汉时以"母子"称干支，如"十母十二子"的说法。而东汉以后就没有再用"母子"相称了[13]；

第三，在汉族中，东汉时已经开始使用十二生肖，以后汉族都以十二生肖来纪自己的生年。东汉时，"蛇于协辰巳之位"[14]，可能那时龙蛇未分。到唐时，"辰为龙，巳为蛇"[15]，龙蛇已经分开。既然傣族有龙蛇不分的情况，很可能十二生肖是从东汉以后就逐渐传到傣族中来，与天干地支传入时间正好相差不远。

作者认为，张公瑾教授的考证资料是充足有据的，他推断傣族使用干支和十二生肖纪时已经有一千七、八百年左右的历史，这是与历史的原貌相符的。

作者还认为，东汉时，傣族先民与中原华夏族居住在一个共同的地域内，相互间进行着广泛的文化交流，当他们接受了华夏族的干支纪时法以后，在往后岁月的大迁徙中，将这种纪时法带到云南南部即现在居住的地方来。傣族使用干支纪时法较之东南亚各国更早，而在佛教传入以后又接受了纪元纪时法。傣族将干支纪时法与纪元纪时法并用，而且在历法编制中，使公元 638 年年纪元的缅历（小历）融为一体，逐步形成了现今傣族地区通行的傣历。

二　现行傣历

傣历是一种阴阳合历，有以下几个特点：

1、月是阴历月，即以月亮的一个圆缺周期为一个月，固定单月为大月三十天，双月为小月二十九天，除八月外其余各月的日数是固定不变的，重望不重朔，月圆之日必是十五；

2、傣历从今年元旦到明年元旦到来之前为一周年，一般是三百六十五天，隔几年有一次三百六十六天，所以我们说傣历是太阳年。这是从地球上看太阳走了一周的时间长度。傣历取年长度为三百六十五点二五八七五日，比回归年的准确数值三百六十五点二四二二〇，长出零点零一六五五日，所以还是相当准确的。由于这个差数的存在，傣历采取每隔五十年减去二五五（即减去二小时五十五分）的办法来修正。

3、因为一年的时间长度为三百六十五至三百六十六天，

而阴历大小月相间的十二个月的总日数只有三百五十四天，还差十一天多一点的时间，只能采取置闰的办法来解决，闰月固定在九月，十九年七闰，傣族称“楞双稿”。

4、傣历又是太阳年，即以太阳在黄道上进入白羊宫宫首到下一次再到达白羊宫宫首为一周年。傣历年的元旦是以太阳运行位置来定的，而不管它是初一还是十五，傣历岁首与月亮圆缺变化毫无关系。

5、傣历八月份一般为二十九天（双月），隔数年有一次三十天，称为“八月满月”，这是因为太阳运行十九周之后回到原来的地方比之十九年加七个闰月的总数还要多出三天半多一点的时间，这余下来的时间总得在十九年中分配下去，于是每四、五年设置一个“八月满月”，把这个差数弥补起来。

6、傣历的交替以泼水节为标志。泼水节要延续三至四天，第一天叫“腕多桑刊”算作除夕，最后一天叫“腕叭腕玛”意为“日子之王到来之日”算作新年元旦，中间一天或两天叫“腕脑”，意为“空日”，算是两年交替中的过渡日子，实际上还是旧年的煞尾。在傣历计算中有关键意义的日子是元旦，（即泼水节最末一日）这一天是傣历的岁首。

傣历在每月日序的累计上将一个月分成两半，初一算“月出一日”，从这一天起数至月出十四、十五算月圆之日（楞丙）是为上半月；十六日称“月下一日”，数至“月下十三”（小月）或“月下十四日”（大月），最末一日“楞达布”（晦日）。

傣历有七日一周的纪日法，每周纪日名称是根据日、月以及火、水、木、金、土五个行星的顺序来取的，日序与现行的星期相当。

另外，傣历中每天纪时的方法分为“时段”与“时度”两种。

三　天文学与纪元纪时法

傣族人民对天球的旋转早已有一定的认识，现在天穹整体的旋转中，太阳、月亮，以及五星等少数天体移动的速度和方向有一定的规律，这些天体的视运动成为制定傣历的根据。在傣族天文历法中，把日、月五大行星及两个假想的星体合称九曜，五大行星的顺序为火、水、木、金、土，两个假想的星体一为黄白升交点，称为“罗睺”；一为昼夜时间的运转点，称为“格德”，它表示地球自转的某一位置。九曜在天穹中的移动大致有一条相同的路径，这就是黄道。黄道被划为十二宫。以泼水节时太阳所在的白羊宫为零宫开始，顺序为(1)金牛宫、(2)双子宫、(3)巨蟹宫、(4)狮子宫、(5)室女宫、(6)天秤宫、(7)天蝎宫、(8)人马宫、(9)摩羯宫、(10)宝瓶宫、(11)双鱼宫、(12)零宫白羊宫，为数足十二宫，如果要作精密计算，每宫区分为三十度，每度又分为六十分，在日、月食等现象的计算中就要使用度与分的概念。傣历还将太阳所经天区的恒星划分为二十七个星座，俗称二十七宿(二十七宿名称在此从略)。

傣历的特点是重推算不重实测。由于傣历年长度与回归年长度比较起来产生了些微差数，经过多年的误差积累，求算太阳运行位置与太阳实际所在位置已有差数，在日常生活中感觉还不太明显，但在计算日月食时，这样的误差就太明显了。为了补救这种缺陷，傣历在计算日月食时又增加了很多改正数，尽量使日月食的预报准确。能做到这一点，是很了不起的。

傣历重推算的特点与印度古代天文历法同属一种类型，

如傣文文献《历法星卜要略》中有傣历与佛历的换算法，傣历中的几个主要节日如泼水节、关门节、开门节同时是重要的生产节令又是宗教节日。

傣族学者艾鹏认为傣族天文历法的传入史可以追溯到公元前十五世纪的巴比伦天文学，这是有天文学史资料可查证的[16]。古代巴比伦天文学把太阳周年视运动路径黄道分为十二宫，这是傣族天文学十二宫的最原始的依据，古巴比伦时代出现了一种阴阳合历的历法，以春分为岁首，每年十二月，大月三十天，小月二十九天，大小相间，以及十九年七闰的制度，一个星期七天的制度，都与傣历相同，可知，当巴比伦天文学经希腊到印度，古代印度天文学家为了研究日月五星的运行，又将黄道十二宫的天区划分为二十七个相等的部分，称为二十七个月站，亦称二十七宿，这个方法又为傣历所引用。傣历的发展史正是如此，经巴比伦、希腊、印度、缅甸等辗转传入，是很明显的事实。

四　德宏傣历浅述[17]

云南傣族的历法，以西双版纳及孟连等地保存本民族特点较为完整。德宏等地由于汉族文化影响较深，在历法中也吸收了很多汉族农历的成分。为了全面了解傣族历法在各地使用的特点，德宏州一带的情况就很值得重视。

在中央民族学院文物室里，保存着一幅解放初期从干崖地区收集到的傣文汉文对照年历表。这是一幅傣历 1304 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，是很有价值的。

干崖今属德宏傣族景颇族自治州的盈江县，自古是傣族聚居地区。明正统九年(公元1444年)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，故长期以来是这一带傣族地区的一个重镇，有长远的本民族文化传统。明代曾以其优美的蚕丝织品“干崖锦”载之史书，闻名遐迩。故这里所使用的傣历，也具有一定的代表性。

由于德宏州早经历代中原王朝开发，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，本世纪初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，在傣历中也大量吸收汉族农历成分，使当地傣历具有许多新的特点。这些特点，从这幅傣文汉文对照年历表中就可以看得出来。

这幅年历表宽26厘米，长54厘米，为土制棉纸木版印刷。

上半幅为傣文，下半幅为汉文。傣文部分上额标明傣历年、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，还包据月建大小及初一的干支和属相。第四、五两列为二十四节气，第四列为节气，第五列为中气。下部为该年日数、气象、年情等的说明。现将其全文译出(见附表)。

从此傣文年历表可看出其中已吸收了不少农历的成份。最值得注意的是傣文年历表的第四、五两列，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做阴历，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，并将它溶合到自己的民族历法体系中来，使其为己所用，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符合的。但由于傣历年的长度被规定为 365.25875 日，比回归年 365.24219 日实际上长了 0.1656 日，积一千三百多年之后，现在的傣历新年已不是春分日，而往后推迟了二十多天。以傣历 1304 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)，距当今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，因为长此下去，再过四百来年，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 1293 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（参见张公瑾、陈久金《傣历研究》中有关段落，见《中国天文学史文集》（第二集）249—251页，科学出版社1981年版）。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，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。

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五月止为一年。但从干崖傣文年历表来看，都是从四月开始至三月止为一年。这是因为他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，这就是傣历的“果冷细”节。干崖年历表从四月起至三月止为一年的安排月序方法，也就是基于这个道理。“果冷细”就是农历春节，直译其意就是“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，只等到下一年傣历过了闰月之后，才恢复到傣历四月过春节。“果冷细”（过四月年）是以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作了相应的改变，即从四月至三月为一年（参见附表第三列），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，这就出现这幅傣文年历表第二、三两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份的过程中，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。这幅年历表上标明1304年八月闰月，但农历当年并不闰月，而且在前一年六月就闰过了。这说明当时傣历比农历晚一年置闰月的方法未变，但置闰于八月却已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。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份又进一步

有所增加，两种历法体系更趋接近了。

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，又善于进行创造，例如，缅历有自己十二个月的月份名称，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、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一使用缅历的个别月份名称。缅历置闰于瓦梭月，傣历如闰九月，则与缅历实际时间相符合，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，星期日）、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、蝦蟆、大象、老鼠、螃蟹、长蛇。以熟悉的东西取代不常见的东西，这是吸收外来文化时加以民族化的一种方式。

附表：傣历1304年干崖地区傣文年历表译汉

傣历1304年　　佛历2486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	十一月大丙寅虎	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	十二月大乙丑	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。三头水牛犁田，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、将领人等将四处惊慌逃散，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，方能度过难关。

〔注释〕：

①本节文字主要参照陈久金《天文学简史》(科学出版社 1985 年版)张公瑾《傣族文化》、《傣族文化研究》有关天文历法的章节编写。

②"须弥山"，佛教认为九山八海与铁围山其中之山即须弥山，赡部洲(Jambu 今印度次大陆)等四大洲在此咸海之四周。

③④引自方广锠《印度文化概论》第十章科学技术中国文化书院版。

⑤⑥《天文学简史》110、112 页。

⑦哈威《缅甸史》41 页载："至于现在所谓缅历(迦车般车 kacchapancha)之于公元 638 年 3 月产生，当归功于古时蒲甘王布波修罗汉(Popa Sawrahan)(613～640 年)。堕罗亦引用之，称为小历(Chu La Sa Karaj)，此历当系缅甸某朝之印度观察家所制定无疑"。

⑧霍尔：《东南亚史》商务版 335 页。

⑨译文刊载《西双版纳方志通讯》第三期。

⑩"呼腊八部"为西双版纳傣族天文学学者艾鹏先生提供的资料。

⑪上述《苏顶》及另一部《历法星卜要略》中央民族学院张公瑾教授译为汉文，刊载于《傣族文化研究》云南民族出版社。关于《历法星卜要略》一书，据张公瑾教授说："本书原无书名，附在天文历法文献《苏定》(即苏顶)与《苏利牙》二书之后，合订一册，现根据其内容加此书名。本书历法部分约占全书的三分之一，其余为占卜部分。"

⑫傣族称柬埔寨以高棉语十二属相纪年、月、日为：Kumpi 年、

Kumteng 月、KumVan 日。

⑬《傣族文化》第四章天文历法引用《史记·律书》中有“十母十二子”的说法。《淮南子·天文训》中有“数从甲子始，子母相求”等语。

⑭《傣族文化》第四章天文历法谓：在《三国志》的《管辂别传》中，在讲到东汉时，称“蛇者协辰巳之位”，很可能那时龙蛇未分。

⑮《傣族文化》谓：“根据赵翼《陔余丛考》中所述，在清人陶谷的《清异录》一书中，记唐内库有十二时盘，四周有物象，其中辰为龙，巳为蛇，可见唐时龙蛇已经分开。

⑯《天文学简史》第三节巴比伦及亚述天文学。

⑰《德宏傣历浅述》一文系全文转抄张公瑾刊载于《傣族文化研究》之原文。该文的副标题是“——从德宏州干崖地区一幅傣文、汉文对照年历表说起”。

第二节　佛教文化体系的医学[①]

据傣族文献介绍，傣族医学已有千年以上的历史。傣族医学的建立和发展是原有民间医术与外来医学相结合，不断吸收外来医学之所长，而日益提高了自己的医学水平。

外来医学大体上是从两个途径传入的，一个是随佛教的传入而引进的印度医学，这一类型的医学以西双版纳为代表；另一个是从汉族医学成就中吸取营养，与固有的傣医学相结合，而发展成自己的民族医学，这一类型的医学以德宏、景谷等地区为代表。

本文着重介绍西双版纳类型的傣医学。

藏外佛经《清净道论》(Visudhi magga)将三藏经中有关医学的这一部分资料和有关的医学论述，比较集中地大量地介绍出来。这是我们研究佛教体系医学的最好的参考书。历史上的医学家们根据佛经记载的医学资料整理编成《嘎牙山哈雅》一书，这就是傣医的第一部医学专著。从《嘎牙山哈雅》的研究中，我们发现它与佛经有关医学的论述一脉相承，同时也发现，它在生理、病理、诊断等医学理论上，已经发展了佛教体系的医学，成为今日的傣医学。

一　“嘎牙山哈雅”(kāya saṁkhyā)
——傣医的人体解剖学[②]

《嘎牙山哈雅》说，生命来自父母所授，在男性体内存在着一种特殊的物质叫“巴敌先体”[③]，这种物质很小，肉眼看不

见，似马鹿尾毛尖粘上芝麻油星那么大（相当于精液——精子）④，女性体内也存在着另一种特殊物质叫“阿书的”（相当于月经——卵子）⑤，其味腥臭，这两种物质相互结合，再在母父禀受的四塔⑥中的塔菲⑦的温煦下发生了生命。

生命发生后，是否能够健康地发育成胎儿形成人体，主要取决于父母，如果父母健康，“巴敌先体”和“阿书的”的生命力就强，反之，二者结合后成活率就低，虽然形成了胎儿也保不住，会形成流产，即使不流产，也可能造成发育不良、畸形、抵抗力低下、易发生疾病等情况。

母体受孕以后七天，出现如洗肉水色的东西，渐变深红，再过七天，就像一小团血，第三个七天以后，好似一小团肉，七周以后，出现头和四肢形状，还有九窍和内脏及全身三十二个代号齐全⑧。小儿在母体中的形状，似如猴子，两手抱着双膝，就象缩在树洞里一样，脸贴母背，脊背贴着母肚皮。十月怀胎即分娩。

人体骨有三百节⑨，大筋小筋缠着骨，好象竹笆一样牢固，人的大筋六十股，大筋又分成若干股小筋缠绕全身，好象葫芦瓜藤布满整个瓜架一样，大筋似和尚的帽子，用若干个布条和线构成，小筋似如鱼网布满人的全身。

人体有九百块肌肉⑩似如黄泥巴用来敷墙一样，肌肉好象芭蕉树皮包着芭蕉树心一样，人体的皮肤共分二层，外层似鸡蛋内膜一样薄，全身的外皮加起来有“麻点”大（一种酸性的小果子），皮有三种颜色，红、白、黑。分布在足部的似鞋子一样包披在足背上，在小腿部的似稻谷抽穗时一样包披在小腿部，生长在大腿部的叫大腿皮，似米口袋一样，生长在头面部的叫头皮⑪。全身汗毛有九百万。头发有五百万。指甲有二十。牙

齿有廿八～卅二颗。肾有两个，位于腰内部，左右各一个，管水。心脏似含苞待放的荷花，倒挂于胸腔内，一般认为聪明人的心脏是尖的，愚蠢人的心脏是圆的，心脏管人的气血⑫。人的肝有两叶，聪明人的肝脏质地薄而柔软，色紫红，愚蠢人的肝脏质厚而硬，包暗红黄色，肝脏主管人的血，同时产生胆汁，胆汁有停滞的胆汁与流动的胆汁两种，弥漫于全身⑬。脾脏大约有并排着七个手指宽，食物吃下胃后，在胃里消化，胃中物形状如人嚼过的槟榔那种形状。脾胃的功能似磨磨米，似锅煮饭，能消化腐熟水谷。也象土一样生化万物，化生气血滋养人体。没有土，草木无从生长，没有脾胃，人就无法存活，是人体的重要器官⑭。肺，位于胸腔内，淡黄红色，由三十二小块构成一大叶，管气（包括人体各种气和肺与外界交换之气）⑮。肠，有大肠小肠之别，男的有“十索”（相当于二公尺二寸左右），女的有八索（相当于一公尺八寸左右），具有吸收营养，分别两便的功能。小肠，男的有三十二个弯，女的有二十八个弯，女的比男的少四个弯（女性由于有子宫#0肠子的颜色是黄白色。肠的曲折处有肠膜。熟脏的位置在脐以下及脊椎的根之间，是肠的最后部分，高约八指，如竹笋相似，粪积聚于熟肠里⑯。人体的痰有一钵之量。血有积聚血与循环血两种，积聚血生在上方，余者生在两方，循环血随于静脉网而遍于全身，积聚血约有一杯之量，一点一点的滴流下去滋润肾、心、肝、肺等脏腑。脓是依坏了的血而起的。汗是由毛孔渗出的水界，脂肪是凝固的脂膏。泪是眼中渗出的水界。膏是溶解的脂膏。唾是在口内混以泡沫的水界。涕是脑上流下来的不净物。还有关节滑液和尿等。以上共三十二部分。

除上述外，人体还有小虫类八十，分布在人体的各部，是

破坏人体健康，引起人发病的原因之一。如头发变白脱落，是一种“小虫”作怪，使人衰老又是一种催老的“小虫”在起作用，在逐渐侵蚀人体。这种小虫分门别类地存在人体各部。

生长在人体的“小虫”是各种各样的，它除了引起人体发病外，也还有其有益的一面，它可以促使人体产生饥饿感，助消化，参与粪便的排泄[17]。

体内的“小虫”，共同破坏人体，使人衰老死亡，发生疾病。

二　五蕴及四塔

“五蕴”巴利语：PañCa—Khandha。“蕴”(Khandha)：积聚之意。五蕴即：色、受、想、行、识五种积聚。其中“色蕴”指物质现象，“受蕴、想蕴、行蕴、识蕴”指精神现象。佛教认为，人体是由物质部分(色)和精神部分(受、想、行、识)所组成。

佛教谓“色蕴”有二类：

A. 大种色(Mahā bhuta)有四：地(土)界、水界、火界、风界。

B. 所造色(Upāda Rūpa)有二十四。所造色即地、水、火、风四大元素所造。大种色四，所造色二十八，合称二十八种色(物质)。

“四塔”巴利语：Catasso—dhātuyo。“塔”(dhātu)：直译为“界”，意译为“元素”或“要素”。四塔即土、水、火、风四要素或四元素。简称“四塔”(以下同)。

五蕴中的“色”既然已将地(土)、水、火、风四种元素(四塔)包括在内，但是，傣医用“五蕴”来解释人体的组织结构和生理现象，用“四塔”来解释人体内的病理变化，在此，我们将

把“五蕴”和“四塔”分别进行论述。

1. 五蕴[19](1)色蕴(Rū Pa Khandha)。“色”的概念,泛指一切的物质。例如人体内的眼、耳、鼻、舌、身等各个部分以及含有滋养素能支持身体的各种食物,亦指山、水、地、日、月、空间等。凡是能见的,能感知其存在的各种不同性质的物质,它们都是要变化的,最终要坏灭的物质,都被称为“色”。佛教认为,一切物质都有“色老”性,对于人体来说,例如牙齿的脱落这叫“显老”,还有一些物质其变化极慢极细微,难于被察觉的叫做“隐老”,还有一些物质,如日、月、山、水等的不断变化,但又无可见其变化的叫做“无间老”等等。这些理论都是傣医所引用的,对人体认识的指导思想。

傣医把色蕴解释为人的形体。

(2)受蕴(Ve da na kkhandha)。“受”的概念,相当于人的感情、感觉。指影响人的生理情绪的一切痛痒、苦、乐、忧、喜、好、恶等感受。佛经归结为三受:苦受、乐受、不苦不乐受。

傣医解释为“感受”。

(3)想蕴(Sannā Khandha)。“想”的概念,相当于理性活动。概念活动,佛经说“一切有想念相的总括为想蕴”,“如木匠想起木料”,“如小鹿看见草人而起‘是人’之想相似”。

傣医解释为“知觉”。

(4)行蕴(Sam Khāra kkhandha)。“行”的概念,指心、口、意三方面的意志活动。佛经说,一切有行作相的总括为“行蕴”。

傣医解释为人体的三十二种组织(即三十二身分)。

(5)识蕴(Vinnāna kkhandha)。“识”的概念,统一受、想、行三者的精神现象。佛经说,“把一切有识知相的总括为识蕴,此中如果能够知解识蕴,则其它的三蕴(受、想、行)便很容易知

解了。”又说：“‘识’和心、意之义为一。”

傣医解释为“心”。

2. 四塔[19]

在古印度流行于民间的（顺世派的）观点，认为唯有地、水、火、风四种元素（四大种）才是世界统一的物质基础，是无机世界和有机世界（包括人）存在的最终的原因，人死以后，四大分散，意识消亡。

佛教亦认为世界上一切物质是由地（土）、水、火、风四种元素结合而产生，人体也是由此四塔而构成，赖四塔而生存。

傣医认为，人类生长在世间，因有五蕴和四塔才有人体的存在，因有四塔而使人的各个部位统一协调，人才能够生存。五蕴和四塔随着生命的产生而产生，亦将随着生命的结束而消失。认为人的疾病也因四塔的失调而引起。疾病的发生和变化，决定于人体内四塔功能正常与否，若四塔功能正常，相互协调、平衡，则疾病很少发生，如果四塔衰、盛，就将引起各种疾病。傣医治病，力求为病人调平四塔，恢复人体诸元素的平衡，才能恢复健康。

