吴之清 著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部佛教社会考察研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团 巴蜀书社

儒道释博士论文丛书

国家『九八五』工程四川大学宗教与社会研究创新基地项目·教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所项目

ISBN 978-7-80752-054-2



9 787807 520542 >

定价：25.00元

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部佛教社会考察研究

吴之清 著

儒道释博士论文丛书

四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目（CIP）数据

贝叶上的傣族文明：云南德宏南传上座部佛教社会考察研究/吴之清著．—成都：巴蜀书社，2007.11
（儒道释博士论文丛书）
ISBN 978-7-80752-054-2

Ⅰ．贝… Ⅱ．吴… Ⅲ．傣族—小乘—调查研究—德宏傣族景颇族自治州 Ⅳ．B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 153968 号

贝叶上的傣族文明
——云南德宏南传上座部佛教社会考察研究 吴之清 著

责任编辑	谢正强
出　　版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话：(028) 86259397
网　　址	www.bsbook.com
发　　行	巴蜀书社 发行科电话：(028) 86259422 86259423
经　　销	新华书店
印　　刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话：(028) 85011398
版　　次	2007 年 11 月第 1 版
印　　次	2007 年 11 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印　　张	12.625
字　　数	290 千字
书　　号	ISBN 978-7-80752-054-2
定　　价	25.00 元

本书如有印装质量问题，请与工厂调换

《儒道释博士论文丛书》编委会

主　编：汤伟侠（执行）　卿希泰（执行）　罗中枢

副主编：唐大潮　李　刚　潘显一

编　委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基　邓锦雄　汤伟奇　汤伟侠
余孝恒　吴景星　李　刚　陈　兵
陈国超　张泽洪　罗中枢　周田青
赵志锠　赵耀年　段玉明　段志洪
钦伟刚　骆晓平　卿希泰　唐大潮
翁永汉　郭　武　黄小石　梁赞荣
潘显一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与
社会研究创新基地首席科学家
《儒道释博士论文丛书》
编委会主编　卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党第十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：(1) 对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；(2) 在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；(3) 开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

序

中华地大物博，民族众多，历史悠久。所谓中华文明，是以汉文化为主体，由多民族各具漫长历史的文化组成的复合文明。这一文明体系中，不仅有土生土长的儒、道等文化，也接受了佛教、伊斯兰教、基督教等外来文化。各种外来文化，又无不适应中华特有的社会条件，与本土文化互动而不同程度地本土化。

在外来文化中，对中国影响最大者，为来自“西天”古印度的佛教。全世界的佛教，一般按经典用语，被分为风格迥异的梵巴语系、汉语系、藏语系三大语系佛教，中国是世界上唯一具足三大语系佛教的国家。写中国佛教史，应不仅仅是中国汉传佛教史，而应包括流传于中国土地上的藏传、南传二大系佛教的历史。

从两汉之交开始，佛教源源不绝地从西天输入，经过数百年的接纳、吸收、消化，逐渐深深扎根于中国土壤，成为中国文化的重要组成部分，并从中国本土传向周边朝鲜、日本、越南等地，形成巨大的“汉传佛教文化圈”。从唐代输入西藏的后期印度佛教，被藏族全民信仰，并传向尼泊尔、锡金、不丹、蒙古、

前苏联等地，形成巨大的“藏传佛教文化圈”。汉、藏两大语系佛教，皆以中国为中心，使中国成为佛教的第二故乡。此外，中国云南边陲傣、德昂、布朗等民族的聚居区，还流传着从南亚直接输入的巴利语系南传上座部佛教，长期被所接受的民族全民信仰，成为这些民族文化的主体，对这一系佛教，国人大多了解甚少，学界研究也不多，目前所出版的中国佛教史，都缺乏云南上座部佛教的内容。

吴之清生长于云南，卒业于云南民族大学，对云南的南传佛教有切身的感受和一定研究，在四川大学宗教所攻博期间，认真学习了佛教历史和思想，他的博士论文《贝叶上的傣族文明》，从文化学的角度，运用社会学的方法，以德宏地区为切入点，对云南傣族的南传上座部佛教进行了全面的考察研究。文章题目，即说明傣族文化是以南传佛教为主体或南传佛教化的文化。