按傣医的解释分别叙述：

（1）瓦约塔都（Vayodhatu）译为“风塔”。风气在人体内有动的特征，行于人体全身各部。风塔共有六种：

①阿托戛麻瓦达（Adhogama Vātā）——下行风[20]。从肚脐以下的压气，如拉尿排便，孕育胎儿等。

②巫坦戛马瓦达（Uddhangama Vātā）——上行风[21]，从肚脐以上的压气，能喷涕、咳嗽、呃等。如风气偏盛把气压到头部致使头晕眼花，神志错乱。

③古希沙亚瓦达（Kucchi Sā yā VāTā）——腹外风[22]，肠肚

内之胀气和散气，使气物在肠胃内输导。

④哥坦沙亚瓦达(Kotthā Sa yā Vātā)——腹内风[24]，在脏腑中相互协调之气。

⑤昂戛满戛奴沙利诺瓦达(Angamangn—— nusarino Vātā)——肢体循环风[24]，是经过静脉网而循环于全身的肢体及屈伸等而生的风，致使正常的生理反射，使人能立、坐、卧、行等。

⑥俄沙沙巴沙瓦达(Assā sa pa ssā Vātā)——出入息风[25]，肺中之气，指呼吸之气，有节奏地输送，使心脏能搏动。

(2)爹卓塔都(tejodhatu)译为“火塔”[26]，傣语称“塔菲”，火塔共有四种：

①温哈革，能帮助食物消化，腐烂、排泄[27]。

②巴基革，能使体内散发热量[28]。

③基那革，能使终生昼夜有热量[29]。

④基腊那革，能使热量在体内水分之分泌和排泄[30]。

(3)阿波塔都(Apo dhatu)译为“水塔”。水塔在正常情况下有保护各器官功能正常进行工作的作用。水塔共有十二种[31]：胆汁、痰、脓、血、汗、脂肪、泪、膏、唾、涕、关节滑液、尿。以上十二种若发生病变，皆可从水论治。

(4)巴塔维塔都(Pattha Vidhatu)译为“土塔”。包括人体的各部器官，故为四塔中主要的一塔。土塔共有二十种[32]：发、毛、指甲、牙、皮肤、肌肉、腱、骨、骨髓、肾、心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏、肠、肠间膜、胃中物、粪、脑等。

四塔是人体四要素，若是受孕怀胎四肢形成后，人体的四要素就随着产生。土塔能使人稳固，水塔能使体内阴凉，火塔能生热量，流通全身各部位，风塔能使正常运动。

四塔衰败要引起各种病变。有四种表现：

(1)土塔衰败，症状是脚手麻木僵直，耳聋，嗅觉不灵，汗味腥气，脉膊跳动不正常，病情严重即可死亡；

(2)水塔衰败，症状是脖颈流汗，口角流涎，舌内缩，两便失禁，周身疼痛，手足冰凉，心神不定，全身泡睡，脚手开裂。此症状无救；

(3)火塔衰败，症状是手脚乱动，睁眼不认人，休克，内烧外烫，煽风沐浴不感寒冷，这种症候，死也快，救活也快；

(4)风塔衰败，症状是全身肿痛，全身发抖，遗精、磨牙、睡梦哭叫，属于一种风在体内流动。最多能活半天便可死亡。

四塔衰败，应采取相应的救治办法，如用药不当，四塔就犹如四条毒蛇在自己身上放射毒液，使患者死亡。

三　傣医诊断学[33]

傣医的诊病主要是：望诊、问诊、摸诊。此外，很重视季节与疾病的关系，环境与疾病的关系这两方面。

1. 季节与疾病的关系

根据傣族地区地处热带亚热带，气温高，雨量足，湿度大的气候特点，(四季划分不明显)傣族把一年分为三季：腊鲁纷(雨季)、腊鲁黄(热季)、腊鲁脑(冷季)[34]。在雨、热、冷三季中都有不同的疾病发生，在季节相交的时间里疾病发生率比较高，所以傣医根据季节的不同，疾病的差异，每个季节用药都有一些固定的药方，用来治疗不同季节发生的各种疾病。

如果在傣历一至四月(公历头年十一月至当年二月)冷季发病时，病源属沾液造成。表现为无心说话，四肢无力、嘴酸、

口干、喉苦、疲倦、颈酸、全身麻木，这种疾病是“爹卓”(火)衰败。如果在傣历五至八月(公历二至六月)热季发病时，病因属胆和血造成。表现为心情暴燥，易怒训人，疲乏，心沉、胸闷，这种病症不能吃咸辣，不能过热，烤火，否则病情恶化。热季发病属“巴它帷”(土)衰败。如果傣历九至十二月(公历七至十月)雨季发病，病因属风造成。表现为头晕眼花，胸闷心沉、肚痛、脾痛，大小便不正常，口干、皮肤变粗皱。雨季发病属“阿波”(水)衰败。又，傣历 5～6 月，9～10 月，1～2 月这个换季节的时候属于“瓦约”(风)的体属的发病原因。

2. 环境与疾病的关系

傣医认为哪里有大水、大湖和大森林，必然产生预兆和风，哪里有小水、小湖、小森林，必然产生微风和欣快感。哪个地方是什么样的环境就产生各种各样不同的病源病因。

傣族医师十分注意根据四塔而诊断用药，凡符合四塔情况，能对症下药，疾病才消失得快。人分三种类型：青、中、老。“巴塔麻伟”(巴：patha ma vi 初年类型，指一至二十岁)由于粘液较多，用药必须用甜味；“麻期马伟”(巴：majjhimavi 中年类型，指二十——四十岁)用药适合酸味。“巴期马伟”(巴：pacchimavi 老年类型四十岁以上)用药时适合咸味。另一种条件，肤色白的人，血是甜性，应用苦味辣味的药，肤色黄的人，血是淡性，应用咸性药，肤色黑的人，血是苦性，应用酸性和甜味药，肤色红黑的人，血是辣咸性，应用淡味药。

单方面是不能成五蕴的，必须具备组成人体的基本元素，即用“鲁巴坦麻”二十八种构成形体蕴(巴：Rūpadhamma 色法，即四大种色及二十四种所造色，共为二十八种色)再加上受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。(及八十九种心识®)才组成人体。女性

的月经不能算入五蕴，但组成人体的因素少不了它。

综上所述，五蕴造成人体的要素，人体的四塔造成人体的功能。五蕴属于生理，四塔属于病理，二者之间是密切不可分的。进一步研究五蕴和四塔，使傣医学不失传，并能继承和发扬，是有历史和现实的意义的。

作者认为，傣族医学是从巫医并用到理性疗法，即从原始的民医到医疗科学的发展，无疑地，这是一个极大的进步，也必然经过一个久远的历程。

傣族医学的发展提高是和古代印度的哲学和自然科学的发展进步分不开的。

公元前六世纪左右，印度沙门思想崛起的当儿，持唯物主义自然观的顺世论(Lokayata)就认为，唯有地、火、水、风四种元素(四大)才是世界统一的物质基础，是无机世界和有机世界(包括人)存在的最终原因，从而否定了“梵”的存在及其它一切宗教创世说。顺世论并认为世界上的一切都是自然产生，自然消亡，不存在什么主宰什么最终的原因[96]。公元前二～一世纪的胜论说(Visesika)主张原子论，认为原子是世界最终的物质基础，是永恒的不灭的最小微粒，它们由于“不可见力”的作用而产生运动，它们的基本形式是地、火、水、风，各有其特殊的性质[97]。

佛教是沙门思潮中的一员，佛教也吸收了沙门各派中关于自然界各种物质和人体(五蕴中的色)是由土、火、水、风四大元素所组成的理论。致于四大元素如何构成物质，佛教进一步提出缘起论的学说，“此生则彼生”，“此灭则彼灭”和“因果相续”的理论，认为事物是在一定的关系和条件下才得以产生，否则是不能够产生任何事物的。佛教的这一理论较之顺世

论的“自然产生”、“自然消亡”，有了进一步的发展，作了深入一层的阐释。佛教还在缘起论中提出事物的“自性”（事物自身性质的规定性）、“如性”（各种事物不同的特相特性）、“不他性”（非自性）的原理。这些名词的解释相当于我们今天的“自然法则”“内在规律”的涵义。

傣医完全接受了上述原理，强调客观环境中的物质和构成人体的物质之间（给人体内各组成部分以土、火、水、风规定的属性）的相互作用，加以解释，并在治疗疾病中应用。

可以说，傣医的治疗原则，是按照自然和人体固有的内在规律和自然法则进行治疗。例如五蕴的理解，认为人体是由物质部分和精神部分所组成，这是印度佛教对于人体的传统认识。傣医还把佛教徒的“五戒”也纳入了五蕴的理解之中，以及在“八十九心识”的说教中，也纳入对疾病的治疗，那是一种精神因素、心理学因素的配合治疗，即是从物质方面（调平四塔）和精神方面对病人进行治疗。傣医对于健康与疾病都取决于环境物和医疗的相互关系，人体的诸因素平衡协调就获得健康，吸收环境物质的失调即将引起疾病，对人体的物质加以重新调整，以恢复诸因素的平衡就可使人体康复。例如环境与疾病的关系，季节与疾病的关系，初年、中年、老年三种年龄所患疾病的治疗特点等等，都是依循自然法则施行治疗的原则。

傣医认为，人是由四大及所造色（二十四种）构成的，五蕴和四塔随着生命的产生而产生，也将随着生命的结束而消失。人体死亡以后，物体部分要回归自然，如物质部分的灭亡，人的精神部分也随之而消失。这是多么明确的朴素唯物论和辩证法的逻辑。

傣医对人的生命的理解认为：“人的生命——众生生活在

世界上，就象雨点落到水面上的水泡一样，一时形成，随即消失，没有固定的核心（“无我”的思想），人的生命产生了又消失，消失了又产生，不断的生灭，循环不已（“无常”的思想）[38]。这些都是佛教基本理论的应用。

佛教认为，人生必死，谁也不能逃脱，这是肯定的。巴利语“死亡”一词叫“麻腊纳”（Marana），认为人的死亡是一种不可违拗的“自性”（Sabhāva），是一种自然法则，“麻腊纳”与“自性”是同义语。而“死亡”与“无常”（Anicca）和“灭”（Nirodha）也是同义语。有时人们就直接地用 Anicca 和 Nirodha 这个词儿来代替 Marana（死亡）。

所以，按自然法则治疗疾病，这是古代印度医学通过佛教传入傣族地区，被傣族所接受的最精华的部分，并且把这一治疗原则融合于自己的医学之中，成为自己医学理论的主要部分。

〔注释〕

①本文根据林艳芳、刀志达、波玉波、岩落翻译的《嘎牙山哈雅》一书和傣医研究所原傣文翻译岩贯翻译整理的《傣族医学要点》（未公开发表）二篇由作者综述加注释。本文巴利语注释依据泰国出版的《傣巴汉佛学辞典》及日本出版水野弘元著《南传大藏经总索引》第二部查照注释。

②“嘎牙山哈雅”是巴利语 kayā samkhyā 的音译。“kāya”意：身体，“Samkhyā”意：名称，合称：“身体各部分名称”，可伸引为“人体解剖”。

③“巴敌先体”巴利语 patisandhi 的音译，意译为“结生”。

④《清净道论》述：“于卵生、胎生的二种胎中所生起的如是最少成分的色（物质），犹如一根最细微的羊毫所沾引出来的乳酪那样大的数量，此即名“羯罗兰”的生起。作者注：“羯罗兰”为巴利语 kalala 的音译，指“胚胎”。又《清净道论》述：“羯罗兰”之后是“頞部昙”，巴利语 Abbuda 意

为“胞”。

⑤“阿书的”巴利语 Asudhi 指不净物，似指月经。

⑥“四塔”即风、火、水、土四种要素，“塔”巴利语为 dhatu，意译为：界、元素、要素。

⑦“塔菲”指“火塔”“菲”为傣语 fai(火)的音译。

⑧傣医分人体为三十二个部分，按巴利语辅音字母的顺序，用一个字母作为人体某一部分的代号。如 K——头发，kh——毛，G——指甲，GH——牙……，详见附表。

⑨《清净道论》谓：人体除了三十二颗齿骨以外，其它的六十四根手骨，六十四根足骨，六十四根筋肉依止的软骨，二根踵骨，每一足有二根踝骨，各有二根胫骨(胫骨与腓骨)，各有一膝盖骨，各一大腿骨二臀骨，十八根脊椎骨，二十四根肋骨，十四根胸骨(肋软骨)，一心骨(胸骨)，二锁骨，二肩胛骨，二臂骨(上膊骨)，各二前膊骨(挠骨与尺骨)，七颈骨(颈椎)，二腭骨，一鼻骨(鼻腔)，二眼骨(眼窝)，二耳骨(听控)，一额骨(前头骨)，一头骨(后头骨)，九头盖骨(颅顶骨、颞颥骨等)，即如是的大约三百骨。它们是一切的“色”，都是白的。

⑩《清净道论》：“肉”有九百片肉，一切的颜色都是赤的，与甄叔花相似，“形”——胫的肉团象多罗的叶包食物之形；股(大腿)的肉象研石之形；臀部的肉象灶的后边之形；背的肉象多罗果汁所作的糖板之形，两边的肋肉象仓库的(壁)孔涂以薄薄的粘土之形；乳房的肉象投在地上的粘土团之形；两臂之肉象两只剥了皮的大鼠之形。

⑪《清净道论》皮：盖复全身的皮，在上层的黑色、青色或深褐色、黄色等色的皮肤(外面的薄皮)，若把那全身的外皮共聚起来，不过是枣核之量。(“麻点”是一种酸味的果子，似小枣大)“形”——略而言之，与身形同，详言之，则足趾的皮如蚕茧之形；足背之皮如皮靴套足之形；胫的皮如以多罗树叶包裹食物之形；股的皮如装满米的长袋之形；臀之皮如装水的滤水囊之形；背的皮如铺在板上的皮革之形；腹的皮如铺张在琵琶的空穴的盖膜之形；胸的皮略如四角形；两臂之皮如入箭筒的皮革之形；手背的皮如剃刀鞘之形或柿袋之形；手指的皮如钥袋之形；颈的皮可包

颈布之形；面部的皮如有大小孔的昆虫的窝的形状；头皮如钵袋之形。

⑫《清净道论》心：其"色"红如莲的花瓣的背面之色。"形"——如除去外部的花瓣而倒置的莲蕾之形。外部光滑，内如丝瓜的内部。智慧者的心脏略开少许（如莲花），无慧者的心脏仅如莲花的蕾。而心脏内可放一波那伽（铁力木）的种子，在那里有半掌握的血，意界及意识界依彼而活动。贪行者的心脏是红的，瞋行者的心脏是黑色，痴行者的心如洗肉水的颜色，寻行者的如野豌豆花的汁的颜色，信行者的如迦罗迦罗（一种开花的树）花的色（黄色），慧行者的（心脏）犹如洁白清净无瑕而琢磨了的宝贵的摩尼珠的光辉。"方位"生在上方。"处所"——在于两乳之间的身内。

⑬《清净道论》肝脏：是一对肉膜，其颜色，淡赤色，不甚浓赤色，如白莲花瓣背部之色。"形"——根上是一，到了顶端分为一双（左右二叶）如俱毗罗（乌木）之叶形。愚痴者（的肝脏）仅一片叶，而智者（的肝脏）则成为二或三的小叶，方位——生在上位。处所——寄在二乳房的内部的右侧。

⑭《清净道论》脾脏：是象舌状的胃的肉。它的"色"是青的，如尼均提花颜色。"形"——有七指（七寸）大，如黑犊的舌形。"方位"——寄于上方。"处所"——在心脏的左侧，寄于胃膜的上侧，如果它被打击出来时，有情的命便尽了。

⑮《清净道论》肺脏：是分为三十二片肉的肺肉。它的"色"赤色，如未甚熟的无花果的颜色。"形"——如一厚片没有切平的饼的形状。如果（身体）的内部因无饮食之时而发生业生的火热伤害（肺脏）之故，则如食干草团的无味无生气。"方位"——生于上方，"处所"——在两乳之间的身体内部，盖复及悬挂于心脏及肝脏的上方。

⑯《清净道论》肠：（这里指消化管食道及胃肠等全体）即男子三十手（尺），妇人有二十八手（尺）及有二十八处曲折的内脏。它的"色"白色，如白糖之色。"形"——象切了头而盘绕于血槽之中的蛇的形状。"方位"——生在二方。"处所"——上自喉底，下连于大便道，故在于喉底及大便道为边端的身体的内部。

⑰汉译本《嘎牙山哈雅》说，人体有三十二种“小虫”，分布在人体各部，是破坏人体健康，引起人体生病原因之一。《清净道论》言：此身是许多人共同的，是八十种虫聚所共同的，于此等虫聚中，依外皮而住的则啖外皮，依内皮而住的则啖内皮，依肉而住的则啖肉，依腱而住的则啖髓。它们即在那住所中生而老而死及屙屎放尿，生体是它们的生家、病室、坟墓，厕所与尿桶。此身为彼等虫聚扰乱而至于死。如此八十种虫聚，在身体的内部尚有共同的百种病，外部则有蛇蝎等的死缘。譬如建立在四衢通道的鹄的，来自四方八面的矢、剑、枪、石等都落于此。此身亦然，为一切灾难的鹄的。此身为诸灾难所袭必致于死。（《清净道论》215 页）。

⑱“五蕴”的详解参看《清净道论》“五蕴”的解释（409 页）

⑲《清净道论》“四界差别的修习”（322 页～331 页）。

⑳《清净道论》谓：“于下行风知晓其下行”。

㉑《清净道论》谓：“于下上行风知晓其上行”。

㉒《清净道论》谓：“腹外风知晓其腹外”。

㉓《清净道论》谓：“腹内风知晓其腹内”。

㉔《清净道论》谓：“于肢体循环风知晓其体循环”。

㉕《清净道论》谓：“于出入息风知晓其出入息”。

㉖《清净道论》谓：“火界四部分作意”。

㉗《清净道论》谓：“以它而热”。

㉘《清净道论》谓：“以它而老”。

㉙《清净道论》谓：“以它而燃烧”。

㉚《清净道论》谓：“以它而吃的饮的嚼的啖的，以适当的消化”。

㉛《清净道论》谓：水界十二部分的作意：（328 页）

1、“胆”中流动的胆汁，与命根结合，遍满于全身，停滞胆汁住者于胆囊之内。

2、“痰”约有一杯的份量，在胃膜中（作者注：原文如此）。

3、“脓”没有固定的处所，在身上那些为树桩、荆刺、打击、火焰等所伤部分，血被停滞在那里而化为浓，或者生了脓疱和疮等，脓便在那些地方。

4、“血”，在血中循环的血，犹如胆汁而遍满全身，积聚血充满于肝脏所在之处的下方，约有一杯之量。而在于滋润于肾脏、心脏、肝脏及肺脏。关于循环血，犹如胆汁中所说明的。

5、“汗”在火热的时候，充满于发毛等孔隙及流出来。

6、“脂肪”凝固的脂膏，遍满于肥者的全身，依止于瘦者的胫肉等处。

7、“泪”，生起时，充满了眼窝或渗出眼窝之外。

8、“膏”，在火热的时候，在手掌、手背、足踝、足背、鼻孔及肩等地方溶解的指膏。

9、“唾”，从两颊之侧流下而依止于舌面上。

10、“涕”，生起之时，充满于鼻孔，或流出鼻外。

11、“关节滑液”，在一百八十的关节中，行滑润骨节的作用，譬如注油于车轴。

12、“尿”，在膀胱的内部。

㉜《清净道论》谓：地界中有二十种。

㉝“傣医诊断学”系岩贯根据傣医文献翻译综合整理而成，作者加注。

㉞“腊鲁”傣语：“季”。

㉟“八十九种心识”，佛经用语。指二十一种善心，十二种不善心，三十六异熟心，二十唯作心，一共是八十九种。这是佛经对“识”(Vinnana)的最全面的解释。见《清净道论》“慧地之一——五蕴的解释”。409—423页。

㊱见《印度文化概论》“顺世论”第53页。

㊲见《印度文化概论》“沙门思想的产生”第72页。

㊳岩贯同志编译：《傣族医学要点》中摘出。

㊴人体三十二部位名称及代号表，由岩贯同志提供作者校核列表。表中“代号”栏原用傣文辅音字母，作者改用罗马字母转写，“巴利语”栏，原文用傣文拼写，作者改用罗马字转写。

人体三十二部位名称及代号

傣医代号	巴利语	汉语
K	kesā	发
Kh	Lomā	毛
G	Nakhā	爪
Gh	Dantā	牙
N	Taco	皮肤
C	Maṁsaṁ	肌肉
Ch	Nahāru	筋、腱
J	Atthi	骨
Jh	Atthi minjā	骨髓
N	Vakka	肾
T	Hadaya	心脏
Th	Yakana	肝脏
D	KiLomaka	肋膜
Dh	Pihaka	脾脏
N	Paphāsa	肺脏
T	Anta	肠

傣医代号	巴利语	汉语
Th	Anta guna	肠间膜
D	Udariya	胃、胃中物
Dh	Karisa	粪、熟肠
N	Pitta	胆、胆汁
P	Semha	痰、粘液
Ph	Pubba	脓、脓水
B	Lohita	血液
Bh	Seda	汗水
M	Meda	脂肪、凝脂
Y	Assu	眼泪
R	Vasā	膏脂、淋巴液
L	KheLa	唾液
S	Singhānika	鼻液、鼻涕
H	Lasikā	关节滑液
L	Mutta	尿、小便
M	Mattha Lunga	脑