文章从六大方面，论述了南传佛教对云南傣族文化的巨大影响。先从宏观着眼，介绍了南传佛教及云南傣族的历史、地理、社会、原始文化等基本状况，考索了南传佛教传入德宏的路线、时间、方式，探究了德宏傣族统治者乃至全民信奉佛教的社会文化原因；接着介绍了德宏佛教的寺庙、戒律、管理、经济、节庆、礼仪、佛事活动、佛教徒的日常生活状况等，勾勒出一幅德宏佛教的全景图。之后从社会伦理道德、法律、文字、建筑、绘画、习俗、医学、天文历法等多个方面，论述了佛教对德宏傣族文化的全面影响，说明佛教促进了傣族文化的发展，同时也在“化傣族”的过程中适应傣族社会而被“傣族化”。

总之，《贝叶经上的傣族文明》全面论述了德宏地区南传佛教的历史、现状，填补了中国佛教史研究的空白，具有一定的学

术价值和学术水平，又具可读性，可以作为德宏佛教文化的导游书，对于正确认识和管理云南上座部佛教，对于云南德宏地区的经济文化建设，具有一定意义，故乐为之序，并希望作者在工作中进一步努力，不断提高学术水平，作出更大贡献。

陈 兵

2007年3月于四川大学竹林村

目　录

序 …… 陈　兵（1）
绪　论 ……（1）
第一节　南传佛教简介 ……（1）
一　南传佛教 ……（1）
二　南传佛教经典 ……（4）
三　云南上座部佛教情况 ……（6）
第二节　主题诠释 ……（10）
一　贝叶经简介 ……（10）
二　贝叶经综述 ……（11）
三　《贝叶上的傣族文明》解题 ……（17）
第三节　南传上座部佛教源流与《巴利三藏》简介 ……（19）
一　南传上座部佛教源流 ……（19）
二　Tipitaka 南传大藏经（巴利大藏经，The Pali Canon）
……（21）
三　有关“巴利”的研究 ……（28）
四　《汉译南传大藏经》简介 ……（36）

第四节 南传佛教的研究情况 …… (37)
一 南传佛教的研究状况 …… (37)
二 南传佛教文化专著 …… (41)
三 民族文化专著 …… (43)
四 涉及南传佛教文化的论文 …… (45)
第五节 本书研究的基础、意图、范围、内容及方法 …… (50)
一 研究基础 …… (51)
二 研究意图 …… (52)
三 研究范围 …… (52)
四 研究内容 …… (52)
五 研究方法 …… (53)
六 本书研究动机与特色 …… (54)
第一章 云南德宏 …… (56)
第一节 地理历史 …… (57)
一 地理 …… (58)
二 历史 …… (59)
三 社会 …… (61)
四 民族 …… (63)
五 宗教 …… (64)
第二节 傣族社会文化 …… (66)
一 生活习俗 …… (66)
二 文学艺术 …… (68)
第三节 原始文化 …… (70)
一 巫术 …… (71)

二 自然崇拜 …… (73)
三 祖先崇拜 …… (75)
四 原始文化概述 …… (77)
第二章 南传佛教入滇 …… (78)
第一节 上座部佛教南传 …… (79)
一 上座部佛教进入东南亚地区 …… (80)
二 南传佛教进入中国傣族地区的几种认识 …… (81)
三 南传佛教进入德宏 …… (83)
第二节 德宏傣族信奉佛教 …… (86)
一 统治者迎佛 …… (86)
二 封建领主与佛教 …… (90)
三 南传佛教与傣族传统文化的碰撞 …… (94)
第三章 傣族南传佛教 …… (97)
第一节 德宏南传上座部佛教 …… (99)
一 傣族佛教情况 …… (99)
二 德宏上座部佛教教派 …… (105)
三 南传佛教管理 …… (107)
四 南传上座部佛教现状 …… (108)
第二节 南传佛教寺院经济 …… (110)
一 德宏上座部佛教寺院经济 …… (110)
二 云南上座部佛教经济 …… (112)
第四章 傣族社会习俗 …… (116)
第一节 半僧半俗的社会 …… (118)
一 僧侣晋升 …… (123)
二 居士晋升 …… (131)