第八章　佛经文学与傣族文学

第一节　佛教传入前的傣族文学——口头文学

在叙述佛经文学与傣族文学相互关系之先，略约介绍佛教传入前的傣族文学。

建国以后，从事傣族文学研究的学者们、作家们，对傣族民间文学作了大量的收集整理工作，投入了最艰辛的劳动，出版了不少有价值的文学作品。尤其是对傣族古歌谣的发掘整理，更为难得，这是一块未经雕琢的璞玉，蕴蓄着朴质无华的天然美质。对这些作品的研究，不仅可以了解佛教传入前傣族口头文学的丰富内容和表现形式，而且还帮助我们去观察傣族先民社会生活的各个侧面，是对傣族历史文化研究的一面镜子。

口头文学的时代，是没有文字的时代。傣族先民为了谋求生存，进行了艰苦卓绝的斗争，这个斗争既是面对大自然的生存竞争，也是面对社会的生死斗争。两个方面的题材都很丰富。可以说，古歌谣就好比是这些历史题材的录音带。现在让我们先看下面几首描写傣族氏族生活的歌谣。

《关门歌》：山洞在野外/山洞在森林/野外有大蛇/林中有虎豹/孩子们/快进去/老人们/快进去/我要关门了/我要堵洞了/搬来干树枝/拉来绿树叶/抬来大石头/堆在洞门边/挡风又防冷/野兽进不来/我们才安全/关门了　关门了/秋　秋

秋。再看《叫人歌》：听啊，大家听着/听啊　男人和女人/听啊　老人和小孩/我正在把你们呼叫/走在山里的人/坐在石上的人/爬在树上的人/蹲在河边的人/快快离开那里/快快回到洞里/太阳已落山了/天就要黑了/老虎就要出来/正在啊唔啊唔地吼叫/猴子已经归窝了/雀鸟已经归巢了/野狗睁亮眼睛/见人就追着嚎叫/别在贪吃果子/别在贪摘树叶/我在呼叫你们/快快回转来。这又是傣族先民氏族生活的活生生的写照。我们似乎听到，每当天黑的时候，氏族老人催促他的氏族成员们回到山洞的叫声。看《睡觉歌》：睡觉了，睡觉了/好好睡　睡个饱/明天天一亮/还要满山跑……。看《摘果歌》：叫一声人们快上树/只见大人和小孩/只见老人和妇女/你争我赶拥上来/爬直树　爬弯树/摘的摘吃的吃……[①]。这些都是氏族生活之歌。

在云南各少数民族中，傣族是保留原始公社—农村公社遗迹时间最长，内容最丰富的民族之一。解放初，作者在前赴西双版纳的旅途中，曾亲眼目睹一次村社头人叫人下河捕鱼的情景。那是在普文城子的一个早晨，一个村寨头人站立在村寨中，连声呼叫，傣家竹楼中的男女们需带着捕鱼工具走出来，跟随着头人急匆匆地跑出寨子，他们几乎是排成单行纵队，径往河边跑去。以后就分地段下河捕鱼。待捕捞完毕，又随头人鱼贯入村。真是一次氏族生活的表演。这是一个精彩的抓拍镜头。当然，四十年前的傣族社会，并不是一个原始氏族社会，那时傣族的社会已经大大的向前发展了，已经进入封建领主社会，但是，还保留着浓厚色彩的农村公社遗迹。令人惊奇的是，在这个农村公社的共同体中，还能够看到类似古代《叫人歌》的生活情景的再现。反过来，也可以这样证实，傣族

古歌谣——那些朴实而又优美的诗篇是真切可信的，是傣族口头文学的最珍贵的遗存。

在傣族口头文学中，还保留着许多反映傣族先民生产劳动的歌谣，这是傣族先民社会生活的最重要的部分。请看《欢乐歌》：森林里　野兽多/有麂子　有马鹿/有老虎　有黑熊/还有野猫和刺猪/绕着山坡走/顺着山梁行/到了打猎处/大家就分开/男的排成队/女的排成行/大声吼叫/花鹿跑出来/麂子跑出来/虎豹冲出来/举棒打过去/打死虎，打死鹿……捆住野兽脚/抬着往回走……。又如《攀山歌》、《盘巴歌》、《吃菌歌》都是反映傣族先民狩猎活动的歌谣[②]。不错，原始社会的狩猎正是这样进行的，解放初期在云南边远山区和边疆地区都还可以看到这种落后的狩猎方式。

今天讲傣族的狩猎，不是人类大分工时期刚刚从森林里走出来，从事狩猎活动的那个远古的时代。需要弄清楚的是，傣族的祖先不似北方的游牧民族那样，以游牧经济为部落的主要经济成分。傣族的祖先的生活环境则完全不是那样，从百越民族开始，他们生活在江河湖泊地带，后来又经过多次的长距离的迁徙，遭受到各种各样的境遇，山、林、湖、泊都可以为家。在历史发展的某一个时期傣族住过山洞，这并不奇怪，现在武定县还可以看到傣族山洞的遗址[③]。歌谣所反映的狩猎就是这种历史条件和特定自然条件下的狩猎生活。这是不能够误解的。

我们研究傣族史知道，傣族是一个种植水稻比较早的民族，同时，也注重渔猎。即使是进入到比较成熟的农业时代，即进入到有完备水利灌溉设施的时代，依然重视渔和猎。不论从历史研究的角度看，还是从现代社会调查研究的角度看，都可

以弄清楚这样一个事实，在较长的时期内，傣族的生活环境是茂密的森林，是江河湖泊。生活在这样优越的自然环境中，既从事稻作，又从事渔猎，农、鱼、猎是不可分的。下面我们要谈谈傣族的“渔”。

最近，西双版纳勐罕（橄榄坝）的一次赕塔的佛事活动中，提供了一个重要的研究线索。夜晚，在群众赶摆活动的高潮中，一支敲着芒锣打着象脚鼓的人群来到了，人们燃放着鞭炮，载歌载舞，抬着三个纸糊的粘上棉花做成的庞然大物拥进了佛寺大院，这三个东西，一个是人面蛇身像，很清楚，这是傣泐人的始祖神召法弄磨罕，是祖先崇拜的象征；另一个是一头大大的白水牛，显然，这是牛神崇拜，农耕的象征；再一个是两三公尺长的一尾白鱼，无疑问，这是鱼神，傣族从事渔业的象征。这三件东西，蛇、牛、鱼，明明白白是傣族的图腾崇拜。这是一次难逢的鱼神的露面。在西双版纳民间有“神鱼和神蟹”的神话传说，作者不知其详，无从进行评论④。

金沙江边永仁县的傣族“窝巴节”是一个隆重的节日，当地傣族说，这是他们的泼水节。金沙江边的傣族没有民族文字，只有口头文学。据传说，仲春正是金沙江里鱼儿麇集产子的季节，每逢这个时候傣家人就要举行祭祀鱼神的盛会。旧历三月初七这一天，傣族群众聚集在金沙江边，江边陈列着两条木刻的大鱼，彩绘成青色和红色。鱼头系着金线和银线。在长者向鱼神奠酒祭祀过后，由一对盛装的童男童女分别牵着木鱼，溯江而上，一直送到一个深水塘里。人们尾随木鱼，边跳边唱。歌词内容大概是这样：在河滩里捕得公鱼母鱼，拿来放养在河滩田垅，一群游上，一群游下，游到我们村寨的石窝里，成群结队潜浮遨游。十天去瞧一眼，二十天去望一回，抬着“金”

(捞兜)去捞鱼,楼上装粮食,楼下晒鱼干。很明显,永仁傣族的"窝巴节"是傣族农鱼生活的写照。另外,傣族还编了青鱼红鱼救护人民的生动故事⑤。

在西双版纳古歌谣中,有一些反映傣族先民社会斗争的歌谣。现将《迁徙歌》节录如下:

雀有翅/蜂搬家/寻找花多处/为的求生存/众人出来了/告别旧山洞/母亲抱儿背女/大伙离开旧居/人群一伙伙/分成几路走/向树多的山走/向草密的地方走/沿着河流下/顺着山梁行/离开冷地方/朝南面搬迁/一路走啊走/一路有死伤/死者无人埋/伤者无人管/沿途好凄惨/臭味随风飘/苍蝇爬尸骨/乌鸦叫呱呱/老人回过头/汪汪两泪流/可怜死难者/同情伤病人/求活命　没奈何/只得丢骨肉/泪往心里流/迁徙苦啊/迁徙悲啊/何时走完这山路/雀有巢/蜂有窝/为何人受苦/为何无栖处。《迁徙歌》又名《甘哈摆勐歪》意译为"逃荒歌"。这是描绘傣族先民大迁徙的悲壮场面。诗歌已经标明,是大群体的长途迁徙,是由北向南从冷地方朝热地方的迁徙,事实上是一次民族大逃亡。与迁徙歌相呼应的是《新居歌》:

我们从山那边来/我们从河那边来/寻找新住处/寻找好洞穴/谁知走了多少路/谁知夜宿几座山/走时刚生儿/途中儿会爬/爬着吃果果/小口已出牙/从那儿又走东去拐向南/河水弯　路也弯/流水长　路也长/又过多少山/谁也数不清/河水无尽头/波浪滚滚流/如今儿大了/披一头黑发/妈妈却老了/脊背弯了/白发如云丝/总算到新地/建新居/四周山青青/一片芦苇地/无洞穴/暂在树上栖/新居地宽敞/叶儿绿　千种绿菜胜旧地/果儿红　百种果儿挂树枝/鸟成群　蝶低飞/毛猴攀藤荡秋千/鱼儿水中逐波游/新居定在芦苇地/学鸟儿筑窝/

用树做柱子/用芦杆遮风/草叶顶上盖/算是好窝棚[6]。除此之外，还有一千多行篇幅的叙事长诗《迁徙篇》，记载着西双版纳傣族先民大迁徙的传说故事。（我们在本书第一章作过介绍）这些文学作品，对傣族史研究的贡献将是无法估量的。

在傣族口头文学中，原始宗教的祭神词中有不少优美的诗歌，例如德宏傣族的"喊色勐"就是祭勐神时吟唱的祭神调：

祭神日一到　　全勐来清扫
带上饭和菜　　一起来祷告
望你给吉祥　　盼你给平安
全勐宽又广　　无灾又无难
年年大丰收　　钱财样样有
家家户户乐　　幸福永长久[7]。

耿马地方祭勐神时，除了要邀请咩勐神（耿马祖先神）外，还要邀请勐卯祖先神，勐角、勐董神，远及缅甸白古（勃固掸族）神都来参加。当祭祀勐神结束时要吟唱送神词：

敬告各位尊神
你们的关怀和护卫
使我耿马如此繁荣安居
风调雨顺
能按节令收种庄稼
多多谢恩……[8]

此外，还有一些宗教礼仪、咒语、卜辞内容的歌词如《祭寨神 勐神》、《招魂曲》、《叫鸡魂》、《栓牛魂》、《叫谷魂》、《滴水词》、《哀悼词》……等等都是可以谱曲吟唱的，其内容是悼念亲人，祝祷平安，祈求六畜兴旺，表达极为丰富的思想感情和对未来生活的憧憬。这些都可以充分说明，这是佛 教传入之

前，在民间流行着的一种文学形式。

以上种种，差不多都是属于佛教传入前的口头文学。

关于“章哈”（歌手）的起源问题，传说是“神鸟传歌”，是神鸟传给一个傣族姑娘的。一说是“滴水成歌”，是人们模仿泉水滴落的丁冬声而成的。又说，是建新房时驱魔而歌唱形成的[9]。目前还没有充足的资料来证实它。傣族是一个最喜爱唱歌听歌的民族，逢年过节和宗教活动中，盖新房举行婚礼办理丧事都要请歌手来家里唱歌。估计傣族歌手的产生和形成的时间比较早，可能在佛教文化传入前就已形成，而歌手（章哈）制度的形成则较晚，可能是在进入封建领主社会以后。尤其是在佛教传入佛教文化普及以后才得到大发展。可以这样认为，傣族歌手的这种演唱形式，是傣族自己的地道的民族形式，是一种独特的傣族文艺形式，不是外来的民族或其他国家传入的文艺形式，这是可以确信的。

我们从傣族古代文学中可以看到，佛教传入前，傣族就已创造了自己丰富的、优美的、古朴的民族文学。我们还透过这些古老的文学著作，看到了古代的社会生活、宗教礼仪、伦礼道德，以及生产劳动、自然环境的一幅幅美丽动人的画卷。

第二节　佛教传入后的傣族文学——书面文学

佛教传入以后，傣族有了自己的文字，傣族文学得以由口头文学发展演变为书面文学。傣族定居云南边疆以后，其居住地与泰、缅、老等国比邻，受到外来文学的影响很大。尤其是印度文学和佛经文学给以的影响更深。其发展趋势大体是这样：

以傣族民间文学为主体，大量地引进和借鉴外来文学。但是这种借鉴是有选择地借鉴，在借鉴外来文学中，不断地吸收有益成分，加以大胆地移植和改造，成为傣族自己的富于民族风格的新文学，这是傣族文学的第一个特点；傣族文学由口头文学到书面文学发展以后，不仅大量的新作品创作问世，而且将过去口头文学加以记载、整理、加工、再创作，恢复了口头文学的生命活力，同时也给新文学提供了挖掘的源泉，无疑地，这是一次傣族文学的更新，也可以说是一次飞跃。这是傣族文学的第二个特点：印度文学传入，尤其是佛经文学的传入，佛经《本生经》的故事深深地受到傣族人民的欢迎。佛教信仰的深入，扩大了佛经文学的影响，而佛经文学的广泛宣传，又推动着佛教信仰的日益加深。此外，傣族有了自己的文字以后，逐渐生长了一批批知识分子和文学作家，他们把佛本生故事改编为叙事诗和唱词。为了满足自己的审美要求，按照自己的艺术风格，将佛本生故事进行大规模的改编，通过这些路子发展了傣族文学。这是傣族文学的第三个特点。以上这些特点，可以分别地举出若干例子加以说明。

1、《阿銮故事》

据傣族作家估计，阿銮故事是伴随佛教而传入到傣族地区的。云南省德宏州有一部傣文巨著，书名叫《干帕弄》（意："大世界"）清楚地记载着阿銮故事目录，共有五百五十个。其中《五个神蛋》的故事这样说，当第四个神蛋破裂以后，由蛋中走出来一个英俊少年名叫"古德玛"。据说，天神吩咐地，修行五百五十年后，才可以成佛。阿銮故事就是描写古德玛修行的全部过程，由此，产生了《阿銮故事》。故事叙述了阿銮曾经投生于动物、植物，如雄狮、红白牙象、金鹿、草药、白鹦鹉等等，

传世三十五代才成人，成人以后，投生于穷人、富人、王子、国王才成为阿銮。德宏傣语“古德玛”(巴利语 Gotama 汉译为“乔达摩”)即释迦牟尼。《阿銮故事》可能就是《佛本生经》经过改编，改换了名称而写成的文学巨著。

阿銮故事始终贯穿着行善积德、因果报应的内容。故事把阿銮塑造成一个正直善良、多谋善战、英勇无比的典型人物。阿銮具备了完美无缺的品德，有慈善的心灵，才智超人，又有天神的保佑，所以他具有光芒万丈的神威，使老百姓相信，阿銮能战胜邪恶，把荒凉、灾难、贫穷的国土变成富饶美丽繁荣昌盛的国家。只有阿銮才能把受苦的百姓从苦海中拯救出来。故事人物的思想处处都围绕着佛教教义打圈子，带有浓厚的宗教色彩。

《阿銮故事》的体裁形式，同样受到佛经的“伽陀”(gatha 偈颂)的影响，都是用韵文写成，每个故事的开头总有一段佛主转世的前言，尔后才转入正文[10]。

傣族佛教徒为了表示对佛主的虔诚，除在佛寺里进行日常的供奉外，还要举行一种仪式，叫做“摆”。有的在家中做，有的在佛寺中做，这是一种以行善施舍为内容的群众性的宗教集会，在家佛教徒举办一次大“摆”，被认为是终生难忘的无量功德。做“摆”的人家要请人朗诵《阿銮故事》，使参与者受到教益。做摆的人家还要请人抄写《阿銮故事》的经书(阿銮故事的单行本)供到奘房(佛寺)里去，经书抄得越多，赕得越多，“摆”做得越多，功德越大。

2、《维森达腊本生》故事

这个故事在景谷傣族佛教徒中最受欢迎，热爱不舍，而且是按照巴利原本诵读，佛经内容已如本书第五章详述。在西双

版纳和德宏方面，则是采用创作改编的方法。据从事傣族文学研究工作的王国祥先生介绍，傣族歌手和诗人把这个故事改编成叙事诗，为了适应傣族社会的特点，去掉婆罗门，刻划一个贪婪者——“潘”，用他来深化矛盾。对于维森达腊，虽然喜其悲悯之心，但是厌其残忍之举（指抛弃妻儿），所有的歌手、诗人干脆不唱、不写维森达腊前半故事，只把其中最感动人的片段写成叙事诗。在西双版纳，现今流传着两部：其一《楠玛娣》描写维森达腊之妻的故事，其二《召渣里和楠甘哈的遭遇》描写维森达腊儿子的故事。这两部诗都有大段的景物描写，情景交融，催人泪下。德宏改编成的本子叫《召维先》[11]。

3、《松帕敏》的故事

王国祥还介绍了《乌沙芭萝》和《松帕敏本生》等著作。西双版纳流行的另一部叙事诗《松帕敏》则是用清迈《五十篇本生经集》第九篇松帕敏本生改编的。在德宏流传的这个故事的叙事诗叫《宾吉宾列》。宾吉宾列是巴利语。宾吉宾列是两兄弟，宾吉当是兄长松帕敏，宾列当是弟弟召刚。《宾吉宾列》可能是用缅甸《五百五十本生故事活本》中的松帕敏故事改编的。傣族封建领主对农奴的剥削压迫是相当残酷的，人民迫切期望有一个象松帕敏那样的贤良头领。傣族社会由于内在的和外在的原因，战争频繁，人民迫切期望和平安宁。怎样实现这个愿望呢？深受佛教思想熏陶的傣家人以为，像松帕敏那样忍让，避开冲突，就能息事宁人，化干戈为玉帛。傣家人把《松帕敏本生》改编成叙事诗传诵，正是出自这样的民族的心理。当然，松帕敏一家悲欢离合的故事适应傣族的审美心理也是重要原因[12]。

象《维森达腊》、《乌沙芭萝》、《松帕敏》这样暴露农奴社会

的黑暗，鞭笞贪欲，颂扬善良，描写善最终战胜恶的作品还有很多，不胜枚举。

4、《大隧道本生》(Maha ummagga—jataka)故事

《大隧道本生》是佛经《本生经》第五百四十六篇。在西双版纳傣族民间盛传着智者的故事，故事说，有一天，国王叫人截取两根大小长短一样的短木棍，要村民们认辩木棍的哪一端是根部，如果答不出来要罚款。村民们不能回答，就把智者请来，智者把两根木棍放入水中，根部分量重，先沉入水中，智者很快回答，先沉入水中的那一头是木棍的根部。国王听了很高兴，免除了罚款，并且奖励了智者。这是《大隧道本生》十九个难题中的第八个难题"棍子"；在西双版纳民间传说的另一故事是这样的：在城子外面有一个鱼塘，鱼塘边有棵树，树上有个鸟窝，窝里有一块宝石，宝石的影子映在鱼塘里，有人报告国王说：鱼塘里有块宝石。国王找来了大臣，问他，鱼塘里有块宝石，怎样才能把他取出来？大臣说：舀干水可以取出来。于是，那个愚蠢的大臣召集了许多人舀干了鱼塘水也找不到宝石。可是，放满了鱼塘水后，又看见了那块宝石。国王把智者找来，问他，你能取出这块宝石吗？智者回答说，这块宝石不在鱼塘里，而是在树上的鸟窝里，鱼塘里的宝石只不过是树上那颗宝石的影子。这个智者的名字就叫召波拉。这一个故事，恰好是《大隧道本生》中第十九个难题"宝石"。

据王国祥先生研究认为，西双版纳等地流传的傣泐文叙事诗《召玛贺沙塔》和《召波拉》，它们多少不等地吸收了玛贺沙塔大士的故事。其中最有名的当然是二母争子的故事。这个故事是巴利文《大隧道本生》的第五个难题，与汉译《贤愚因缘经》卷十一《檀膩羁品》第四六所记国王阿波罗提母伽审案

的故事相同。世界上许多国家都有与这个故事相牟的故事，而傣族的这个故事来源于《本生经》则是有迹可寻的。《召波拉》中由召波拉分辨棍的根和梢、分辨马的母和驹的故事，在《大隧道本生》中都有[13]。

德宏等地流行的阿銮叙事诗《召玛贺》，是讲召玛贺的故事，同时流传用召玛贺故事片段编的一些叙事诗，如《牛脖子大的召玛贺》、《召玛贺判案》、《召玛贺斗智》、《五百个放牛娃》等。还有《召玛贺》中解决用丝线穿过九曲宝石的故事，搬运池塘的故事，以及西双版纳说唱作品《朱腊波提》中朱腊波提解决用沙搓绳的难题的故事，都是《大隧道本生》中的故事。德宏的《召玛贺》中有五百个放牛娃的故事，西双版纳的《召波拉》中也有五百个放牛娃的故事，可见《召玛贺》、《召波拉》同源于《玛贺沙塔大士本生》。德宏的一本叙事诗《细维季》，其中一个故事讲到一天下午，王后头戴的珠子卸下被树上好奇的猴子拿走。农夫商人四个被冤诬。后来，智者用珠子挂在树上，引诱出猴子拿出了珠子。这个故事就是《大精本生》。类似讲机智人物故事的叙事诗还有《召维陀》。傣族把这些故事编成唱词，是为了开拓自己的才智，提高阶级斗争的方略，用胜利的结局鼓舞自己以增强斗争的信心[14]。

据学者们研究，叙事诗《指引迷路者的乌鸦》、《召香勐》、《召贺罗》、《召嘎来》等等，也都是从《本生经》改编的。

5、《召树屯》的故事

《召树屯》的故事已是一部深深受到傣族人民喜爱的文学作品了。可是，学术界对于《召树屯》故事的渊源存在着不同的看法，作了不同角度的探讨，各有所据，颇为深入，有助于继续寻根溯源。刘守华先生认为八大藏戏之一的《诺桑王子》故事，

和《召树屯》的故事几乎完全一样。它的基本情节是：北方额登巴国的王子诺桑，英俊贤明，深得人心。国内有一猎人版邦列金巴，因救护龙王脱难，获得一条捆仙索，用这条捆仙索捆住了常到湖中来洗浴的仙女引超娜姆。经山中隐士指点献给诺桑王子为妃。诺桑王子同仙女十分恩爱，遭到其他嫔妃嫉妒，他们便勾结宫廷巫师黑惹，制造国家"不祥之兆"鼓动老国王强令王子带兵远征北国，进而借口要取引超娜姆"半仙之体"的心肝祭神，阴谋加害。仙女在母后帮助下飞返天宫。诺桑班师回来，见此情形，悲愤填膺，立即动身追寻妻子，经历千辛万苦，到达天宫。将妻子留下的指环丢入下山汲水的侍女的水桶之内，夫妻得以相见。通过比试武艺，诺桑战胜其他求婚王子，于是，得到天国国王的应允，夫妻双双回到人间，过上了美满幸福的生活[15]。这不是与西双版纳召树屯故事的基本情节不谋而同吗？藏戏《诺桑王子》的故事，傣族《召树屯》的故事同出一源，这很明确。谢远章先生介绍了清迈《班雅萨本生经》。他说，《班雅萨吒陀迦》(pannasajataka)就是"五十篇本生经集"的意思。这个经集是兰那(八百媳妇)僧人于十五世纪至十七世纪用兰那文编撰的巴利语本生经集。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《素吞本生经》改编的。据可靠资料，《素吞本生经》是清迈《班雅萨吒陀迦》的第二篇。并且引证泰国学者的话说，《班雅萨》的题材来自印度。而后出自兰那僧人之手，编入《清迈班雅萨》，随后在泰、老、缅等国流传[16]。《诺桑王子》与《召树屯》同出印度，有据可依，看来是站得住脚的。西双版纳的《召树屯》故事，来自相邻的清迈，这是很自然的事。西双版纳与清迈、老挝、缅甸南掸邦自古以来语言相通，文字相同，习俗相近，处在一个文

化圈内，文学艺术的相互交流是很频繁的。

6、《兰嘎西贺》的故事

《兰嘎西贺》是流行在傣族地区的一部著名长诗，讲述勐兰嘎（斯里兰卡）地方勐沓达腊塔王子召朗玛与喃西拉悲欢离合故事。全诗围绕着十头王捧麻伽与召朗玛争夺喃西拉而展开的故事情节。召朗玛是一个善良、正义、英勇、忠诚的化身，他虽然自己无一兵一卒，但得道多助，在猴兵猴将的帮助下，经过艰苦卓绝的斗争，终于打败了强大的敌人。捧玛麻加虽然是天王之子，有上天入海之神通，但他是不义的代表，最终还是十个头颅被一一射落。说明善良必定战胜邪恶，正义必定战胜非正义，纯洁坚贞的爱情经受了考验。长诗的这种思想倾向，不论过去和现在，应该说是进步的，有积极意义的[17]。但是，当召朗玛当了国王以后，他变成了一个专制暴君，桀骜不逊，专横多疑，召朗玛走向反面。对于召朗玛来说，地们变了，境遇变了，性格也变了，对此，长诗作者进行了严厉地批判和谴责，这正是作者独到之处。对于《兰》与《罗》的关系，二者之间的异同，季羡林先生概括说：《罗摩衍那》的精校本水虽然长达两万颂，但基干故事是比较简单的。十头罗刹王罗波那肆虐，欺凌神人，大神毗湿奴化身为四，下凡生为十车王的四个儿子。长后乔萨厘雅生子罗摩，小后吉迦伊生子婆罗多，另一后须弥多罗生子罗什曼那和设赌卢祇那。罗摩娶遮那竭往重从垄沟里捡起来的女儿悉多为妻。十车王想立罗摩为太子。小后要挟他，放逐罗摩十四年，立自己的儿子婆罗多为太子。罗摩、悉多和罗什曼那尊父命流放野林中。十车王死，婆罗多到林中来恳求罗摩回城即国王位。罗摩不肯。十头魔王劫走了悉多，把她劫到楞伽城。罗摩同猴王须羯哩婆联盟，率猴子和

熊罴大军，围攻楞伽城。神猴哈奴曼立下了奇功。后来魔王被杀。罗摩和悉多团圆，流放期满，回国为王。季先生说，梵文《罗摩衍那》整个故事的梗概就是这样。巴利文本《Jataka461》内容大同小异。最显著的差异是：悉多是十车王女，与罗摩是兄妹，二人后来结婚[18]。

用梵文《罗摩衍那》与傣文《兰嘎西贺》对比一下，从主题思想、故事内容、人物形象来看，印、傣本子基本相同，人名地名的译音都相同：罗摩—朗玛，悉多—西拉，罗什曼那—腊嘎那，婆罗多—帕腊达，哈奴曼—阿奴曼，维毗沙那—被亚那，楞伽—兰嘎，阿逾陀—阿育塔[19]。

又据王国祥先生说，《兰嘎西贺》的总体故事与《罗摩衍那》有许多相同之处，如果粗略地从根源上说《兰嘎西贺》的基本故事来自《罗摩衍那》，是无可非议的；但是，从远近关系上说，《兰嘎西贺》是否直接来源于《罗摩衍那》？从《罗摩衍那》到《兰嘎西贺》有无中介呢？王国祥说，当我们把泰国古典文学名著《拉玛坚》的故事与傣族《兰嘎西贺》加以对比之后，惊喜地发现：在《兰嘎西贺》里有而在《罗摩衍那》里没有的故事，却存在于《拉玛坚》之中。这促使我们思考：《兰嘎西贺》的基本故事莫非是直接来源于《拉玛坚》？经过比较研究，我得出了这样的看法：直接影响《兰嘎西贺》的不是《罗摩衍那》而是《拉玛坚》；《兰嘎西贺》主要取材于《拉玛坚》，从《拉玛坚》吸收了罗摩故事，同时加进了传统的神话传说，甚至还受到流传于缅甸等国的罗摩故事的一些影响。王国祥还进一步证明，德宏、临沧地区的《兰嘎西贺》故事则直接来自缅甸。他引证缅甸学者的话说，缅甸的罗摩剧是从泰国的阿瑜陀耶传来的[20]。

这样一来，傣族的文学巨著《兰嘎西贺》的故事渊源已弄

得很清楚了，这就是：印度《罗摩衍那》→泰国《拉玛坚》→傣族《兰嘎西贺》。

季羡林先生说：对比一下梵文《罗摩衍那》与《兰嘎西贺》，从主题思想上来看，傣文本与梵文《罗摩衍那》基本相同，都是宣传正义战胜邪恶，……从情节方面来看两者基本相同，连一些细节都一样。当然也有不同之处。从主题思想方面来看，《罗摩衍那》宣传的是婆罗门教，主角是刹帝利，婆罗门仙人相助；它宣扬种姓制度和封建伦理道德。而《兰嘎西贺》宣传的则是佛教，辅佐召朗玛的是佛教高僧。它美化封建领主制，表现出来外来的佛教与本地原始宗教的矛盾[21]。

7、《巴塔麻嘎捧尚罗》（神创世之初）

这是一部傣族创世史诗，全书共十四章，一万三千行。它叙述了天地的形成，万物的起源，人类社会的产生和发展以及傣族祖先征服自然的斗争，傣族先民的社会生活，有很高的学术价值。有人说，它是一部傣族的文化史，是恰当的。

本诗篇可以分为两部分来研究，第一部分是地道的带着泥土芳香的傣族自己的创世神话和传说，例如第四章绿蛇与人的传说、第七章万物诞生、第八章人类形成、以及葫芦人的传说、谷子诞生等。第十四篇《迁徙篇》是一份民族文学和傣族史的十分珍贵的资料，与古歌谣《迁徙歌》《新居歌》相辉映，反映了傣族先民大规模地长期跋涉，历尽了人世的艰辛，可歌可泣，最后，终于到达了美丽富饶的"勐泐迈"。《巴塔麻嘎捧尚罗》的另一部分章节，是在大迁徙定居以后，利用印度神话和佛经故事改编的，如第一章开天辟地，第二章天地形成，第三章众天神诞生，第五章神火毁地球，第六章捧尚罗，第十一章神制定年月日等皆是。当然，这只是作者本人的见地，仅供参

考。

试举例说明如下：

其一：第五章《神火毁地球》

佛经《清净道论》[2]	史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》
自从断雨以后，经过很长的时间，便出现了第二个太阳，小河水都干了。	这时候，大哥二哥跳上天，……人烧焦树烧断，所有的动物烧毁了。
此后，经过很长的时间，第三个太阳出现，因它出现，故五大河也干了。	三哥昂嘎腊紧跟跃上天，变成大太阳，大地腾热浪，石头烫炸裂，海水滚热泡
此后，又经过一长时间，第四个太阳出现，七大湖也干了。	四兄弟布塔，滚身变大火，无量的光和热，投到大地，江河湖池被烧干
又经过一长时间，第五个太阳出现，大海连一点滋润指节的水也没有了。	五弟肝胆裂，他跳上天空，把大火倾注，顿时，海洋沸腾，大海全干枯
此后，又经过长时间，第六个太阳出现，整个轮围界变成一团烟。	六弟本领高，变成熊熊大火团，这时，天地热亿倍
此后，又经过一长时期，第七个太阳出现，整个轮围界共成一团火焰……	七个兄弟都上天，变成七个热太阳，轰隆一声巨响，爆发大火焰

佛经还讲到世间除了为火所坏之外，还为水所坏为风所坏的种种劫难，长诗也同样讲到了大水灭了大火，却又淹了地球，大风吹干了洪水，地球复生。这些都是源于佛经，取材于佛经的文学创作。

其二：第十一章《神制定年月日》[23]

关于黄道十二宫的来历。《世界通史》：新巴比伦文化（公元626—655年）大都承袭古巴比伦而加以发展，在此后几个世纪中，巴比伦的天文知识，一直保持领先地位，并且长期保持不断。并影响后来的希腊，现在世界上通行的七日一周之制以及日月五星的命名、七曜日之制，大概也始于此时。又据天文学史记述，古代（公元前十三世纪）巴比伦天文学把黄道划为十二宫，太阳沿着黄道周年视运动每月进入一个宫。这个黄道十二宫体系是希腊天文学承传下来的，一直沿用至今。从公元四、五世纪起，希腊天文学逐步传入印度，天文学开始在印度得到蓬勃发展。后来，印度天文学随佛教的传播而传到东南亚国家，传入西双版纳。西双版纳的天文历法是这样传进来的。在西双版纳有大量的用傣文书写的天文历法资料，民间有大批的天文学学者。现在西双版纳历法中的十二宫宫名和二十七宿的星名与泰国、老挝、缅甸南传佛教的名称是一致的。“古代巴比伦人和亚述人都将日月五星看做天神。有文献能够证实，到公元前650年时，七个天神轮流值日的周期已经形成。规定以七天为一星期的制度，大约就是从这个时候开始的”[24]。又据《史诗》译者在注释中说，太阳神七兄弟的名字的先后排列次序，被固定在傣族古代历法中使用，七天一星期的每一期日名称的标志：大哥“帕阿敌”代表星期日；二哥“尖达惟”代表星期一；三哥“昂敢腊”代表星期二；四哥“普塔”代表

星期三；五哥“帕萨”代表星期四；六哥“苏哈”代表星期五；最小七弟“梢里”代表星期六。据作者查，以上七个太阳神的名字，顺序排列为：日、月、火、水、木、金、土。而且，这七个名字日、月为巴利语音译，其余五个是梵语音译[25]，而且傣文读音和泰国文读音完全一致。这可以完全证实，七个太阳神的故事，历法的制定等也是取材于外来文化。傣族文学家以丰富的想象力和浪漫的笔调把这些素材编写成傣族风味的神话故事确实是独具匠心的。

其三：关于“英”、“捧”等神名

《史诗》中有很多神名，如：“英叭”（或称“帕雅英”）、“玛哈捧”、“捧双拿”、“捧桑拿”、“捧戏拿”、“帝娃达”……等等神名都是巴利语，都是印度神名[26]。只有另一类，如苏米答、雅罕冷、布桑该、雅桑该赛等可能属土著神，即傣族原有的神。

其四：关于帕雅桑目底

《巴塔麻嘎捧尚罗》的译者在长诗汉译本的注释中说，“帕雅桑目底”是古代傣族祖先的首领。“帕雅”是首领、王的意思，“桑目底”是推选或委任的意思，连起来“帕雅桑目底”可直译为“推选或委任之首领”，以后就被用于相当首领者的称呼了[27]。

《清净道论》中有一段话值得参考对照：“……因为他是大众选举出来的，所以称他为“大众选的”（Mahāsammato），又因他是刹土之主，故称他为“刹帝利”（Khattiyo），又因他依法平等公正为众人所喜，故称他为“王”（Raja），于是便以这三个名字称呼他[28]。我们查巴利语辞典，Mahāsammata 意：“大选出”（Mahāsammato 是 Mahāsammata 的主格单数）Mahā：大。Sammata：选出。“桑目底”是“Sammata”的对音。“帕雅”也写作

“叭”(读如 Phya)是傣语,意为“王”、“首领”。例如:景珑金殿国的首领“叭真”,兰那国的首领“叭芒莱”。《巴塔麻嘎捧尚罗》的译者对帕雅桑目底的释意,与《清净道论》对刹帝利的解释是吻合的。佛经颂扬印度王者刹帝利,而傣族创世史诗歌颂率领他们开创西双版纳的部落联盟酋长,尽管历史条件不同,国度不同,而他们使用了一个共同的名字——SAMMATA。显然,傣族从佛经里借用了这个名字,借以缅怀自己的在历史上建立过不朽功勋的那一些首领,那一些依法平等公正为众人所喜的“叭”。傣族的先辈人又讴歌了一尊光明至大的祖先神。因为帕雅桑目底曾经组织人们分地、建房、婚配、饲养家畜、制造工具和各种器皿,为傣民族子孙后代的繁荣昌盛建树了伟大的功绩,因而歌颂帕雅桑目底也就是歌颂劳动歌颂创业。

总而言之,一部傣族文学史就是一部傣族历史的反照,傣族历史的重大转折就是民族大迁徙,这已经在诗歌中毫无隐晦地表现出来了。但是,这一历史的转折也标明了傣族文学的转折。历史被分成两段,或两个时期,或两个历史阶段,在这两个历史阶段的交替过程中,傣族文学由口头文学过渡和发展为书面文学。

杨知勇先生说,民族的迁徙同时就是民族文化的迁徙。他又说,民族的迁徙必然形成文化重组(迁徙留下的精神印记,成为习俗和民族文学的重要组成部分)[29]。正是这样,傣族自己的原先的古老神话保留下来了,然后他们在新的环境下,大量地吸收外来的新文化,对自己的民族文化实行重组,于是,出现了一个前所未有过的灿烂辉煌的新文学的时代。这一个新的时代,就是指傣族接受了印度文化佛教文化以后的时代,傣族文学达到一个新的高峰。

【注释】

①《关门歌》《叫人歌》《睡觉歌》《摘果歌》载西双版纳《傣族歌谣集成》景洪县民委编——云南人民出版社 1989 年版。

②载《傣族民歌集成》。

③山洞遗址在武定县田心乡老把村。

④傣族(西双版纳)创世史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》第七章三、"神鱼与神蟹"文中所用名词多为巴利语,如称大海为"玛哈沙姆"(巴利语 Mahasamu);称世界为"罗宗补"(巴利语 Lokajambu)(Loka 为世界 Jambu 为阎浮洲);称里程为"约孔那"(巴利语 Yojana)等。估计此文并非本民族的古老传说。

⑤王国祥《金沙江傣族口头文学》载《金沙江文艺》1986 年第 5 期。

⑥《迁徙歌》《新居歌》载西双版纳《傣族歌谣集成》景洪县民委编云南人民出版社 1989 年版。

⑦引自龚茂春:《德宏傣族民歌》德宏州民族出版社 1984 年版。

⑧《耿马县志》社会篇(讨论稿)。

⑨引自《傣族文学简史》第三集"歌手的起源"云南民族出版社 1989 年版。

⑩摘引自方峰群《阿銮故事与小乘佛教》载《贝叶文化论》云南人民出版社 1990 年版。

⑪⑫⑬⑭摘引自王国祥《阿銮故事与本生经》载《少数民族文学论集》第四集新疆人民出版社版。

⑮引自刘守华《孔雀公主故事的流传和演变》载《贝叶文化论》。

⑯摘引自谢远章《从召树屯看傣泰文化渊源》载《贝叶文化论》。参阅王国祥:《〈召树屯〉〈朗退罕〉渊源新证》载《云南社会科学》1989 年第 1 期。

⑰⑲摘引自高登智、尚仲豪《兰嘎西贺及中印文化交流》载《贝叶文化论》。

⑱㉑季羡林:《罗摩衍那在中国》载季著《佛教与中印文化交流》78

页。

⑳ 王国祥：《〈兰嘎西贺〉、〈拉玛坚〉和〈罗摩衍那〉》载《中国比较文学》1988 年第 3 期。

㉒《清净道论》381 页。

㉓《巴塔麻嘎捧尚罗》264 页。

㉔陈久金编著《天文学简史》第一章天文学的起源　科学出版社 1985 年版。

㉕巴利语："日"为 diya(帕阿敌)，"月"为 canda(尖达惟)，梵语："火星"为 angaraka(昂敢腊)，"水星"为 Budha(普塔)，"木星"为 Brhaspati(帕萨)，"金星"为 sukra(苏哈)，"土星"为 Saniscara(梢里)。

㉖印度神名：巴利语 Inda(英达、叭英)、梵语 Indra(英陀罗)巴利语 brama(捧麻)至于捧双拿、捧桑拿、捧戏拿指双面捧麻、三面捧麻、四面捧麻。

㉗《巴塔麻嘎捧尚罗》371 页译者注。

㉘《清净道论》385 页。

㉙杨知勇《民族迁徙对民族文学发展的影响》载《少数民族文学论集》第四集。

第九章　佛教伦理道德与傣族精神文明

第一节　《舒帕西塔》——一部伦理学教科书

傣族历史文献中有一批法制和伦理道德的书籍，有所谓成年人的九本必读书[①]。《芒莱》是其一，《舒帕西塔》是其二。

《芒莱》是兰那国第一任国王芒莱制定的法典。西双版纳的《囊斯兴安龙》法典就是以《芒莱》法典为蓝本而设计的[②]。

一般地说，道德与法它们都挂靠着共同的社会职能，即调整社会中人们的行为。无论是道德还是法，都反映着社会中占统治地位的阶级的意志，但在一定程度上也反映着大多数人的正义的观念。道德是社会意识形态之一，是人们共同生活及其思想行为的准则和规范。

我们必须清楚地看到，这一种上层建筑的东西，一方面它借以维护当时的社会秩序、生产秩序；另一方面，它符合当时大多数人的正义的观念和那个时代的道德准则。其中有没有封建的糟粕呢？有的，例如它在强化封建领主政权机构方面；它在维护封建领主阶级经济利益的方面；它在推行封建等级制压迫广大农奴的方面。其中有没有一定的民主性呢？有没有时代的进步意义呢？还是有的。不论是《芒莱》或者是《囊斯兴安龙》（以下简称《领主法典》）都有一个共同点，对于王（召）权有了一定的限制，许多“召片领”、“召勐”不敢胡作非为（有人罪恶昭彰，受到人民最严厉的惩治，这是有历史记载可查

的。当然，这是人民忍无可忍的反抗，是一种正义的行为）。有的还做了一些对地方经济、文化的发展和社会进步有益的事情。第二，《领主法律》明确规定，召勐及大小头人犯法，不仅与庶民同罪，而且罪加一等。又如，领主法律中还规定，要防止"五点偏袒"③、注意"三项事情"④等。所以在一定程度上缓和了领主与平民、农奴之间的矛盾；第三，历代召片领都会利用山区少数民族头人管理本民族本地区的内部事务，因此山区少数民族基本上是服从召片领统治的。在一定程度上缓和了民族之间的矛盾。由于以上几点，我们可以看出，数百年以来，西双版纳的社会基本上的稳定的，为发展生产创造了良好的环境，在一定程度上推动了西双版纳经济、文化的发展和社会的进步。因此这一部法律的产生是有一定进步意义的⑤。

《舒帕西塔》（巴利语 Supasita 在傣文中也拼写为 Supaset）一般称"格言"，可意译为"善言"或"善言美语"。这是一本成年人自我教育的伦理道德教科书，共有八十四条。它解决生活中摆在人们面前的那些最实际的德行问题。似乎它就是一部傣族的道德法典。事实上，它是宗教道德观念从社会生活进行日常的思想教育的一种手段。同时，也是为了宣传《芒莱》的法制观念而采取的正面教育和启发诱导的思想工具。是为了确定一套社会历史需要的德行原则，进行社会道德信念的途径和方法。它是与血缘关系建立起来的农村公社制度和在农村公社制度基础上建立起来的封建领主制度完全协调一致的意识形态。

但是，剔除其宗教的和封建的东西，使我们看到它朴质的美，引人向上的纯洁心灵的追求。这是古人遗留下来的一笔精神财富，值得我们去探讨研究，也值得我们遵从和仿效。

《舒帕西塔》一开始就劝告人们讲求语言美，它说："甘蔗最甜，女儿之情最甜，但比不上善言美语甜"，它说："月光下最阴凉，大树底下最阴凉，人的良心最阴凉，但比不上善言美语使人阴凉。当然，这个"良心"指的是个人有能力实行道德的自我控制，给自己规定一些道德职责，并且要求自己去履行这些职责。如果这样解释"良心"对此并无责难之处。所谓"善言美语"并非指的口是心非的伪善，《舒帕西塔》揭露说："另外一种人，面如莲花，甜言蜜语，腹中有毒，表面好，内心坏。""有一种叫做乌东巴拉树的果，外皮是红的里面一包糟，也是外形美，心里坏，""牛肚子果外皮有刺不好看，而里面的果实很香甜，有的人像乌东巴拉果那样，熟透了坏心眼就外露出来了，但有人像牛肚子果那样，永远甜香"。