三 “来浩”——沙弥尼 …… (137)
第二节 傣族社会生活 …… (142)
一 德宏傣族佛教人生 …… (144)
二 出生 …… (147)
三 傣族取名 …… (149)
四 傣族奘房教育 …… (151)
第三节 献坟不如献佛 …… (154)
第四节 葬礼仪式 …… (157)
一 信众葬仪 …… (159)
二 僧侣葬仪 …… (163)
三 抄献经书 …… (164)
第五节 佛教信仰与社会进步的关系 …… (166)
一 上座部佛教不忘关照社会生产 …… (166)
二 上座部佛教信仰的经济消费 …… (169)
三 上座部佛教促进傣族对外交往的发展 …… (171)
第五章 傣族节庆礼仪 …… (177)
第一节 节日仪式的研究 …… (177)
一 西方对“节日、仪式”的研究 …… (177)
二 节日仪式情况 …… (178)
三 傣族节庆 …… (179)
第二节 傣族节庆概况 …… (181)
一 傣族佛事概述 …… (182)
二 傣族节日情况举例 …… (184)
第三节 云南傣族节庆仪式 …… (192)
一 傣族节日综述 …… (192)

二 傣族节庆仪式分析 …… (196)
三 傣族节庆礼仪的变迁 …… (203)
四 个案考察——德宏傣族泼水节仪式实况 …… (204)
第四节 傣族节庆礼仪与佛教信仰关系研究 …… (212)
一 从“祭竜”、“赶花街”和“泼水节”中分析研究 …… (212)
二 节日礼仪的社会功能 …… (217)
第六章 傣族道德、法律 …… (221)
第一节 傣族伦理道德思想的形成概述 …… (224)
一 原始文化中的各种禁忌成为了傣族法律道德的雏形 …… (224)
二 理性的佛教思想促使傣族封建伦理道德趋于文明化 …… (226)
第二节 原始佛教中集体、道德、伦理思想 …… (231)
一 教导所需要的思想内容 …… (232)
二 教导之法 …… (236)
三 教学的互动关系 …… (242)
第三节 佛教中近似世俗法律的思想 …… (247)
一 原始佛教的“梵罚” …… (247)
二 原始佛教“梵罚”思想分析 …… (256)
第四节 傣族封建法律思想与上座部佛教的关系 …… (262)
一 傣族封建法律融合上座部佛教的若干思想 …… (263)
二 傣族封建法律的文明化程度高 …… (277)
第七章 傣族文字、文学 …… (283)
第一节 傣族文字 …… (283)

一 佛教传播者为傣族设计和创造了文字 …… (284)
二 傣文字的创设极大地促进了社会文明 …… (286)
第二节 佛教传入后的傣族文学 …… (287)
一 《召树屯》的故事源于佛经《班雅萨》 …… (290)
二 《维森达腊本生》原为佛经故事 …… (291)
三 源于佛经故事的《宾吉宾列》是社会伦理道德的折射 …… (292)
四 《大隧道本生》成为傣族“智者故事集” …… (293)
五 傣族的《兰嘎西贺》原为印度的《罗摩衍那》 …… (296)
六 蕴涵丰富“哲学、历法”等科学知识的《巴塔麻嘎捧尚罗》 …… (299)
七 《阿銮故事》是佛教“轮回”思想的缩影 …… (305)
第三节 傣族文学与佛教的关系 …… (308)
第八章 傣族审美艺术 …… (313)
第一节 德宏上座部佛教的相关艺术 …… (315)
一 上座部佛教造像艺术 …… (315)
二 佛寺陈设布置艺术 …… (318)
三 佛教经画艺术 …… (320)
四 传说中的佛迹 …… (322)
第二节 上座部佛教寺塔建筑 …… (326)
第三节 傣族佛寺壁画中的文身 …… (329)
一 傣族佛寺壁画中文身的表现手法及其目的 …… (329)
二 文身传统的起源及其社会意义 …… (330)
三 文身文化的社会意义 …… (334)