《舒帕西塔》教育人求知识懂技术学文化。它说，"人有两种，有文化知识懂技术的人聪明，没有文化知识人的蠢笨，他们一样是人，可是就和谷子一样，一个是谷中有米，一个是谷中无米"。他告诫："有知识的人戒骄，不要过多地去宣传自己"。"青年男女正当风华正茂的时候很美，倘若他们没有文化知识，不懂技术，那就白白的美了，糯告花很好瞧，可惜没有香味"。

《舒帕西塔》希望人们做一个有道德的人，造成好事，指责坏事，终生行善，不可作恶"一千个星星比不上月亮亮，一千个石头比不上一颗宝石贵，一千条水比不上恒河水。可是，一千个好事比不上一件坏事，你要作恶，人家就再也看不见你过去的功劳"。《舒帕西塔》说："整个大地布满着刺，谁也不能把它全铲除掉，有知识的人要穿好靴子，不给刺伤足，有知识的人要爱护自己，切勿做坏事"。但是，《舒帕西塔》主张要教育犯错

误的人，它说，“社会上的坏事物不像器物脏了可以用水洗干净，而对犯错误的人要进行教育，就像脏东西可以用水洗干净一样”。《舒帕西塔》主张“对人讲礼貌，宽宏大度，就是说，要对所有的人表现出善意，待人温和，处理问题有分寸。”“对于智者来说，造成不良后果的事随时会发生，这种预见不可在心中熄灭。对于人体的疾病要认真去治愈它，对于人犯错误，也要像给人治病一样，找出它的病根，耐心教育，就容易治好，反之，你若用傲慢的态度和刺激人的方法对待，不仅不能解决问题，还会把问题弄坏。教育者的心胸如海洋宽阔，一定要使犯错误的人回心转意，才能达到教育的目的”。它告诉各级官员，“作一个治人的人，那怕有一百双眼睛看得见好坏，就像没有眼睛一样，哪怕有一百双耳朵听得见好坏，要像耳聋一样，哪怕有一百条舌头能啖出酸、甜、苦、辣，也不能随便开口。众人闹事不要急于去处理，不要在人们中间去说谁是谁非，去寻根究底，要注意方法，要慎重处理问题”。“自己的妻子与人发生纠纷，也不要当面指责，先领回去教育，这才算一个好的治人者”。《舒帕西塔》要求“治人者在日常生活中处理问题时要尊重人，有礼貌，给人以情面”。如何教育子女？它说，“作为一个父母，不能过多宠爱自己的儿女，一至五岁可以逗着玩，五到十岁着重于教他说好话，十一到十六岁要进行知识教育。”子女犯错误怎么办？譬如人的手摸着粪便一样，不是把手砍掉，洗干净就是了。孩子变坏不是抛弃他而是要教育他改正。《舒帕西塔》教育人们去劳动，去工作，去学习。“为了寻求劳动果实耕田种地不害羞，勤奋工作不害羞，出门求知识不害羞”。“对于工作，开始时是艰苦困难的，要像对待敌人那样去对待工作，当你克服困难以后，工作就成了你的好朋友了”。它教育

人勇敢进取，“甘蔗上榨无论怎样压，它流出来的水还是甜的；人遇到磨难，痛苦非常，也不忘记经书的教导，意志仍然是坚定的。”

《舒帕西塔》要人民尊重社会上的那些公职人员，“对于一个男子汉或者有学位的人来说，不能无理辱骂爹妈、医生、道叭（官员）、海关人员、渡口头目、邮递员、商人、僧侣、自己的师傅和亲教师、天文工作者，我们应当尊重这些人，应当爱戴他们”。对于凶残的人怎么办？它说，“青竹蛇的花纹多好看，但它是有毒的，会咬人，要致命的”。对于固执的人“要慢慢引导，不要急于去解决问题，这种人像燃烧着的火炭，不要忙着去捂，等冷却以后才能劝导过来”。另外，“还有一种无知识不求上进的憨人，把知识传授给他，使他得到幸福，他也不知道知识的价值。这种人就像攀在莲杆上的青蛙，它是永远闻不到莲花的清香味的”。

《舒帕西塔》所反映的这种道德观念，它对美和丑、善和恶进行评价，它继续说：“聪明人有三种表现，人家不给的东西不要，即使这些东西是自己心爱的，迫切需要的；经济上蒙受损失也没有多大难过；人要死时没有什么恐惧”。“愚人也有三种表现，对父母的钱财任意挥霍，懒惰，不从事生产劳动，疏于学习，不懂装懂”。《舒帕西塔》使德行和美有机地统一起来，既在语言中体现善与美，又要在心灵中体现善与美，在行为中体现善与美。《舒帕西塔》确是一部有美学价值的伦理学教科书。

在现今的傣族社会生活中凡是接近和比较熟悉傣族生活的人，都会觉察到，傣族已经将《舒帕西塔》的这些伦理道德观念化为民族的习俗和风尚，成为民族心理素质和民族性格要素。换一个角度来说，《舒帕西塔》正是傣族心理素质、习俗风

尚的一面镜子。我们认为，《舒帕西塔》是现存的古代精神文明模式的准样品。这样说，一点也不会过分。从傣文文献《舒帕西塔》的思想内容来看，它的伦理说教，提高人的品德，并且发展成为行为，这是一种印度所独特的道德哲学。可以判断，本书传自印度是无疑的了。

第二节　傣族精神文明

原始宗教的伦理道德。。远古时代的原始道德风尚，可以说，是一种原始的集体主义的道德风尚。我们发现，在傣族的农村公社中，这种集体主义的精神还有大量的遗留。对于氏族公社来说，个人对于公社不是独立的，个人和公社构成一个整体。无论是在物质生活上还是意识形态上也不是独立的，都是和氏族公社结成一个整体。而傣族的农村公社也是这样，这种原始集体主义的遗风还比较浓厚地显现出来。表现有哪些方面呢？1、共同劳动，如狩猎，捕鱼，建房……，2、共同承当村社公共事务，如修桥，铺路，挖水井，公共卫生，环境保护，……3、遇有婚嫁丧葬全体村社社员协力承当，……4、共同履行原始宗教活动的义务，……5、共同承当领主各种劳役（进入封建领主社会以后）。这就使个人、家庭、村社的利益融为一体，增强了村社这个人们共同体的集体主义观念。这种从远古的氏族公社就沉积下来的集体主义观念，一直保持在农村公社中，甚至一直延伸到进入封建领主社会以后。也就是说，氏族公社——农村公社的血缘纽带一直维系着全体社员的深层意识。这种原始的集体主义精神已经形成农村公社全体社员的共同

信念。这就是原始的道德风尚能够长期遗存的最基本的原因。

佛教传入以后，原始宗教与佛教并存，傣族在这双重信仰的状况下，原始道德观念并没有消失，是在保持原始道德观念基础上接受佛教伦理道德观念的。当然，佛教传入以后，曾经引起傣族社会激烈的变动。这个变动是多方面的，政治上它起到了巩固和加强领主制度的作用（封建领主制度是在佛教传入前就已经建立），在经济上，对农业的发展有一定的促进作用，文化上，普及了识字教育，把文学艺术推到一个新的高峰。而意识形态方面的变化就更加突出了。佛教传入以后，在伦理道德方面给予傣族的影响主要是的：1、佛教伦理道德的思想即劝人为善的思想沁人心脾。佛经文学的影响最大，佛教利用文学形式传道说法，佛经故事曲折生动，既有宗教教义的渲染，又有道德训喻，循循善诱，家喻户晓，老少皆知，更深地触动人们的心灵，人民有更多的机会接受宗教道德的熏陶；2、僧侣的戒律给人更大更深的影响。全民信教，人人当和尚，出家人极大部分都要还俗，佛教徒把寺庙的规矩带到民间去，化为民俗，变为生活的指南。化成民俗以后，已经不是宗教的教条了，而是化成不成文的民间习俗了。我们在观察傣族生活时屡屡可以看到这种习俗的来踪去迹。我们曾经看到过这样的景象，傣族一家人出行，排成一行，老人走在前面，年轻人后面跟着走，这是他们始终保持的规矩；一伙伴侣出行，一个一个跟着走，谁也不抢先虑后；我们到傣族家作客，主人客人座位只能一般高，年轻人在老人面前，是不能坐高板凳的，主人客人平起平坐这是一种礼节；老人说话年轻人不能抢先；家里来客，年轻人不能高声喊叫……等等。以上这些，似乎都可以从比丘生活中看到榜样。

勤劳、勇敢、智慧是各兄弟民族的美德，也同样是傣族兄弟的美德。但是在精神文明方面，傣族还有很多特点，值得作进一步的介绍。

在村社内部团结互助是傣族的第一美德。农村公社社员谁有困难在村社中互助解决。傣族是主张公开化的，谁有困难，只要公开出来，大家知道了，都会尽力帮助。即使自己没有余裕的粮和钱，也要匀出一些救济他人。傣族人人有义务抚养孤老，已经成为传统习俗，若村寨中有孤寡老人，丧失劳力，无人照管，又不能维持生活者，本村有责任养活，若本村不照管，流落外村乞讨，该村人就要受到社会舆论的谴责，本村当事的负责人将无脸见人。所以历史上傣族不偷盗、不乞讨，没有职业乞丐，这是有其深远的社会根源和高尚文化传统根源的。作为村社成员本人来说，他们认为，上街乞讨既给自己丢脸，又给村社集体失面子，每一个村社成员都非常自觉。傣谚："别挑过重的担子，别干盗窃的勾当"，"宁丢银，不丢脸"，"不骗他人财物，不占别人便宜"。对于这种道德教育，从小孩时就在家庭进行，从小养成的民族美德，所以才能做到在社会上人人遵守。建国初期，我们曾经在傣乡看到那些夜不闭户，路不拾遗的优良社会风尚比比皆是。

尊老爱幼，和睦相处。傣族有句俗话："挡水堵坝靠红土，治理地方靠老人"，"田中土丘是谷魂，村上老人是寨宝"，"不摘遮阴的树枝当坐垫，莫把老人的忠言当恶语"。又说，"见好的要学，见老人要尊敬"。在处理人与人之间的关系上，他们把尊老爱幼作为解决人与人之间的关系的重点。他们教育小孩时一般是这样说的，男女老少都是人，人是平等的，老人要关心年轻人，父母要关心小孩，要互相关心，青年人要尊重和爱

护老人。所以，在傣族社会中，尊老爱幼成为全社会的风尚。家庭成员之间和睦相处，很少吵架。我们很不容易看到两个傣族当街打骂的事情发生。老人认为关心小孩是老人的责任，儿女们则认为老人苦一辈子都是为了孩子，儿女养老人是天经地义的事。不但要养，而且还要养好，不能让老人有思想负担，要使老人高高兴兴地安度晚年。傣族特别爱护小孩，不打不骂，正面教育。正像傣谚所说："父母爱子之心，与道路一样漫长"。傣族的家庭生活也是公开化的，抱养孤儿，从小取名时就取标志着孤儿身份的名字，而且从小就把孤儿的实情告诉孩子，待孩子长大以后，"留""去"自由。当父母的决不勉强，不过是尽扶养后代的社会职责罢了。

心灵美、语言美、行为美。在傣族社会中，不论老和少，不论地位高低，都要平等待人。要谦虚谨慎。尊重别人，待人有礼貌，态度温和，说话讲理。傣谚称："说话不要超越规矩，态度不要目空一切"，又说，"不杀带头牛，不讲傲慢语"。与人讲话要客气，要讲究说话的语气，所谓"象过河用鼻探深浅，谈问题要考虑分寸"，与人讲话不能口吐刺耳之言，即便是争论问题，也要以理服人。

傣族是一个爱美的民族，傣族爱美的观念可分两个部分，一部分是心理学方面的，一部分是生态学方面的。生态方面，包括山、水、林、田等。大自然生态环境和人类培植赋予大自然的生态环境，包括绿化、建筑、卫生等。还有生态环境给与人的风度气质的影响。他们认为，大自然的生态与人类是共生共存的关系，如果生态恶劣，人的生存环境必然恶劣，如果生态被消灭，即等于消灭人类自己。为此，傣族人民像保护自己生命一样来保护生态环境和生态资源。认识到人类与生态相互依

存的关系。傣族居住的地方，有大片茂密的森林，但从不乱砍乱伐，生活所用的柴薪，建筑用材都是自己种的铁道木和龙竹。有时必须砍伐建房木料时都必须自觉地严格遵守规定，进行少量的间伐，决不允许连片砍伐。编织用的竹子，要求砍当年竹，一蓬竹子一次砍伐最多不能超过25%。所以傣族非常重视村寨的环境美，村寨周围，房前屋后绿化得很好，傣族村庄都掩映在绿色的竹林、花果树林之中。

由于他们对植物生态保护得好，动物生态也就得到保护。大象、野牛、虎豹、孔雀、雉鸡、白鹇等各种珍禽异兽数量很多，夜间，大象、孔雀可以到村边游玩。因而，傣乡有“天然动物园”、“孔雀之乡”的美称，是和他们世世代代保护自然生态的平衡分不开的。

傣族人民对水资源的保护非常重视。人的生活离不开水，没有水就没有一切。第一，对水源林特别爱护，各村寨都定有乡规民约，决不允许任何人砍伐水源林，否则就要受到重罚。第二，饮水用水两分开。村寨饮用的水井比较卫生，可直接饮用。水井一般要用砖石砌成，有的还要给水井装饰一番，盖成佛塔形，既保护了水井卫生，又是艺术品。洗澡洗衣用水，或在河里或另挖水井。第三，合理分配生产用水（傣族有一套农田灌溉系统的管理经验，已在第一章述及，此不重复）。[8]

村寨园林化是他们理想的生活目标。要依山旁水，要有良田。村寨要建成花果园，在西双版纳景洪有五树六花之称[7]，他们所追求的是山、水、林、田、路所组成的大花园。西双版纳景洪的傣族说：大勐龙的农田水利，橄榄坝的果园，勐捧的干栏建筑加在一起，那就是社会主义了。

生育文化与傣族精神文明。傣族人口的增长速度与别的

民族比较是相当缓慢的；有学者说，这种人口平均增长速度与其人口数量及性别价值观念是有密切关联的。试作如下的分析研究。据云南省人口普查的资料：1953～1982年各民族人口平均增长速度是这样，汉族2.3%，回族2.45%，拉祜族3%，瑶族2.48%，哈尼族2.66%，傈僳族2.4%，彝族2.09%，壮族2.12%，白族2.22%，佤族2.22%，傣族1.78%，纳西族1.78%[8]。从以上统计数字看，傣族和纳西族的人口增长速度明显地较其他民族缓慢。我们对纳西族的情况没有掌握资料，无从论述，在这里仅仅对傣族的生育文化作探讨。

现将景洪县各民族年龄构成情况表中抽出几个民族进行比较：

傣族年龄中位数20.35平均年龄26.52三十一岁以下人口66.57%

基诺族年龄中位数18.19平均年龄24.93三十一岁以下人口68.04%

哈尼族年龄中位数17.6平均年龄23.42三十一岁以下人口71.28%

汉族年龄中位数17.05平均年龄23.62三十一岁以下人口71.81%

按景洪县各民族年龄构成的调查：1950年以后出生人数占人口总数的68.71%，(1982年景洪全县农村出生率是26.11‰，傣族出生率是22‰低于全县4.11‰)年龄中位数是19.32，平均年龄25.22，三十一岁以下人口63.71%[9]。从这一比较中我们可以看出，傣族年龄中位数最高、平均年龄最高，而三十一岁以下人口最低，前两项高于其他各民族、高于全县平均数，后一项又低于其他各民族、低于全县平均数。可

以进一步说明，傣族生育文明占居优势地位，这是而易见的。

从傣族的社会习俗来看，“传宗接代”、“重男轻女”的观念并不突出。傣族社会的发展相当西周时代封建领主社会的历史阶段，农村公社的遗迹还保留得比较完整。土地制度是领主所有，村社公有，农民只有使用权，不能买卖和出租，子孙后代无土地继承权。因此，傣族不需要以姓氏作为继承土地的标志。一般傣族有名无姓，无家谱记录，传宗接代的思想不突出。其次，傣族在男女性别价值观上有所不同，生男生女都一样，当然，最好是男女双全。无论是生男生女父母同样高兴，从思想上反映看，多数人家更喜欢女孩，因为女孩长大可以“招女婿”，不存在劳动力问题。傣族家庭已进入一夫一妻制，傣族家庭经济是很民主的，一年的劳动收入，除生活必需品（粮、油、盐）外，每个家庭成员的劳动成果归个人所得（包括家畜家禽），其他成员没有支配权。所以，婚后夫妻的经济地位是平等的。傣族到现在一直保留“入赘”的习俗，男的到女家“上门”一般两三年才回父母家，但是“留”与“回”是灵活的，婚后根据双方家庭劳动状况，经协议确定，哪家缺乏劳动力就住哪家。如果双方家庭都不缺劳力，有了孩子后就另立门户。因此，生男生女都一样。

傣族是小家庭制，婚姻恋爱比较自由，离婚率一般比汉族高，但是，夫妻离婚只要双方同意就行，不吵不闹，自动分开，分开以后不结仇怨，仍然以朋友兄妹相待，这也是一种公开化的表现。离婚后财产由双方协商处理，儿女抚养多归女方。离婚后儿女与父母可同样往来。若男女各自成家，继父母对前妻前夫的孩子也不歧视，视同亲生的一样对待。继父母年老丧失劳动能力，可同继养子女安度晚年[10]。从傣族的

婚姻关系来看，这种特殊的风俗习惯和社会风貌，正好是傣族精神文明的表现。

有的学者认为，傣族的生育文化是其繁衍子孙、维系社会发展不可或缺的文化手段，它的功能远远超出了延绵种族的目的，而是一个辐射到政治、经济、宗教、医学、婚姻、法律、伦理等方面的涵盖面较广的文化手段[11]。这是一个精辟的论点。的确，傣族的生育文化，不仅仅是一个医疗卫生条件和计划生育的宣传问题，而是应该对其道德价值、历史价值、美学价值进行研究作出评价，从理论上政策上法律上予以肯定，以利于思想指导和更有效的治理。

【注释】

①成年人九本必读书藏于民间。岩鹏提供，作者抄录书目如下：1、tika 传统理论），2、manlai（芒莱　法典），3、subhasita（格言、善言），4、rajanti（刑法），5、Avahan（判案），6、culabodhi（解结矛盾的方法），7、mullakantailai（处理矛盾的故事），8、siuchalat（教育恶顽），9、mahosadha（战术、策略）。

②《芒莱法典》据作者所知，有两种本子，一种是清迈兰那文《芒莱》，一种是西双版纳傣泐文的缩写本。两种均未译成汉文。

③五点偏袒：第一点，在双方纠纷时，有理的人就说他有理，无理的人就说他无理，不要颠倒黑白，不要因为是自己的亲戚朋友或自己的妻子，就颠倒是非，这是大错。第二点，以前对你有仇恨的与别人发生纠纷，你不能乘机报复，颠倒是非，把有理说成无理。第三点，在处理事情时，不要用自己的威力，把有理说成无理，不能作两面手法两面受贿。第四点，在处理纠纷时，不能受贿赂，改无理为有理。第五点，当别人有事找你解结时，如是召、叭、昆慈（武士）、医生，不论是何阶层都要一样看待公正处理（“五点偏袒”载《贝叶文化论》585 页）。

④三项事情：一、应了解犯罪人有多少，逐个审讯，不能一起叫来，问清犯罪原委，用笔记下来，让他们划供单，从这些供单看是否相同。二、审问罪犯或者有错误的人，不反问也不看脸色。三、了解其祖先，父亲及其本人是否为好人。（“三项事情”载《贝叶文化论》586 页）

⑤征鹏：《论西双版纳傣族领主法律》第四届泰学研究国际会议发言稿。

⑥上文引自刀国栋《美的心灵》复印稿。

⑦“五树六花”即：贝叶树，菩提树，大青树，椰子树，槟榔树；玉兰花，鸡蛋花，荷花，野姜花，凤凰花，缅桂花。

⑧⑪向跃平：《生育文化与傣族人口发展》第四届泰学研究国际会议发言稿。

⑨⑩上文引自何映芬：《景洪县农村傣族计划生育》、《景洪县各民族计划生育情况调查报告》。

第十章　傣族传统文化与现代文化

第一节　当作文化现象看的上座部佛教

宗教是一种历史现象，我们只能把它摆在它借以产生和存在的历史条件下去说明它。宗教又是一种文化现象，宗教文化是民族文化的重要组成部分，民族宗教又对民族文化的发展起到了巨大的促进作用。民族宗教与民族文化是相辅相成的。

一切民族的传统文化几乎都与宗教发生渊源关系。傣族传统文化的发展也是这样，同宗教发生紧密的渊源关系，所以，傣族的传统文化不可避免地带上浓厚的宗教色彩。

一切的原始宗教都产生于一切的原始民族中。傣族社会经历了原始社会（经过了不成熟的家长奴役制）经过了封建领主社会。几经沧桑，原始宗教虽有量的衰减，但是，人们依然怀着浓厚的兴趣对祖先神进行隆重的祭祀。至今，傣族的原始宗教还保存得比较完整。

傣族长期处于氏族公社——农村公社的社会环境中，在历史的中途又经过大迁徙的苦难历程，定居云南以后，还继续保持着氏族公社——农村公社制度。傣族的封建领主制是建立在氏族公社——农村公社基础上的。封建领主制度建立以后，并未废除氏族公社——农村公社制度。封建领主制与氏族公社—农村公社制并行不悖。这种状况一直保持到中华

人民共和国建国的初期。社会改革以后，封建领主制度宣告结束。但是农村公社的遗迹还比较明显地存在着。氏族公社农村公社制度的存在，是原始宗教得以长期存在的土壤和条件。

当血缘关系为基础的氏族公社已经发展成为地域关系的农村公社以后，血缘关系血缘感情并未消失，这种意识又萌发了村社成员中的民族精神和民族感情，这是原始宗教（主要是祖先崇拜）得以存在和发展的思想意识根源。

佛教传入之初，曾经遭到原始宗教的抵制，经过激烈的斗争，双方互相妥协并存。“谷魂奶奶”与“佛主”斗法的故事，是原始宗教与佛教争斗的曲折反映。这场斗争反映了旧的宗教传统意识对外来的宗教思想的抵制。由于外来宗教的某种优势力量——文化的优势力量起作用，原始宗教不得不作有条件的让步，彼此相安。我们知道，公元十四、十五世纪佛教已经传入西双版纳、景谷、孟连、耿马等地区，稍后一点，传入德宏地区，那时，这些地区的封建领主制度已经建立。封建领主集团为了顺应历史潮流而引进新的宗教和新的文化，这是傣族社会向前发展的需要。封建领主能采取断然措施引进佛教，可以说这是一个明智之举。但是，他们又不愿意放弃那种用以增强民族内聚力用以维护民族精神民族感情的原始宗教，把原始宗教原封原样地保留下来。结果便形成原始宗教与佛教并存的格局。当然，产生原始宗教的物质基础，是落后的生产力和低水平的劳动者素质，而引进外来的宗教（佛教）则是社会发展的需要，是在新的社会制度下产生了新的意识形态和新的文化的需要。

原始宗教与佛教并存，并不意味着二者之间的融合渗透。

原始宗教有一套极端保守的祭祀和礼仪，它绝不允许外来力量的干预。而上座部佛教也是一个相当保守的佛教部派，它有一套完整的仪轨和制度，严守觉音时代传下来的那一套佛教经典，绝不允许任何人改动。它的宗教活动，也是绝对不允许原始宗教干预的。管理佛教事务的阿章和管理原始宗教的祭司[①]有严格的分工，二者各敬各的神各拜各的佛，它们之间互不干涉，井水不犯河水[②]。所以，一个普通的村社社员，既要参加原始宗教的祭祀活动，又要参加佛教的赕佛活动，两种宗教活动都是全民性的。

据我们观察，村社社员对两种宗教的态度是有所不同的，各有不同的着眼点。归纳起来可以这样说，信仰原始宗教偏重于祭祖先，信仰佛教则偏重于对文化的追求。傣族对原始宗教的信仰更为虔诚，尤其对祖先神寄予更深的民族感情；对外来的宗教——佛教的信仰，对佛教所表现出来的热情，更多地着眼于文化。祭神要用鲜花，献佛可以用纸花（个别例外），这是很生动的例子。

宗教是历史文化的客体。人类社会的发展根源于生产力的发展。人们在从事生产劳动的过程中发展了生产力，创造了物质财富，在发展生产力创造物质财富的同时，启迪了智慧，发展了文化。可以这样说，人类在创造物质文明的过程中创造了精神文明。二者共同俱来。“人为宗教”是与原始社会自发产生的“自然宗教”相对而言。原始宗教产生于原始社会，人为宗教产生于阶级社会，这大概是无疑义的了。

宗教是由人类文化所创造的，宗教文化又反馈于人类社会的两个文明。总之，是人创造宗教，在古代，宗教又概括和包容了人类社会的文化成果，从而促进了社会文化的发展。

我们可以借助佛教在东南亚地区传播的历史来说明这个问题。

宗教又是文化的载体。这是从宗教带来文化这一个现象来看。人类最初的文化是宗教文化，作为社会文化的总和，“文化曾经以宗教作为自身的载体在历史的长河中泛波”③。就以傣族宗教为例，从最初的巫术、咒语、自然崇拜到猎神崇拜祖先崇拜，不都是与傣族原始文化紧紧相连么？后来佛教传入，不都是将佛教文化一古脑地搬进来么？正是这样，一整套佛教文化随着佛教的传入而传入，作为自然科学的印度天文学也随着佛教的传入而传入了，印度文学也随着佛教的传入而传入了。

作为一种文化现象看的傣族上座部佛教，它对这种外来的宗教文化的确是一古脑儿地搬进来的，印度天文学的传入是一大好事，可是，印度占星术也传进来了。于是被称为“捧麻乍”、“捧麻罗”④的相命、看挂、择吉日等等活动充斥于民间，印度咒术也一度流行。哪怕这些东西是佛陀所摈斥过、严厉禁止过的东西⑤，至今尚存。当然，这是讲南传佛教这个载体在历史上也曾载入过一些次货、劣货，是讲问题的消极面。这样说并不妨碍我们对佛教文化积极方面的研究和探讨。

第二节　佛教的三大精神支柱

傣族佛教徒对佛教教义的信仰情况如何？据调查，有三个不同的层次。

第一个层次：对佛教教义这种高度逻辑思维的宗教伦理

说教，似乎只有佛家“四众”[6]中的佼佼者才弄得明白。而且，他们（她们）是经过刻苦的学习，艰辛的修习和毕生的努力，才能获得较深的造诣。他们懂得巴利语，通佛学，有些人专攻天文历法或医学，有些人还是文学艺术家。这些上层知识分子，虽然数量不多，但是在本民族中他们是最有影响的人物。在傣族历史上曾经出现过一批批学者或文化名人，他们对传播文化做出卓越的贡献。现在已经被介绍出来比较知名的有：景谷召松列（傣）[7]、瑞丽尚弄曼艾（傣）[8]、景洪大勐龙曼破康朗宰山（傣）[9]等。在他们去世之后，傣族人民为了尊崇他们为建立民族文化而作出的伟大的功绩，分别为他们建立了佛塔，作为永久的纪念。这是历任召片领所未能享受到的最高荣誉。

第二个层次：经过数百年的历史推演，一代代知识分子培植出来，有些在封建领主政权中效劳，尤其在加强建立封建法典中起过重大作用；有些在民间，成为教师、医生、天文工作者、作家、歌手、画家、建筑师等，他们世代地在民间传播文化。还有一个比例不小的掌握一般文化知识和工巧技能的人群。他们不一定通晓多少巴利佛经，但他们是村社中的生产技术能手，是村社有用之才。

第三个层次：是一些普通的村社社员，一般的劳动者。这是一些热心于求神拜佛的善男信女，这一个人群仅仅要求“消灾免难”“菩萨保佑”。这一低层次的人群，是不懂多少佛经教义的，而且对佛教教义往往产生误解，他们拾取到的只不过是一些封建的糟粕——宗教宿命论的东西。因为这些东西是佛教教义所摒弃的东西，例如：“灵魂升天”“天堂地狱”[10]……之类。通佛学的傣族信徒认为佛陀是“人”，不是

“神”，他们视佛陀为导师；而低层次的不懂佛学的人们则认为“佛陀是神”。他们把佛陀当作神灵顶礼膜拜。

小沙弥（俗称小和尚）的职责是学文化，谈不上对佛教教义的信仰。家长们为什么要让自己的孩子去当“小和尚”？首先，家长们把佛寺看作是学校（寺塾），让孩子们去佛寺学习。家长们对小孩的希望是：学文化，求知识，学做人，有道德，讲礼貌，守纪律。家长对孩子们的希望正好是对佛寺的信托对佛教文化社会价值的肯定。可见“寺塾”是客观存在的，从古到今皆如此。

但是，不论是那一个层次的人们，不论其对佛教信仰的虔诚程度如何，佛学知识的深浅如何，他们都普遍地对佛教文化表示崇敬、爱慕和景仰。这是共同的民族心理。

在云南傣族地区所推行的这种上座部佛教拥有一个庞大的文化体系，尽管它包罗万象，成为一个十分庞杂的文化聚合体，可是仍然有序可寻，可以从中找出条理来。佛教文化的普及，主要是它从人民群众那里获得三个精神支柱。

第一支柱——三藏经——标志着宗教伦理道德规范；

第二支柱——科学技术——标志着社会生产力的发展（如天文历法、医学、塔寺建筑学、……）；

第三支柱——民族文字和文学艺术的推广——标志着文化教育的普及。

有了这三个支柱，佛教才得以在傣族地区占领阵地。因为这三大支柱正是傣族人民梦寐以求的保障社会发展进步的法宝。这是傣族对佛教信仰的最本质的东西。佛教能够在广大人民中牢固地树立起来的三大精神支柱，这就是为什么傣族全民信仰佛教的比较准确的答案。

从实际生活中可以看出，傣族视三藏经为知识的宝库，伦理道德规范的准则，被认为是傣族精神财富的骄傲。在傣文文献中往往把傣医学排在首位，或把“呼腊”（天文历法）看作是最高深的学问。难怪《论傣族诗歌》的作者，一味对佛教持批评态度的祜巴勐老先生要说：“佛教也有值得赞赏的地方，他给愚蠢的人类带来了文字和经书，从此人也就聪明起来”[11]。

综合起来说，这一佛教文化体系促进了傣族社会的进步（巩固和完善了封建领主制度），推动了农业生产的发展，也促进了意识形态的发展和社会的文明进步。佛教文化体系的诸方面，与每个社会成员的物质生活精神生活紧密相连，已经成为傣族生存和发展的依托力量。

所以各种不同层次的人们，因受到佛教文化强大魔力的感染而产生对佛教的敬畏和崇拜。事实上，傣族人民对于佛教的信仰，对佛教教义来说，（多数人）是一种不明确的朦胧意识。而对文化的追求来说，又表现为清醒的自觉的欲求。过去，傣族往往把佛教的兴衰与民族的兴衰联系起来，把宗教的发展与民族的命运连接在一起，一句话——俱荣俱衰。当作一个历史现象来说，是完全可以被理解的。

在这里我们不妨再察看一下，佛教传入傣族地区后所引起的社会变化。公元十二～十三世纪，中南半岛的掸、泰、傣民族兴起，先后建立自己的国家政权[12]。缅甸北方的阿瓦王朝、泰国湄南河流域的素可泰王朝、泰北的兰那王朝先后迎入佛教。正当南传佛教在东南亚地区盛行之时，云南傣族先后不等地迎入佛教，并大胆地多方位地引进了佛教文化。佛教文化在傣族中传播以后，傣族人民经过几百年的努力，一

跃而成为该地区周边各民族中文化最高，经济最发达，科学技术最先进的民族。西双版纳是这样，德宏地区是这样，其他各县傣族地区也是这样。为什么傣族在历史上能够成为该地区的统治民族呢？其秘密就在这里。

我们对傣族历史文化作比较研究以后发现，傣族文化发展中的主要特点是：它最善于将外来文化中的优秀成分融汇于本民族文化肌体之中，他们还善于对外来文化进行加工改造，使之面目一新，并且通过本民族的文化形式表现出来，成为富于民族特色的傣文化。

傣族的这一段文化发展历史还可以说明，在短短的四、五百年或五、六百年的时期内，他已经完成了从原始文化状态向中世纪文化过渡的问题。这是傣族文明史中最值得骄傲的一页，直到今天，还熠熠生辉。

第三节　傣族传统文化的继承和向现代文化发展的问题

今天傣族已经进入一个新的时代，需要用一个崭新的姿态来展望未来，傣族面临着一个建立新文化的问题。建立什么样的新文化呢？怎样建立新文化呢？这是一个十分重大十分迫切的历史课题。这就是：传统文化的继承问题，传统文化向现代文化过渡和发展的问题。

我们对傣族传统文化的基本态度应当是：批判地继承。所谓“批判”，就是分清正确的和错误的、有用的或无用的，然后去分别对待。其实，这就是扬弃的意思，只有用“扬弃”的

字眼，才能比较准确的解释“批判地继承”的内涵。“扬弃”的意思，就是经过识别和筛选之后，克服和抛弃旧事物中的消极的东西，保留和继承以往发展中有积极意义的东西，有无限生命力的东西。当然，这个“扬弃”绝对不是弃旧立新，“扬弃”的过程必将是历史的，不能一蹴而就。新文化是从旧文化发展而来的，我们必须尊重历史，决不能割断历史。

当前值得认真探讨的有两个问题：

第一个问题　语言问题。

语言是表达思想的工具。语言的本质是社会的。这个社会的本质决定于语言的社会职能：作为交际，交流思想和互相了解的工具。

人类思维的正常形式也只有语言的思维；因为在体现为语词之前，在意识中是有思想内容的。仅仅是借语言的帮助，抽象的思维才成为可能，没有抽象的思维，哲学和科学的研究是不可想象的[13]，在人类文化史上，文字（书面语言）的创造确有重大意义。文字，它给人类保存了古代和后来各个时代的人类思想的成果。作为交际工具的文字曾经而且还在帮助战胜空间和时间。多亏有了文字，知识才成了千百万人的财产[14]。语言是工具，文字是记录语言的符号。语言不是基础，也不是上层建筑。这是最普通的常识。

民族文化的传播，也必定是通过民族语言民族文字才能实现。少数民族进行社会交际是通过民族语言，他们的思维形式也同样是语言的思维，这就是说，他们是通过本民族的语言来进行思维的。既然如此，到底是用少数民族自己的母

语作为传播文化的工具，还是用第二语言作为传播文化的工具，这就提出了“母语”和“第二语言”的关系这个问题。这是一个十分现实的问题。是一个不可回避的问题。

佛教传播者为傣族设计和创造的文字，计有西双版纳傣文、德宏傣文、傣绷文三种。从此，傣族中产生了书面语言，书面语言作为社会交际和交流思想的工具而广泛使用着。

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语研读佛经，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、文学艺术大量地吸收引进；第二个职能是通过傣文的推广和使用，使傣族的口头语变为书面语（文学语言），这对于本民族的文学艺术的繁荣，科学技术的进步，生产的发展是一个有力的推动。

佛教凭据着这一套文字工具，除了把整套巴利《三藏经》输送到傣族当中去以外，还先后编纂了大量佛经精要的各种读本，各种佛经单行本计有数十数百本，其中有适合青年比丘和沙弥阅读的多种教材，还编纂了各种佛经的注释、义疏以及用傣语宣讲佛教教义用的大量的通俗读物。

从佛教方面讲。佛教的最初传播者，他始终使用傣族文字传播佛教，因而他获得了千千万万的佛教信徒，他成功了；他并没有生硬地直接地使用印度巴利文、梵文的文字工具传播佛教，这是佛教传播者睿智的眼光。

从民族文化这方面讲。傣族有了自己的文字以后，口头文学发展成为书面文学，丰富的古歌谣、创世史诗、叙事诗歌等得以用文字记载下来，尤其是佛经文学的引入，为傣族文学的大发展提供了最广泛的题材，予傣族文学家天赋的创

作才能增添了无限的可能条件。

天文历法的传入及使用，使傣族从以物候辨认季节，以干支记时法记年、月、日的水平上，引进了印度天文学的纪元纪时法，能够自己观测日月五星的运行而制定完整的历法（小历），准确地掌握农业节令，使之运用于农业生产的指导。这一科学技术的突破，是生产力解放的标志。

医学的引进，使傣族从巫、医并用的原始方法进入到理性医学的建立，使民族繁衍和人民健康得到保障。

塔寺建筑学、冶炼工艺，农田灌溉系统的设计和管理水平的提高，都标志着科学技术的进步发展。

佛教传入之前，傣族封建领主制度方在初创之时。佛教传入后，封建领主政权得以使用民族文字服务于政府事务，如文书档案的建立，法规条文的设置，各项规章制度的记载，命令通知的下达等，封建领主制度得到加强日趋健全。

佛教文化的不断发展，十七、八世纪达到最高峰，出现了文化大普及的壮丽局面。佛教文化大普及促进了生产力的发展，社会经济繁荣。从此以后，傣族由野蛮时代跨入文明时代。所以我们说，傣族文字的推广和使用是傣族社会的一次历史性的飞跃。

通过以上的回顾，我们看到佛教传播者无形中给傣族发展民族文化架起了一座方便的桥梁。我们还看到，佛教传播者是怎样通过民族文字来传播宗教，成功地把佛陀的宗教撒遍人间。

这是历史的借鉴。是走在我们前面的最好的教员。

第二个问题　民族形式的问题。

在这里我们所要提倡的新文化，是什么样的新文化呢？就其内容来说，是现代科学技术和社会主义内容；就形式来说，是少数民族喜闻乐见的民族形式。民族形式问题，是少数民族传统文化向现代文化过渡的一个不可或缺的中间环节。

佛教之所以能征服民心，受到傣族全民拥护，就在于他从头至尾地通过民族形式去表现。内容是宗教（佛教）的，形式是民族（傣族）的。于是，外来文化（印度的）落户在傣乡，生根发芽，开花结果。

文化是一种社会历史现象，每一社会都有同它相适应的文化。我们这里所说的傣族传统文化，是指傣族人民从先辈人那里继承下来的一切文化成果。这些文化成果，包含着古老的百越文化，从中原输入的华夏文化，随佛教传入的印度文化，是三者的总合。经过历史的取舍、提炼，才构成富有民族特征的傣族文化。

任何时候，都需要一种适当的民族形式，用以表达已经发展了的新内容。这里所说的民族形式，是泛指政治、经济、文化方面的不同表现形式。面对傣族这一具体对象而言，在它的历史发展过程中，政治经济文化都有不同的特点，都是经过一定的民族形式表现出来。

民族区域自治本身就是国家地方政权组织的最好的民族形式。国家充分尊重和保障各少数民族管理本民族内部事务，而民族自治地方的自治机关必须维护国家的统一，保证宪法和法律在本地方的遵守和执行。可以说，这就是民族区域自

治的内容。而民族区域自治政策就是从少数民族自治地方的特殊情况出发，采取灵活的措施。以加速民族自治地方经济文化事业的发展。这些特殊的政策，是根据民族自治地方的特殊矛盾制订出来的，这些灵活的措施，是解决那些特殊矛盾的方法。而这些措施和方法大量地更多地是民族形式的问题。例如：语言文字的制定和推行使用的问题，保持或改革风俗习惯的问题，民族教育中的办学形式问题，编写民族文字课本问题，学制问题，教学用语问题，招生办法问题等，更多的属于民族形式问题，而国家制定的教育方针是共同的内容；又如：民族区域自治法有关新闻、出版、广播、电影、电视、文学艺术等等的规定，都是民族形式问题。而中国共产党的宣传方针、文艺方针，国家出版法等则是共同的内容。

中华人民共和国的民族区域自治法，为傣族人民从传统文化向现代文化过渡开辟了无限广阔的前景。

民族形式不是可有可无的。民族形式问题的提出，主要是说，当我们进行民族工作，执行民族政策的时候，我们要去解决少数民族历史发展中所出现的那些特殊矛盾时，采用特殊的方法去解决，并且采取特殊的形式去表现。采用一般化的方法、生硬的方法是绝对不可能解决好那些特殊性矛盾的，采取那种千篇一律的、僵化的形式也是不可能去表现那些发展了的新内容的。所以，民族形式是采取特殊的手段特殊的方法去解决特殊性的矛盾，采取灵活多样的民族形式是为了更好地去实现共同的目标，完成共同的任务，解决根本性的问题。

和平协商土改就是最好的范例。经过和平协商土改，变领主政权为人民政权，变封建领主土地所有制为农民所有制，

土改的最终目的是解放生产力，这是土改的内容。这一个内容与内地的土改完全相同，没有两样。但是，方法和形式就不一样了。“和平协商”既是方法，又是形式，这是和风细雨的，正面教育的，自上而下的，背靠背的，充分说理的，……这完全是工作方法问题，民族形式问题。是在边疆地区进行社会改革中民族形式的最好的运用。所以要这样做，正是因为在这些少数民族中存在着历史上形成的一些特殊性的矛盾，而这些特殊性的矛盾，只能够用特殊的方法去解决，只能用特殊的形式去表现。不这样做，是行不通的，而且是要犯历史性错误的。

今天我们所遇到的这个传统文化与现代文化的问题，也同样是由于历史的原因形成的一个特殊矛盾。必须引起人们的关注。

上座部佛教还是一种比较入俗的（或者说入世的）宗教，它面向社会、面向人民生活。绝大多数的僧侣都要还俗，他们在佛寺中学到的知识，最终要带到社会生活中去，佛教文化在千百年傣族历史发展过程中已经起了重大影响和作用，深入傣族人民思想深层，形成了一种民族特殊的文化心理，这是民族问题研究的重要课题。

需要建立新文化，任重而道远。赶上时代的步伐，迫不及待。对于傣族的传统文化来说，哪怕是一些比较优秀的部分，它们已经或多或少地陈旧了，已经赶不上时代的需求了，需要革新、改造、提高、升华。摆在面前的课程表，列居首位的是民族教育问题，傣族教育上不去，建立现代文化现代科学技术将成为不可能。但是离开傣族的历史条件和社会生活的实际办教育，也是行不通的，严峻的事实已经做出了结

论。

研究傣族文化的发展史之后，我们发现，傣族不是一个保守的民族，不是一个固步自封、闭关锁国的民族。傣民族性格开放，喜欢接受新鲜事物，喜欢接受新思想新文化。只要人们能够（按宪法规定）予傣族使用民族语言文字的自由，充分尊重民族形式，为他们创造这样一个前提条件，我们深信，最富于吸收、融合外来文化并具有天赋才能的傣族人民，完全可以赶上历史的前进步伐，实现第二次历史的飞跃。

【注释】

①西双版纳原始宗教的祭司有明确的分工，管寨神的波摩、管寨心的召曼、管猎神的摩反。

②阿章和祭司的分工，在西双版纳阿章只管佛教事务和佛教保护神（包括印度诸神）的事务，与原始宗教事务严格分开。景谷地区则例外，阿章除管理佛教事务以外，兼管原始宗教事务。当地汉语称阿章为“缅先生”。

③引自《宗教，一种文化现象》该书作者语　上海人民出版社

④《捧麻乍》《捧麻罗》为巴利语，均为算命、看挂、择吉日、起名等的专书，由波摩使用。

⑤《佛遗教经》谓：不得斩伐草木，垦土掘地，合和汤药，占相吉凶，仰观星宿，推步盈虚，历数计算，皆所不应。傣文本与汉文本内容基本一致。

⑥“佛家四众”指出家的比丘、比丘尼，在家的优婆塞、优婆夷。

⑦召松列（傣族）原名周二，云南省景谷县钟山乡东那村人。生于前清同治六年（公元1867年）十五岁削发受戒，二十岁晋升比丘，以后继续晋升为“撒滴”、“召撒米”、“召松列”（一种佛教职位的称呼）。召松列平生专心致志攻读佛典博览群书。公元1899至1908年曾经三次出国游学，曾到缅甸勐艮（缅甸南禅邦景栋）、阿瓦（曼德勒）、仰光、泰