第四节 傣族审美艺术离不开佛教 …… (334)
第九章 傣族科技文化 …… (338)
第一节 傣族医药 …… (338)
一 古印度哲学催熟傣医 …… (339)
二 科学的傣医 …… (344)
第二节 傣族天文历法 …… (346)
一 印度天文历法 …… (349)
二 科学的傣族天文历法 …… (352)
结 语 …… (354)
第一节 上座部佛教“化傣族” …… (356)
第二节 上座部佛教“傣族化” …… (358)
一 自我调适的佛法与王法取得一致 …… (358)
二 德宏上座部佛教经历“本地化”的过程 …… (359)
三 上座部佛教的发展得益于德宏地区特殊的社会历史环境 …… (361)
四 德宏上座部佛教为“南亚化”和“中原化”的综合体 …… (362)
第三节 南传上座部佛教的文明 …… (363)
一 佛教文化促进了傣族社会的进步 …… (364)
二 上座部佛教加强了傣族与外界的联系 …… (365)
三 傣族佛教的社会意义 …… (365)
四 “贝叶文化”与“傣族文明” …… (367)
主要参考文献 …… (369)
后 记 …… (380)

绪　论

第一节　南传佛教简介

一　南传佛教

佛教在传播与发展过程中，逐渐形成了南传和北传两大支系。南传的一支在亚洲南部，包括斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝和我国的傣族地区（云南的德宏和西双版纳地区），这一支属于上座部佛教，俗称小乘佛教。南传佛教属于早期斯里兰卡[①]大寺派的传承，而斯里兰卡的大寺派又出自于上座部分别说系的“铜碟部”[②]。从斯里兰卡又传到东南亚国家，长久以来，

---

① 斯里兰卡原名锡兰，系位于印度半岛东南海外约三十二公里之岛国，梵名Sim!hala，音译僧伽罗，意译执师（狮）子、师子胤、师子，我国古代称之为师子国，又称铜掌岛、楞伽岛。欧洲人则称之为锡兰（Ceylon），1972年改称斯里兰卡（Sri Lanka）。为南传上座部佛教主要根据地之一，属部派佛教上座部“分别说系”之铜牒部。

② 所谓“铜牒部”，其实就是“斯里兰卡部”。斯里兰卡最早的国名为“檀巴尼”（Tamba-Panni），意思为“铜掌国”，在“铜掌国”创建的佛教部派，就称为“铜牒部”。

这些国家都自称是上座部佛教，也有一定道理。实际上，早期南传佛教国家所流行的并不是纯上座部佛教，还交织着其他部派，共同交替兴衰存亡。

佛教传入东南亚最早的说法，是始于阿育王时派遣传教师须那与郁多罗二位长老往金地弘法。公元前 247 年，摩西佗长老前往斯里兰卡传教，佛教在当地发展迅速，两百多年后教团统一于大寺。至公元前 29－前 17 年，教团分裂为大寺派与无畏山寺派，两派佛教形成对抗达十世纪之久。大寺派坚持上座部佛教的传统精神，无畏山派则采取开明的态度。公元 430 年，觉音论师在斯里兰卡大寺注释《三藏》完成，奠定了大寺派复兴的基础，形成今天流传的南传佛教。

古东南亚佛教，小乘和大乘彼此兴衰交替，最终以南传上座部势力为盛，不仅与其他小乘相抗衡，且与大乘争雄。斯里兰卡佛教兴盛之后，东南亚一些佛教国家，都派人到斯里兰卡留学，在大寺重受比丘戒，这种情况继续了一二百年。佛教文化相互交流，至公元 14 世纪，东南亚的缅甸、柬埔寨、老挝，乃至后来的云南傣族地区，已经完全接受斯里兰卡传承的上座部佛教。上座部佛教在斯里兰卡成为全民皈依的国教，而东南亚孟族地区的佛教也逐渐向北传播，到 10 世纪以后，普及到缅、泰、掸、老、傣、高棉等民族聚居区，构成一个庞大的上座部南传佛教文化圈。至今，圈内佛国古风犹存，闻名世界。佛教文化对这些民族的历史发展和社会文化产生了深刻影响。

人生在世，就要面对存在及与存在的无常无我的特性，佛陀发现这个真理后就教导人类应该客观认识身心和身心呈现的无常本质。弄清这一情况之后，整个心理的错误认知就会自动消失，

随之会用新的眼光看世界，不再拒绝世间存在的呈现，也不拒绝存在之普遍特性的呈现，并用如实之心去观察世界。于是，人不再悲伤、不再得意忘形，身心处于寂静，趋向涅槃。人从此不会再认为世间存在是永恒的，他如实地生活，但不再迷恋尘世，因为错误的认知已经结束，完成这一转变的人就是“阿罗汉”，而要取得这一成就，必须进行以戒律、禅定为基础的内观禅训练。在上座部佛教中，道德被认为是根本教义是否能成功实行的保证。

> 研究上座部佛教的道德观时会发现一件很奇妙的事情，虽然整个上座部佛教僧团和在家居士所表现的戒律道德在各类社会形态和宗教道德中是相当清教徒式的严谨。但他们的道德观却是相对主义的。①

就是说，上座部佛教一方面承认道德规范来自于其生活的社会、历史、环境等观点，另一方面也认为，因为有人、天善趣有情，可有望解脱。如果一个人否认戒律，去做与畜生、饿鬼等心相应的事情而趋向四恶趣，那就失去解脱的可能性，必然要受自己所造的果报。

> 还有相当人数的僧团甚至还坚持佛陀时代的原始律制，如乞食、每日一食、林居等十三种头陀行，不接触金银货

① 郭良鋆译《经集》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 125 页。

币、实行布萨、履行结界等制度。①

可见，原始遗风依然。上座部佛教的出家和在家两众都非常重视而且坚守传统的戒律道德。

二 南传佛教经典

巴利语（Pāli）是南传佛教经典所使用的语言，但巴利语这个名称是近代用语。自19世纪以来，西方学者普遍用巴利语指称南传上座部佛教的语言，但在其经典中并没有这个名称，在南传《三藏》的注疏文献中，才开始出现以巴利一词指称《三藏》经典的用法。巴利语《三藏》（Tipitaka）分为经藏、律藏、论藏。"藏"（Pitaka），原意是竹筐，可理解为储存佛经的贝叶写本之竹筐，即佛经的汇编。

经藏是佛教教义的经文汇编，分五部迦耶——《长尼迦耶》、《中尼迦耶》、《杂尼迦耶》、《增一迦耶》、《小尼迦耶》，也可译为《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》和《小部》。汉译佛经中有四部阿含经——《长阿含经》、《中阿含经》（属有部）、《杂阿含经》（属正统有部）和《增一阿含经》（属大众部）。两者的内容基本一致，只是编排和归类有别。巴利文经藏中的《小尼迦耶》作为一个整体，名为《小部经典》，由今人悟醒等译出，收入台湾出版的《汉语南传大藏经》第26—47册。《阿含经》藏外

① 纪录片《正念之道》，英国BBC广播公司在泰国东北部的有代表性的著名寺院——巴蓬寺等处摄制。此处引自英国BBC广播公司编制《解说辞》（未出版），1986年，第11页。

诸经主要指本生类、禅观类、福田类、业道类、名数类及其他类。

律藏是佛教教规和戒律的经文汇编，分为《经分别》、《犍度》和《附随》三部。现存有《五分律》（化地部）、《四分律》（法藏部）、《摩诃僧祇律》（大众部）、《十诵律》（说一切有部）以及属南方上座部的《善见律毗婆沙》。

论藏是有关总结和阐释各种佛教教义或概念的经文汇编，共有《法集论》、《分别论》、《界论》、《人施舍论》、《论事》、《双论》、《发趣论》七部，经文通常采用问答的形式。