国清迈等地攻读佛经、数学、天文历法、印度巴利语和文学艺术。对许多名刹古寺访问考察，与国外佛学大师研究切磋，学识更加渊博。他在仰光讲经说法，荣获佛学博士学位。回国时，带回大批典籍、民间文学、绘画图案至东那佛寺。召松列回国后，连续举办了三期僧伽学习班，其弟子来自勐嘎、茂篾、勐倮、勐堆、勐班等地。教学内容主要是学习上座部佛教经典，戒律，讲授天文历法和巴利语。他认真教学，严格整顿教规，为景谷县培养了一代弟子，为佛寺树立了良好的风尚。

召松列一生中翻译和抄写了大量的佛经和文学作品，分别赠送给佛寺及傣族人民诵读。他还是绘画大师，重修东那佛寺时，他亲手为佛寺绘壁画和浮雕图案，千姿百态，栩栩如生。

召松列辛勤传播文化，终生行善，为民解难，事迹十分感人，深受人民群众的敬仰。1947年召松列圆寂，群众举行了盛大的追悼仪式，火葬于东那村广峦山脚，并在坟上建立一座高达一丈八尺的石砌墓塔，作为永久的纪念。（原文载《景谷县志通讯》）

⑧召尚弄奘罗是清代勐卯宣府司辖区内著名的叙事诗作家。“召尚弄”的意思是大和尚；“奘罗”是佛寺的名字。他的名字叫苏伦达，傣历一二一〇年（道光二十八年戊申，公元一八四八年）生于勐卯曼艾，所以又叫召尚曼艾。苏伦达出身贫苦，八岁入寺当嘎比（预备和尚），一年后升为“召尚”（沙弥）。十四岁父亲病逝，还俗回家，佣工度日。十六岁时砍竹子刺伤眼睛，不能干活了，再复入寺为僧。自从他当和尚识傣文以后，就开始写诗编歌了。他的作品语言流畅，词句优美，周围群众都爱听。从二十六岁起，他开始整理和创作民间故事和叙事诗。据说，他一生收集整理了六十六部作品（主要是叙事诗）。德宏地区最负盛名的叙事诗《娥并·桑洛》就是他首次整理出来的。此外，还有《宾吉宾利》（即《松帕敏》）、《阿暖浪》（黑阿暖）、《菩提贡玛腊》（贡玛腊菩提树）、《广姆贺卯》（勐卯坝头塔，即姐勒塔）、《广姆宫》（空心塔）、《广姆写项》（横江塔）、《秀三满》（三只鹦哥）、《帕雅贡玛捏骂反高》（帕雅贡玛战胜蜘蛛精）、《金省勐晃》、《章阿凉》（红牙百象）、《阿暖日劳》（射星星的阿暖）等等。此外，他还创作了描写四季风光的长诗《无独松静》。

傣历一二七八年十月十四日（公元一九一六年十一月二日）夜，这位傣族杰出的诗人在曼艾奘房病逝了，时年六十六岁。去世后的第二年为他做了三天三夜的大摆，破例地用老佛爷（主持比丘）的规格厚葬他。在曼艾寨西面建立方塔形石墓。召尚弄奘罗在缅甸掸邦等地有很大影响。傣族群众爱戴自己的诗人、作家，一九八四年三月在原址再为他重建了一座高大的笋形墓塔。举行了一次盛大的尚弄佛爷摆，表达人民群众对他的崇敬。（摘引自王国祥：《傣族叙事诗的作者》载《孔雀》1986年夏）

⑨康朗宰山西双版纳景洪县大勐笼曼破村人。生于公元1538年卒于公元1624年。少年时出家当和尚，青年时升为比丘，中年还俗。还俗后勤苦自学，钻研傣文文书、天文历法、巴利语文。曾到缅甸南掸邦景栋，泰缅边境城市咪赛和泰国各地游学，专攻巴利语文，学成归来以后，致力于宗教典籍的翻译工作，并给民间传授哲学、天文历法、语音学和文书写作。民间传说，他对鸟类语言很有研究，能通鸟语。这类的传说故事很多。

传说，有一次，缅甸王子有意给傣族出难题，派来使臣，携带五件东西：麻艺叶包水、铁锥子、拐杖、蜂窝片、竹桐漆，这五件东西包含着什么意思，要西双版纳王子作出解答。西双版纳王子召片领不懂这是何意，召集宗教界知识界询问，也不得其解。可是康朗宰山一眼识破，这五件东西的名称连起来，是傣语的谐音“友谊万古常青”。康朗宰山的破题，令缅王折服。他为召片领解了危，被委任为宣慰使司的都龙欠（秘书长）专管外交事宜。他在任职期间十分注意人才的培养，并重用他们。康朗宰山的美谈一直流传于世，为傣族人民所称颂。在大勐龙曼破寨，人民为他修建了纪念塔。（岩贯供稿）

⑩《佛学大辞典》灵魂条：佛教不立灵魂。巴利语佛经有天人说，天人仍然是有生命的“有情”“众生”。

⑪摘引自《论傣族诗歌》附录：谈寨神勐神的由来。

⑫据史书记载阿瓦1287年立国，白古1287年立国，阿洪1229年立国，素可泰1257年立国，兰那1296年立国。西方史学家称1287——

1531 年为掸族统治时代。

⑬⑭引自 A，C. 契科巴瓦：《语言学概论》。

附录一

南传佛教大事纪年

公元前三世纪

▲公元前二六八～二三二年顷印度孔雀王朝第三世阿育王在位。印度阿育王与目犍连子帝须长老，派遣传教师至各国弘法。其中摩晒陀长老派至锡兰；当时锡兰天爱帝须王在位（公元前二四七～二〇七年）欢迎摩晒陀来岛传教，建大寺供养，上座教团确立。锡兰人确认摩晒陀长老是传入佛教至岛上的第一人。

▲印度阿育王曾派遣须那、乌多罗二位长老往金地宣扬佛教。

▲公元前二三二年摩晒陀领导僧团至锡兰传教，携有巴利文三藏。但不久巴利三藏就被锡兰比丘译为锡兰文，注释和义疏，都用锡兰文。

▲摩晒陀长老与锡兰比丘举行锡兰第一次三藏结集与印度佛教史上的第三次结集的三藏为依据。巴利三藏被译为锡兰文（僧伽罗文）。在此时期内，印人至东南亚各地从事商业往来活动，印人信仰婆罗门教，商业所到之处，印度文化和婆罗门教也被带进缅甸。

▲公元前一九九年摩晒陀长老八十岁在锡兰‘塔山’圆寂。

▲公元前一九八年阿育王女儿僧伽密多比丘尼在锡兰圆寂。

▲公元前四三至二九年在锡兰中部摩多利地方，比丘集会于阿卢精舍书写三藏及注释于贝叶上。

公元一～二世纪

▲希腊人进入印度，或有希腊人信仰佛教，才开始塑造佛像，供奉礼拜。柬埔寨已立国，汉时称扶南，隋及唐初称真腊，中唐时称吉蔑，元时称甘孛智，明万历以后称柬埔寨，也称高棉。扶南时已开始信仰印度宗教。

公元三～四世纪

▲公元三三四年印度僧人二次到锡兰传播佛教（大乘）。公元三六二～三八九年锡兰恢复上座部佛教。公元三七一年佛牙被印度迦陵伽国王子陀多逃难时须携至锡兰，供奉在无畏山寺。

▲公元四世纪末五世纪初，扶南已盛行印度宗教，当时信奉婆罗门教，崇拜大自在天神。婆罗门教被立为国教。时已奉行佛教。

公元五世纪

▲公元五世纪初，北印度婆罗门族觉音长老到达锡兰。

▲公元四一一～四一二年中国高僧法显从印度到达锡兰。

▲公元五世纪时，扶南已信奉大乘佛教，如经典文殊般若、文殊问经、度一切诸佛境界智严经等，是含有般若中观的思想，为大乘佛教。

▲公元四一二年觉音完成锡兰上座部三藏注释、义疏等工作。现存南传巴利三藏直到觉音论师至锡兰后，领导还原为巴利文。从此奠定了以后大寺派佛教的基础。从锡兰佛教史记载，以及今日多数学者研究，都认为现在南传佛教巴利

圣典的注释，是佛音（觉音）及他的学徒所作。

▲公元四三三年南印度陀密罗族入侵锡兰，占阿奴罗陀城，称王达二十五年之久，锡兰的文化、经济、佛教受到很大摧残。

▲公元四六〇年锡兰界军王舍戒还俗，收复失地，护教爱国，护持佛教特别是大寺派。是年未来佛弥勒（Metteya）思想传入锡兰。

公元六世纪

▲公元六世纪湄公河流域的孟人已进入湄南河流域，建立了堕罗钵底国（Dvaravati），逐渐发展成为一重要国家。《唐书·真腊传》有记载。堕罗钵底国都城在今泰国佛统。

▲泰人认为堕罗钵底是沿袭了金地国的佛教信仰，盛行上座部佛教；大乘佛教徒也有，但不普遍。从佛统的石刻艺术看，法轮与伏鹿象征佛陀在鹿野苑对五比丘初转法轮；佛座象征佛陀在菩提树下成正觉；佛塔象征佛陀在拘尸那涅槃；双足印象征佛陀行化度生。这都是古代流行纪念佛陀的方式。当时认为不应该直接塑佛像供奉。

▲《岛史》及孟文记载，缅甸在此以前已经传入了上座部佛教。

▲公元五五〇年～八〇二年真腊时代信婆罗门教，但佛教亦见流行，为大乘。

公元七世纪

▲中国高僧玄奘于公元六二九年赴印度求法，公元六四五年回国。曾记锡兰佛教分为二部：大寺派，无畏山派。

▲公元六三八年（小历元年）缅甸蒲甘王布波修罗汉在位，是年三月缅历产生，称为小历（chulasakaraj）。后来暹罗

亦引用之。

柬埔寨者耶跋摩第一时期(约公元六五七～六八一年,小历 19～43 年)仍继续信奉毗湿奴所谓二神一体的崇拜,诃利即毗湿奴神,柯罗即湿婆神。即《梁书》中所记二面四手或四面八手的神像。大乘佛教亦在民间流行。

公元八世纪

▲《岛史》及孟文记载,缅甸在此以前已经传入了上座部佛教。《新唐书·南蛮下》骠国条:明天文,喜佛法。有百寺……民七岁祝发止寺,至二十有不达其法,复为民。

▲公元八世纪初真腊分裂为二国,即水真腊、陆真腊。公元八〇二年(小历 164 年)才由阇耶跋摩第二将二国复归统一。安哥王朝时崇祭湿婆神,为国教,大乘佛教亦广被信奉。阇耶跋摩王是一位宗教折中主义者,他在东池的南岸建造湿婆教派,毗湿奴教派,佛教的三所僧院。

▲公元七、八世纪间阿利僧派佛教、印度大乘佛教、密教传至缅甸。

▲公元八二一年(小历 183 年)锡兰斯那王第一在位时,受波陀耶国侵袭洗劫,都城被毁放弃,国家一直陷入紊乱不安中,佛教也受到很大影响。

公元十世纪

▲锡兰迦叶王第五在位时,佛教略为好转,僧人曾将《法句》的精要从巴利文翻译成锡兰文。以后经常发生对外战争,国家动乱,佛教更形衰弱。

▲公元九八五年(小历 347 年)印度朱罗国侵占锡兰,俘摩晒陀第五,朱罗国统治达五十三年。婆罗门教在锡兰兴起,所用经文皆为梵文。

公元十一世纪

▲公元一〇四四年（小历 406 年）蒲甘阿奴律陀王在位。直通（Thaton）得楞族高僧阿罗汉于一〇五六年（小历 418 年）至上缅甸弘扬佛法。公元一〇五七年（小历 419 年）蒲甘攻破直通，收集上座部三藏经，用三十三头大象运至蒲甘。此后，蒲甘巴利文渐代梵文为经书之正式文字，小乘佛教渐代北派佛教。缅人采用得楞字母（孟文）而始有文字。考最古之缅文碑铭，其镌勒年份为一〇五八年（小历 420 年）。

▲公元一〇七一年（小历 433 年）毗舍耶婆诃第一邀请缅甸蒲甘王阿奴律陀派僧人至锡兰传授比丘戒法。

当蒲甘王朝强盛时，其势力先伸展至泰国北部的兰那国，然后逐渐达到孟族人的中心地堕罗钵底。缅甸人统治了泰国北部等地，并传入上座部佛教，因受蒲甘文化的影响，泰国北部佛教的建筑等，都富有缅甸佛教的特征。因此，泰国历史学者认为，此时期的佛教是“蒲甘式的佛教”。

▲公元一〇九〇年（小历 452 年）蒲甘阿难陀塔寺落成，有远自印度的僧人赶来参加，盛况空前。塔寺壁画本生经每幅均有巴利文孟文说明。

公元十二世纪

▲公元一一一二年（小历 474 年）蒲甘康瑟达王去世，临终前曾树立一块“弥塞提”碑铭，一面用巴利文，其他各面用骠文缅文孟文，内容相同。（此碑公元一九一一年小历 1273 年才被历史学家发现）

▲公元一一五三年（小历 515 年）锡兰波洛摩婆诃第一取胜获得王位，治理国家图谋富强，佛教又得到复兴。

▲公元一一五五年（小历 517 年）缅甸蒲甘僧人去锡兰

留学后，回到自己国家，传入锡兰佛教。

▲公元一一九〇年（小历 552 年）车波多（Chapato）孟族沙弥在大寺受戒后，留学十年，曾带四位异国比丘返国，这是锡兰佛教在缅甸最初的发轫。

公元十三世纪

▲公元一二一五年（小历 577 年）迦陵伽国侵入锡兰破坏佛寺佛塔，又恢复了婆罗门教。统治锡兰达二十一年。公元一二五七年（小历 619 年）锡兰比丘罗喉罗（Rahula）由蒲甘去泰南六坤弘法，成立锡兰僧团。泰族领袖坤邦克兰杜（Kunbangklangtao）战胜吉蔑族人，夺取了素可泰城，建立了素可泰王朝。素可泰王朝初期佛教信仰的情况，是上座部佛教和大乘佛教兼有。

▲公元一二七七年（小历 639 年）坤兰甘亨（Kunramkamheng）王的最大贡献，乃是创立泰文。坤兰甘亨特别提倡锡兰佛教。他征服六坤后，邀请六坤的锡兰僧团至素可泰弘扬佛教，并造寺供养六坤来的高僧。吉蔑人和室利佛逝的大乘佛教在泰境内很快灭亡。锡兰上座部佛教僧团在泰国得到发扬以后，巴利文三藏及注释书等也是最完备的。

▲公元一二八一年（小历 643 年）孟莱王（Mangrai）战胜统治南奔的孟族王衣巴（Ye－ba）摧毁孟族势力。

▲公元一二八五年（小历 647 年）元灭蒲甘，蒲甘国王遣使至元朝云南请和，达成协议。

▲公元一二九六年（小历 658 年）孟莱以清迈为王都，中国使称“后八百大甸”。清迈初的佛教是由南奔孟族人传入。

公元十四世纪

▲公元一三〇七年（小历 669 年）孟莱王在南奔建库库

达寺。

▲公元一三一二年（小历 674 年）元罢征八百媳妇、大小车里，以玺书诏谕之。同年八百、大小车里献象及方物。

▲公元一三二四年（小历 686 年）掸族初建国于邦芽王子乌阇那（ujana）即位，建七七座佛寺，于佛历一八八四年（公元 1334 年小历 696 年）供养自蒲甘以来的阿罗汉派和阿碰陀派的比丘们住。之后不久因见解不同而分为：阿兰若住者（Arannavasi），村落住者（gamavasi），国僧（有田园收入的僧人）。

▲公元一三三〇（小历 692 年）年代，在湄公河及湄南河流域地带的婆罗门教及大乘佛教，都逐渐地趋向衰亡，而代兴的是自锡兰传入的上座部佛教，柬埔寨传入上座部佛教，可能是在安哥王朝阇耶跋摩第八世已开始。柬埔寨最早的巴利语碑文作于一三〇九年（小历 671 年），碑文作者就是室利因陀罗跋摩。这时安哥巴利语上座部佛教已在全国发展，婆罗门教只在宫廷中保有象征形式而已。

▲公元一三四七年（小历 709 年）素可泰国势衰微，另一股南方泰族力量崛起，以乌通为根据地宣布独立，后因疫病又迁都至阿瑜陀城，沿称大城，与北方素可泰对峙。

▲公元一三五四年～一三七六年（小历 716～738 年）素可泰第五代立泰王舍身出家，过了一段修行出离生活，这是泰国历史上第一位在位的君王在佛寺中出家，作人民的模范。因此，影响了泰国的男子，一直到现在都流行着一生中至少一次短期出家的习俗，接受佛教首先的熏陶。

▲公元一三五三年（小历 715 年）以后，寮国脱离泰国臣属而独立，建“南掌国”都设琅勃拉邦。建国始祖为法昂

王（Fangoun）在位 1353～1373 年（小历 715～735 年）。寮国史上明确记载，有佛教信仰是从法昂王建立“南掌国”以后开始的。

▲公元一三四〇～一三五〇年（小历 702～712 年）之间，寮国的法昂王自柬埔寨传入上座部佛教，礼请高僧摩诃波沙曼多等二十二位比丘、三藏圣典、金佛像等至寮国弘扬佛法。

▲公元一三六四年（小历 726 年）清迈哥那王（Kue－Na，巴利 Kilana 公元 1355－1385 年——小历 717～747 年）即位后派僧人往孟人的洛坤攀（Nakanpan）即缅甸的毛淡棉礼请锡兰论师乌都盘摩诃沙瓦弥（Udmbanmahasvami）至清迈设立锡兰僧团，论师派弟子阿难陀前往代替。

▲公元一三六九年（小历 731 年）清迈孟莱王又派遣使者至素可泰城礼请泰僧苏摩那（Sumana）至清迈协助建立锡兰僧团，国王献出自己的花园，作为弘扬佛教的寺院，即今日之花园寺（Wat dok），自此，锡兰系僧团在清迈进一步发展。

▲公元一三九〇年（752 年）缅甸南方掸族庇古王朝（公元一二八七～一五三九年——小历 649～901 年）罗娑陀利王（公元一三八五～一四二三年——小历 747～785 年）在位时战胜了北方来侵的阿瓦军，平定了各地的叛乱，开始了庇古王朝最胜时代。建筑了庇古著名的“瑞摩陶佛塔”及多所佛寺。

▲公元一三九三年（小历 755 年）泰国大城王朝东征柬埔寨，攻陷安哥城。大城王朝时期，全国人民多数信仰佛教。

公元十五世纪

▲公元一四二二年（小历 784 年）大城曾有二比丘一名梵牟尼，一名苏摩，与七位清迈比丘同赴锡兰重新受戒，及

受教育多年，后来返国，请来二位锡兰比丘同行，遂后发展成立一个锡兰系的僧团。

▲公元一四四一年（小历803年）清迈三界王(Tilokaraja)继位，广建佛寺建造佛像，佛教文化和建筑艺术更进入黄金时代。

▲公元一四五五年（小历817年）清迈开始建著名的大菩提寺（Mahabodhirama），有大小七塔，又称七塔寺。

▲公元一四七七年（小历839年）清迈王朝由法授(Dhammadinna)长老领导高僧约一百位在大菩提寺举行三藏结集，经一年而成。自此，清迈研究佛法盛行，高僧学者辈出能用巴利文著作及注释经论。

公元十六世纪

▲公元一五〇〇年～一五〇三年（小历862～865年）大城建“最胜编知寺”并塑造一尊巨大站佛名“最胜编知佛”(Budhasrisarvajna)，高十六公尺，以黄金包裹全身。

▲公元一五四〇年（小历902年）阿瓦王朝暴君思洪法(Thohanbwa 公元1527～1543——小历809～905年）拆毁佛塔，杀害比丘。史称阿瓦教难。

▲公元一五三一年(小历893年)缅甸东固(Toungoo)王朝建立。一五三一年（小历893年）德彬瑞蒂(Tabinshwehti)登位，先讨平了下缅甸庇古，不久再由莽应龙(Bayinnaung)征灭了上缅甸阿瓦。莽应龙一生，笃信佛教，在位三十多年，护持佛法。他生平印发很多佛经，供养僧众常在缅甸境内原有佛塔周围，建筑许多佛寺；在掸邦各地，也广建佛塔。

▲公元一五五五年（小历917年）莽应龙攻灭阿瓦王朝。

▲公元一五五六年（小历 918 年）莽应龙侵入勐卯，广建佛塔。

▲公元一五五六年（小历 918 年）莽应龙征灭立国二六〇多年的清迈王朝。

▲公元一五五六～一五五九年（小历 918～921 年）间莽应龙侵入西双版纳，建青莲寺。

▲公元一五六三年（小历 925 年）莽应龙出兵泰国先陷甘烹碧次克素可泰，直攻下首都大城，俘泰王。大城开创二一九年，至此中断。

▲公元一五六九年（小历 931 年）缅甸军队攻入永珍及琅勃拉邦，悉达提拉王退进山林与之对抗，后缅军瘟疫发作，自动退去。公元一五七四年（小历 936 年）缅军复攻下永珍。自此寮国臣属缅甸。

▲被俘泰王在缅甸出家，后来他请准回国礼拜，但一到大城即脱去僧衣，宣告复位。公元一五八九年（小历 951 年）缅军攻泰，泰人击败缅军，大城重建独立国家。

公元十七世纪

▲公元一六一〇～一六二八年（小历 972～990 年）泰国颂昙王在位，于沙拉武里发现佛足印，遂成为重要佛教圣地。

▲公元一六三四～一六九四年（小历 996～1057 年）寮国苏利那旺王在位，政治修明，国内安定并重视宗教活动，遂使寮国成为东南亚佛教中心；不少泰国柬埔寨比丘往永珍修学佛法。