“阿含”是巴利语 Agama 一词的音译，意为“佛语”、“教法”、“传来”等，即“师弟辗转传来”之意，比“尼迦耶”的含义丰富。“四阿含”非一人一时所译，又属于不同的部派。有些部派，特别是一切有部，是立新而不废古，多有重复现象。“阿含”研究起来就没有巴利语方便，因为巴利语的《五部》系一部之经，又经过此部（兰卡大寺部）僧人以公开结集的方式进行编撰、记录而成文，结构严谨、极少重复。近代，对上座部佛教的研究，有些学者只专注于巴利语圣典的研究，而忽视了汉译圣典“四阿含”的价值。

> 在研究原始及小乘部派佛教时，北传国家的主要资料当然是中文藏经的阿含部、本缘部、律部及毗昙部诸书。①

就是说，《阿含经》是北传佛教的原始典籍，是研究原始佛

① 《南传大藏经解题》，《世界佛学名著译丛》第 23 册，台湾华宇出版社 1985 年版，第 4 页。

教和小乘部派佛教的重要文献。经云："我们如想要见师，想与师面晤，阿含经是最可信凭的资料，这无可怀疑。"① 这说明《阿含经》是原始佛教经典。

三 云南上座部佛教情况

初期佛教以上座、大众两部为主，在后来的三四百年间分化为20多个部派，其中上座部分南北传两个系统。"南传上座部在阿育王时期传入斯里兰卡，先后传入缅甸、泰国、越南、柬埔寨。7世纪又自缅甸传入中国云南。迄今流行于云南傣族等几个民族地区，形成中国巴利语系的上座部佛教。巴利语系的上座部佛教基本使用巴利语系的原典——巴利语的《三藏》经典，就是巴利语系的南传大藏经，其中一部分译成了少数民族文字，在傣族各地区成为了傣族文化的主体。"②

（一）云南傣族佛教③

云南傣族地区的巴利语系上座部佛教和北传的小乘佛教在教义、学说上都有不同的发展，其有史料可证的就是约在7世纪中由缅甸传入中国云南傣族地区。最初未立塔寺，经典亦只口耳相传。约在11世纪前后，因战事波及，人员逃散，佛教也随之消

---

① 南传佛教经典著作《佛陀传》（电子书），第一章"请你们看这个'人'"，第3页。网址：觉悟之路 Theravada Buddhism Tipitaka（http：//sss2002.51.net/index2.htm）之《南传论坛》。

② 吴立民《新编汉文〈大藏经〉·编辑南传〈大藏经〉之我见》载《佛学研究》，中国佛教文化研究所，1996年第5期，第4页。

③ 资料来源：中国佛教信息网（China Buddhism Information Network）。觉悟之路 Theravada Buddhism Tipitaka（http：//sss2002.51.net/index2.htm）之《南传论坛》。

失。战事平息后，佛教由勐润（今泰国清边一带）经缅甸景栋传入西双版纳，并随之传入泰润文书写的佛经。这就是现在傣族地区的润派佛教。此外，另有缅甸摆庄派佛教传入德宏州等地。至南宋景炎二年（1277）傣文创制后始有刻写的贝叶经。明隆庆三年（1569），缅甸金莲公主嫁与第十九代宣慰使刀应勐时，缅甸国王派僧团携《三藏》典籍及佛像随来传教。最初在景洪地区兴建大批塔寺，后来，缅僧将佛教传至德宏、耿马、孟连等地，上座部佛教就在这些地区盛行。

现流传于云南西双版纳傣族自治州、德宏等地的南传上座部佛教于11世纪传入；在这些地区，尚有于9世纪传入的汉地佛教，遂形成两大派系并存的局面。因傣族是跨境民族，与南传佛教国家的掸、傣族、德楞、高棉族有相同的族源，故上座部佛教占了绝对上风。傣族地区的上座部佛教仍保留着佛教原始的遗风：