公元十八世纪

▲公元一七七五年（小历 1137 年）泰军攻克缅人控制的清迈，划入泰国领土。

▲公元一七七八年（小历 1140 年）泰国郑王派兵征服永珍及琅勃拉邦，获著名玉佛回。寮国沦为泰国的附庸。

▲公元一七八八年（1150 年）泰国佛教召开僧伽长老会议，于曼谷大舍利寺整编巴利三藏，费时五月完成，参加比丘二一八位，及在家学者三十二人，三藏共有三五四部（律八〇部、经一六〇部、论六一部，其他五三部）。

公元十九世纪

▲公元一八〇二年（小历 1164 年）缅甸僧团传入锡兰，后称缅族派。是年锡兰被英军攻破，全岛沦为殖民地，直接置于英王统治之下（至 1948 年）。

▲公元一八〇九年（小历 1171 年）泰国佛教巴利文教育改革，从原有三级改定为九级。

▲公元一八五三年（小历 1215 年）泰国修建佛统大塔。

▲公元一八七一年（小历 1233 年），缅甸曼德勒举行“第五次三藏结集”。结集完成后，经文镌刻于七二九块大理石上。

▲公元一八八六年（小历 1248 年）锡兰佛教成立阿难陀学院及楞伽学院。

▲公元一八九三年（小历 1255 年）泰国出版完备的巴利三藏；皇冕学院成立。

公元二十世纪

▲公元一九三三年（小历 1295 年）柬埔寨佛教在国内设立初级巴利文佛学院。

▲公元一九四七年（小历 1309 年）泰国大舍利寺学院改制为朱拉隆功佛教大学。

▲公元一九五〇年（小历 1312 年）世界佛教徒友谊会在

锡兰成立。

▲公元一九五四年（小历 1316 年）缅甸仰光举行第六次结集。十二月第三届世界佛教徒友谊会在仰光召开。

▲公元一九五六年五月二十四日（小历 1319 年），缅甸第六次结集圆满结束，及盛大举行佛灭二千五百年纪念大会。

▲公元一九五七年五月十八日（小历 1320 年）泰国隆重举行佛纪二五〇〇年纪念大会。

▲公元一九六四年（小历 1326 年）泰国教育部宗教厅调查，全国有佛寺二三四五四所，比丘一六六九七五人。沙弥八五一二七人。世界佛教徒友谊会总会迁曼谷。

附录二

巴利语词汇对照

（按巴利字母顺序列出）

A

Akkhara 字母

Accha 熊

Ajjhattikaniāyatananī 内六处

Attha 八

Attha－sammattani 八正道

Atthakavagga 义品

Atthasila 八戒

Atthi 骨

Atthi minjā 骨髓

Atthangikomaggo 八支道

Adhogamavāta 下行风

Adinnādanā 不与取　偷盗

Abhidhamma－pitaka 论藏

Appi yehi samyogo－dukkha 怨憎会苦

Aphidhamma－tika 阿毗达磨论母

Abhidhammattha－sangaha 摄阿毗达摩义论

Apadāna 譬喻经

Apodhatu 水塔

Abramacariya 非梵行

Anupadisesa—nibbāna 无余涅

Antaguna 肠间膜

Anāgami—phala 阿那含果

Amba—jātaka 芒果本生

Anivesana 无执著

Anattā 无我

Anicca 无常

Anguttara—nikāya 增支部

Anta 肠

Ayu 年龄

Avijja 无明

Arahatta—phala 阿罗汉果

Arahant 阿罗汉

Arūpadhatu 无色界

Aluvihara 阿卢寺

Alinacitta—Jātaka 无私象本生

Ariya—sacca 四圣缔

Asampayutta 不相联系

Asangahita 阿萨拉耶南（人）

Asura—gati 阿修罗

Assāsapassāvāta 出入息风

Assu 眼泪

ahara 食

ākasā 虚空

ākhyāna 歌谣

Acariya 阿阇梨　教授师

Ajiva pārisudhi—sila 活命遍净戒

ārakkha 守护

Atanātiyaparitta 阿吒囊胝经

āyatana 处

āharatthikā 食物

I

Itivuttaka 如是说

Itthi 女人

U

uccāsayana 高床

uccāsayana—mahāsayana 高广床

udariya 胃　胃中物

udhangamavata 上行风

upādarāpa 所造色

uppajjhāya 和尚　亲教师

uttarasanga 外衣

uttara 乌达腊（人）

udana 自说经

upadana 取

Uposatha 布萨日

Uposatha—kamma 布萨羯摩

Upasampada kammavaca 具足羯摩法　进具法

Upasampada 授戒

Upasaka 优婆塞

Upasika 优婆夷

Uragavagga 蛇品

K

Kalala 羯罗兰

Katthasayavata 腹内风

Katha—vatthu 论事

Kathina 迦稀那衣　功德衣

Kamma 业

kammathana 业处

Kammadhatu 欲界

Karisa 熟肠　粪

kaka—jataka 乌鸦本生

kayasamkhya 人体名称

Kiṁ 什么

Kilesa 烦恼

Kilomaka 肋膜

Kucchisayavata 腹外风

kukkha—jataka 鸡本生

kumara—panha 问沙弥文

kesa 发

Khaggavisana 犀角经
Khela 唾液
Khandha 蕴
Khandhaka 犍度部
Khandhaparitta 五蕴护经
khuddaka－nikaya 小部
khuddaka－patha 小诵经

G

gatha 偈颂

C

cattari 四
catari ariya－sacani 四圣谛
Cariya－pitaka 所行藏经
citta 心
cittuppada－kanda 心生起品
civara 外衣
culla 小
Culla－vagga 小品
Cullavamsa 小史
cetasika 心的作用

CH

cha 六
cha ajjhattika yatanani 内六处
cha bahijirani ayatanani 外六处

J

jati 生
jati dukkha 生苦
jaradukkha 老苦
jaramaraṇa 老死
jambu 阎浮　瞻部洲
Jataka 本生经
jātarūpa rajata 金银
jātarūpa rajata—patiggahana 收受金银
jivita 生命
jhana 禅定　修习

T

taco 皮肤
takkala jātaka 球茎本生
tanha 爱
ticivara 三衣

tiloka 三界
tiracchayoni 兽道
tiracchana gati 畜生趣
ti－saranagamanam 三皈依
tejodhatu 火塔
Thullaccaya 偷兰遮罪
Theragāthā 长老偈
Therīgāthā.长老尼偈

D

Dabbhapuppha－jātaka 达婆草本生
Dasa 十
Dantā 牙
Dukha 苦
Dukkata 恶作罪　突吉罗
Dukkha－sacca 苦缔
Digha－nikaya 长部
Ditthivisudhi 见清净
Dipavamsa 岛史
Deva－gati 天趣　天人
Devayana 天道
Dvattimsākara 三十二身份
Dvādasangapaticcasamuppāda 十二缘起
Dve 二

DH

dhamma—cakka 初转法轮
Dhatu 界
Dhatu—katha 界论
Dhammapada 法句
chamma—samgani 法聚论
dhammacakka 法轮
Dhajaggaparitta 幡幢护经

N

nagara 城市
nakha 爪
nacca 舞蹈
nacca—gita—vādita 歌舞伎乐
nama 名
nama—rūpa 名色
naraka—gati 地狱趣
nava 九
nahāru 筋腱
nibbuto 涅布多
Niddesa 细说　义释
nivāsa 下衣
nvasana 内衣
nirodha—sacca 灭缔

nisaggiya 放弃

P

pañca 五
pañcagatiyo 五趣
pañca—khandha 五蕴
pañcu padana kkhadha—dukkha 五取蕴苦
pañcasila 五戒
paññā 智慧
paccaya 缘
paccaya sanissitasila 资具依止戒
patthavi—dhatu 土塔
patidesaniya 悔过罪
paticcasamupada 缘起说
Paritta 守护经
Parinibbāna 般涅槃
patthāna 法趣论
Patisambhidā—magga 无碍解道经
Pavāranā 自恣
Paphāsa 肺脏
Pahana 舍离
Pācittiya 单堕罪
Pātimokkha samvara sila 别解脱律仪
Pārāyana 彼岸道品
Pānātipāda 杀生　杀害

Pānātipāda veramanī 离杀生

Pārājika 波罗夷罪

Pārivasa kammavācā 别住羯摩羯

Parivara 附录

Pihaka 脾脏

Pitta 胆　胆汁

Piyahi vipayogo—dukkha 爱别离苦

Pugara—pannāti 人事设施

Pubba 脓　脓水

Peta—gati 饿鬼趣

Peta—vathu 饿鬼事经

PH

Phasso 触

B

Baranasi 波罗奈斯

bala 力量

Buddha 觉者 佛陀

Buddhaghosa 觉音　佛音

Buddhanunnā 佛遗教经

Buddhavamsa 佛种姓经

Brahma 梵天

BH

Bhagavato 世尊
Bhava 有
Bhavana 帕瓦那　修习
Bhikkhu 比丘
Bhikkunī 比丘尼
Bhikkunī—vibhanga 比丘尼分别

M

Makasa—jataka 蚊子本生
Magadha 摩揭陀
Magga—sacca 道缔
Majjhima—nikāya 中部
majjhima—yāna 子夜
majjhima—patipada 中道
matala 摩多罗
madhu 蜂蜜　乳糜
mamsam 肌肉
matha lunga 脑
māla 花蔓
maāla gandhavilepanathāra—navibhūsanatthara 蔓香涂饰
manussa—gati 人趣　人间
mano 心

marana 死亡
marana—dukkha 死苦
mahā 大
mahāvamsa 大史
mahā—ummagga—jātaka 大隧道本生
mahābhuta 大种色
Mahā—mangalasuta 大吉祥经
Mahā—vagga 大品
Mahā—vibhanga 大分别
Mahinda 摩晒陀
Migadāya 鹿野苑
Milinda—panha 弥兰王问经
mutta 尿　小便
mussāvada 妄语
Mettayasutta 慈经
meda 脂肪　凝脂
Mogallana 目犍连
Muggaliputtatissa 目犍连子帝须
Moraparitta 孔雀护经

Y

yakana 肝脏
Yamaka 双论
yamp' iccham na labhati tam pi dukkham 求不得苦

R

Rakkha 守护
Rakkhasa 罗刹
Rattanasutta 宝经
Ratha 车
Rājā 王
Rupa—kanda 色品
Rūpakkhandha 色蕴
Rūpadhatu 色界

L

Laṅka 楞迦国
lasikā 关节滑液
loka 世界
lokayata 顺世论
lomā 毛
lohita 血液

V

Vakka 肾
Vanna 容色
Vasa 膏脂

Vassa 雨　雨期　雨季　安居　雨安居
Vayodhatu 风塔
Vikāla 非时
Vikāla—bhojana 非时食
Viññāna 识
Viññāna—kkhandha 识蕴
Vinaya—pitaka 律藏
Vibhañga 分别论
Vimāna—vathu 天宫事
Vimutta 解脱
visesika 胜论说
Vissanu 毗湿奴
Vissatara—jātaka 维先陀罗王子本生
Visudhimagga 清净道论
ve dana 受
vedana—kkhandha 受蕴
viramani 离
vyadhi—dukkha 病苦

S

sa upadisesa—nibbāna 有余涅槃
saṁgahato 相互包摄
saṁyutta—nikāya 相应部
saṁghadisesa 僧残罪
saṁghaparinayaka 僧伽巴里那亚迦　导师

saṁkharakkhandha 行蕴

saṁkhara 行

saññā—khandha 想蕴

Sakadagami—phala 斯陀含果

sattabojjhanga 七觉支

sattā 有情

satta 七

sadhā 信用

sabbe 一切

sabbannu 全知

sabhāva 自信

saranam 皈依

sammā sammadhi 正定

sammā sati 正念

sammā vāyama 正精进

sammā ajīva 正命

sammā kammanta 正业

sammā vācā 正语

sammā samkapa 正思维

Sammā—dtthi 正见

Sammasambuddho 正等觉者

Samādhibhāvanā 修定

samana 沙门

Sampayutta 相互联系

Sambula—jātaka 桑波拉皇后本生

Samudayasacca 集缔

Sariputta 舍利弗（人）
salayatana 六处
sāmanera 沙弥
sāmanerī 沙弥尼
sālā 会堂　公堂　亭子
sikkhā－pada 学处　戒条
singhāanika 鼻涕　鼻液
sineru 须弥山
siri 吉祥
Silavanaga－jātaka 有德象王本生
Siva 湿婆
sukha 乐
Suttanta－pitaka 经藏
Sutta－vibhanga 经分别
Sutta－nipāta 经集
Suttanta matika 经论母
Sudinna 善与
surā 酒
surā－meraya－majja 酒类
surāmerayamajja－pamātthana 饮酒
suriya 太阳　日　苏利耶
sumana 善意
suvanna 黄金
seda 汗水
semha 痰　粘液
sona 须那（人）

sotapatti—phala 须陀洹果

H

hadaya 心脏

hetu 因

附录三

主要参考书目录

江应樑：《傣族史》四川人民出版社

尤中：《中国西南民族史》云南人民出版社

陈显泗：《柬埔寨两千年史》中州古籍出版社

〔英〕戈·埃·哈威：《缅甸史》商务印书馆

〔英〕D·G·E·霍尔：《东南亚史》商务印书馆

〔泰〕姆·耳·马尼奇·琼赛：《老挝史》福建人民出版社

李拂一：《泐史》

西双版纳傣族自治州政协《版纳文史资料选辑》第三辑

张公瑾：《傣族文化》吉林教育出版社、《傣族文化研究》云南民族出版社

陈久金：《天文学简史》科学出版社

王懿之、杨世光编：《贝叶文化论》云南人民出版社

王松主编：《傣族文学简史》云南民族出版社

岩温扁翻译：《巴塔麻嘎捧尚罗》云南人民出版社

岩温扁、岩峰主编：《傣族歌谣集成》云南人民出版社

〔英〕詹姆斯·乔治·弗雷泽：《金枝》中国民间文艺出版社

马林诺夫斯基著　李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》上海文艺出版社

赵朴初：《佛教常识问答》中国佛教协会出版

吕澂：《印度佛学略讲》上海人民出版社

严北溟：《中国佛教哲学简史》
任继愈主编：《中国佛教史》中国社会科学出版社
方立天：《佛教哲学》中国人民大学出版社
方广昌：《印度文化概论》中国文化书院
觉音著　叶均译：《清净道论》中国佛教协会
净海法师：《南传佛教史》台北　慧日讲堂
〔英〕查尔斯·埃利奥特：《印度教与佛教史纲》商务印书馆
〔英〕渥德尔：《印度佛教史》商务印书馆
〔日〕水野弘元：《巴利语佛教读本》日本山喜房书林
〔日〕高楠顺次郎：《巴利语佛教文学讲本》日本丙午出版社

后　记

50年代我们对边疆地区傣族社会作过一些比较周密的调查研究，那时的调查研究是为当时的政治任务服务的，是为民主改革做准备的。从理论到实践，认真进行。这是一个科学的态度。

60年代～80年代（“文革”中断）我在工作岗位上，做了一些民族教育的调查，着重傣族基础教育的研究，想摸索一下在新的历史条件下继承优秀传统文化发展民族新文化的问题。然而，没有达到目的，因我的知识太浅薄，摸不清傣族传统文化的底子，我毕竟不知道傣族传统文化包含着一些什么内容。凭直观感受，我们经常碰到的是小学校和佛寺这一对矛盾，他们相互之间是什么样的关系，不理解。常常意识到需要研究佛教，需要了解僧侣们念些什么经，佛教教义有些什么内容？僧侣们成年累月干什么？可是，不得其门而入，社会上有关傣族佛教信仰和宗教生活方面的传闻很多，众口铄金，是非莫辨，我也无所遵从了。

于是，我下决心去探索这个新的领域。

我学过老傣文，可以拼读简单的巴利语佛经的一些词句，可是我不懂巴利语文法，没有工具书，不解佛经内容。这是莫大的烦恼。于是，我专程到北京投师，我的老朋友佛学造诣很深的童玮先生为我请了一位好教师，中国社会科学院亚太研究所的副研究员郭良鋆女士给我讲解了巴利语语法的要点，并把她在北大东语系授课的提纲和教材全部送给我。童玮先生帮我弄到两本书，一本是《南传大藏经总索引》（巴利

语辞典），一本是《南传大藏经总目次》。所谓“别闷细版夯”（八万四千册）博若瀚海的南传佛经总目录展现眼前，使我大开眼界。在这里要深深感谢郭老师和童先生的教诲和帮助。从此以后，我有条件带着巴利语辞典和佛教课本去到傣族佛寺中作调查。使我出乎预料的是，罗马字体转写的巴利佛经与老傣文转写的巴利佛经完全相当，于是我可以用极简单的佛经语言和僧侣们交谈，我把上座部佛经《清净道论》（汉文版）和他们核对，把佛经故事讲给他们听，他们同样讲佛经故事给我听，我和僧侣们不知不觉沟通了思想。我在佛学研究中还遇到一位最好的老师，是景谷县东那佛寺的阿章，82岁的周建云老先生（傣族），还有他的长子康朗拉周开祥同志，我们成了最好的朋友。东那佛寺一直是我的调查点。还有陶德坤先生（傣族）经常陪同下乡、翻译佛经。东那佛寺、千糯佛寺、曼朵佛寺这一带的比丘们给我提供的资料最多，有很多是最宝贵、最古老的上座部经典。我诚挚地感谢他们！

本书第七章天文历法部分的写成，首先要归功于张公瑾先生，是他第一个将傣文原本天文历法译为汉文公诸于世，先后发表了好多篇专著，我参照他的著作进行编写。西双版纳艾鹏先生是傣族天文历法学识最丰富的学者之一，我经常登门请教，他给我提供宝贵的资料，使我更有信心完成这一部分的写作。艾鹏先生懂巴利语，又通佛学。他反对人们利用上座部佛教搞迷信活动，曾经向我提出“天堂地狱在人间”的创见，我赞同他的观点。这和朴初先生所倡导的建立人间佛教的学说思想基础是一致的，这是一种默契的配合。在傣族朋友中，景洪的岩罕公（刀新民）、岩贯、康朗甩（歌手），勐腊的康朗罕，勐海的康朗庄、康朗交他们都热情地帮助我，给

我提供资料，翻译佛经，陪同调查。德宏州宗教部门、佛协部门以及龚肃政、殷礼仁、管有成等诸位先生为我供给宝贵的佛教历史的材料，一并在此表达谢意。

1987年我有缘在北京广济寺（中国佛教协会所在地）与美国净海法师邂逅相遇，蒙法师将他的专著《南传佛教史》惠赠予我，为我研究云南傣族上座部佛教的历史启发帮助很大。在僧侣中景洪瓦巴吉佛寺的比丘都龙庄，大比丘麻哈亮，勐遮曼累佛寺大比丘都龙庄，勐海比丘都三扁等，在德宏方面，芒市大菩提寺长老比丘伍汉底牙，瑞丽弄贺佛寺比丘阿利亚等，在临沧方面孟定居士英德嘎等，以上诸位大德，都为我供给资料，讲解佛经，我在这里合十敬礼，深表谢忱。

本书第六章“佛教体系的医学”的写作过程，是以原傣医研究所傣文翻译岩贯同志翻译整理的《傣族医学要点》为基础，参照傣医研究所林艳芳医生和刀志达、波玉波、岩落翻译的傣医文献《嘎牙山哈雅》汉文版本，再阅读佛经《清净道论》有关医学部分综合起来，是在前人的研究成果基础上编写出来的。仅向几位译者表示谢意，我不懂医学，若发现错误，请予纠正。

关于佛经文字与经典傣文的章节，是在语言学家刀世勋、张公瑾、巫凌云三位教授的指导下试写的。有不妥之处，请继续给我指出。

有关佛经文学与傣族文学部门，我更多地请教杨知勇、王国祥、谢远章三位先生，并从他们的文章中吸取营养。

本书写作中的一个特点，是作者提出了傣族南迁的问题，探索南迁以前的社会历史。其实，民族的迁徙也就是文化的迁徙，大迁徙前的文化往往可以在后来的文化中追寻到它的

踪迹。我在这里要特别感谢《巴塔麻嘎捧尚罗》的译者岩温扁和《傣族歌谣集成》的主编岩温扁、岩峰先生，傣族创世史诗第十四章《迁徙篇》，歌谣集成里的《迁徙歌》、《新居歌》以及其他的古歌谣，他们的译作（当然更主要的是原作者的遗作）把我带到遥远的（不是太久远的）古代社会，不论是冷森林也好，川洞间也好，我的耳朵里回荡着氏族老人的呼叫；我的脑海里经常浮现出傣族先民大迁徙途中颠沛流离的景象。我深信这一历史资料的真实性，这些诗歌与史籍结合研究，启发和增添了我“傣学”研究的浓厚兴趣。

傣族精神文明的内容，一方面是作者在民族工作中的直接感受，而更多的材料是朋友们在一起回忆，一起拚凑起来的。对这个问题，老民族工作者对傣族的一些优良习俗留下很深的印象。西双版纳黄建中、何印芬一家，傣族客人最多，“比比浓浓”（亲戚弟兄）来来往往，亲热异常。他们傣语熟练，民族习俗懂得多，理解深，关于生育文明的材料几乎都是何印芬同志供给的。当然，精神文明这一章的写作，主要是刀国栋同志把他未发表的《美的心灵》送我，我得到一个内容丰富的提纲，它为我的作品添色不少。

本书的能够出版问世，实得云南省佛教协会的帮助之力以及刀述仁会长的筹划和指导下实现的，特意在此表示深切的谢意。

总之，本书的写作是在各方面的帮助、协作下综合整理而成的。但愿我的微薄贡献能够把上座部佛教与傣族文化这个论题作一近乎实际的描述，我就十分满足了。

刘　岩

1991 年 11 月 15 日