> 傣族地区的僧人和其它南传佛教国家和地区的僧人一样，在寺读经、入寨化缘、雨季安居、定期到布萨堂诵戒等，保持着某些原始佛教的遗风。①

具有原始佛教的纯正性。

由于禁止对原始教法做任何废除或修改，只容许添加能令原始佛教更精确的说法，上座部佛教成了唯一成功保存古

① 邓殿臣《南传佛教史简编》，中国佛教协会1991年内部流通版，第201页。

老纯正佛教教法的部派。谈到上座部佛教的第一项特色之前，我们必须先认知，不论佛教有多少宗派，各派都有从初期到后期的经典，而这些经典是由不同的经论权威因应环境渐渐添增而成。这是很明显的事实，毋需证明。①

云南上座部佛教按其名称可分为四派、又可细分为八个支派。傣族男童达到入学年龄必须出家为僧，在寺院中学习文化知识，接近成年时再还俗。个别优秀的可继续留寺深造，并按僧阶逐步升为正式僧侣。在僧团内部，从泰国、缅甸传入的派系分歧已变得不怎么明显了，各派互相学习、和睦相处，有融为一体的趋势，但僧侣等级制度却一直保留到今天，该地区的佛教僧阶之严、等级之多，为其他南传佛教国家和地区所未有，也为大乘佛教所不及。

在云南傣族地区，《三藏》典籍有巴利语的傣语音译本、注释本和部分重要经典的傣语译本，还有大量的傣族、布朗族的著述，其涉及天文、历算、医药、历史、诗歌、传说及佛经故事等。

（二）虔诚信仰南传上座部佛教的云南傣族社会

自南传佛教兴盛以来，傣族民众几乎是全民信奉佛教，不剃度出家的，皆为在家信众。在西双版纳的在家信众中，男性如果不终生为僧者，也得短期出家；而在德宏地区，没有人人入寺的传统，在家信众为多数。元明之际，巴利语系上座部佛教以惊人的速度传入我国云南傣族、德昂族、布朗族聚居区。流传至今的

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

南传上座部佛教，对傣族民众来说，不单是宗教信仰问题，而是渗透到社会生活的各个方面。

云南上座部佛教，成为云南德宏和西双版纳傣族地区全民信仰的一种宗教。南传上座部佛教这一外来宗教文化，经过融合地区文化，也即通过本地化的“洗礼”，最终成为了傣族民族文化和民族心理素质的基本构件。研究它的历史沿革和社会影响，就能找出这种特殊历史条件下产生的宗教文化、民族文化及其共存共荣的发展规律。

南传佛教进入我国云南傣族地区历史悠久、影响极大，而学界对此关注并不多。可以说，对云南上座部佛教的研究，既是适时之所需，又是国情之所需。因为展开这方面的研究，一者，可以找出其于特殊历史条件下的发生发展规律，从而更好地继承和发扬民族优秀文化传统；再者，由于宗教信仰的国际性，还可以展开对种族、血缘和宗教源流、派别等的研究。值得强调的是，云南上座部佛教是由缅甸、泰国等地传入的，加之当地民众和境外国家的一些民族有种族和血缘的天然联系，在佛教的长期传播过程中，彼此之间免不了往来亲密一些；另外，云南上座部佛教与东南亚国家上座部佛教同属于南传佛教一系，二者在教理和实践方面大同小异。鉴于以上情况，研究云南上座部佛教就可以了解到傣族地区与境外南传佛教国家的宗教交流及其间的一些传承关系；在共同信仰的基础上，可以进一步开展学术文化交流。如此，就可以更好地落实党和国家的民族宗教政策，使该地区形成民族团结、边疆稳定、经济繁荣的社会局面；还可以在共同信仰的基础上，扩大国际友好交往。

第二节 主题诠释

一 贝叶经简介[①]

“贝叶”是贝多树（Pattra[②]）的叶子。贝多树是一种木本植物，属于棕榈类，长青不凋。经是梵文 Sutra 的译语，音译为修多罗。在古印度，人们用贝叶来书写经文，方便流通，称其为“贝叶经”。“贝叶经”起源于印度，现在的印度、泰国、中国、缅甸和老挝都有遗存。

贝叶经是一种特殊的文化现象，是用铁笔在贝叶上刻写佛经及其相关典籍的记录。除古印度外，只有在信仰南传上座部佛教的傣、泰民族地区使用、传承过。中国贝叶经是指用傣族文字刻录在贝叶上的，在云南傣族地区（西双版纳、德宏等）制作、保存并使用的贝叶典籍，傣语称之为“坦兰”。

在傣文的贝叶经中，也有“本土著述”部分，一部分是傣族僧人对佛教的阐释及佛本生经故事；另一部分则是关于地理、历史、天文、历法、医药、法律、道德、节庆、礼仪、语言、文学等方面的“经书”，还夹杂一些完全世俗化的作品。这样，傣族贝叶经有“世俗”文字与“神圣”文化两部分，但二者结合相得

---

① 资料来源：胡廷武《中国贝叶经价值论纲》，载《中国贝叶经全集》（第 1 卷），云南人民出版社 2003 年版，第 2 页。

② Pattra 是梵文，指一种形状像棕榈树的贝多罗树（西双版纳的傣语称其为“戈兰”）。

益彰，构成了“傣族百科全书”。

千百年来，傣族人民除了把佛经刻入贝叶外，还把大量的天文、地理、历史、医学、故事、教育甚至乡规民约等，也刻写在贝叶上，内容繁杂。但有一点，如果是世俗的典籍，则要在前言、后记或中间插入佛经语录或佛经教义，也许是为了增加份量。世俗典籍也成为了中国贝叶经不可分割的一部分，在一定程度上其也有“经”的地位，即它们也有约束和规范人们思想、言行的作用，同样受到尊重。世俗文化部分加大了贝叶经的容量，丰富了贝叶经的内容，且又不失整体性，根据《龙藏》的体例，学者们把贝叶经中佛经以外的部分和世俗文字部分也纳入了《中国贝叶经全集》。

二　贝叶经综述

（一）贝叶经的历史

虽然用贝叶记载佛教经典的时间没有明确定论，然其历史久远是肯定的。结集后的经、律、论三藏，原以口口相传的方式流传。至公元元年前后，大乘佛教初兴之际，为避免遗忘、误传，就将结集的圣典抄写在了贝叶上。

根据《添品妙法莲华经》序：“遂共三藏崛多笈多二法师，于大兴善寺，重勘天竺多罗叶本。”此中“多罗叶本”即指《法华经》的贝叶写本。由此可知大乘初期经典《法华经》即是抄写于贝叶上的。此外，在《佛本行集经》卷五十一所载，释尊成道后，曾于贝多罗叶上写明耶输陀罗所生之

子罗罗为其子息，以洗刷耶输陀罗的不贞之冤，使其母子免除灾难。这显示佛陀成道前后已经用贝叶刻写文字。根据傣文经书《尼赕坦帕召》和《坦兰帕召》记载，贝叶经在历史上的使用及传播，已有二千七百多年的历史了。①

佛学辞典是这样解释的：

一至十世纪，古印度佛教徒携带大批写有经、律、论三藏之贝叶经，前往中亚，我国新疆、西藏和尼泊尔等地区弘扬佛教，此等地区之佛教徒亦往印度学习佛教，带回大量的贝叶经。②

贝叶经对佛教和佛教文化传播、发展的贡献非常大，它改变了佛教弘传方式，各地出现了译经风潮，使佛法奥义逐渐遍及各地。傣文文献《帕萨坦》记载：

佛陀涅槃前，其教徒来到缅甸一带传播佛法。……佛历419年（公元前115年），西双版纳首次派代表前往缅甸景腔和愿贡两地迎接佛牙和经书。③

我们知道，“傣族因地缘关系，受印度文化的影响很大，可

① 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社1990年版，第10页。
② 释慈怡编《佛光大辞典》，台湾佛光出版社1989年版，第3009页。
③ 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社1990年版，第7—8页。

知贝叶文化是中外文化交流的产物，是一种开放性的文化”①。中国云南德宏、西双版纳等地的傣族，将贝叶当作知识、智慧、文明的象征。据说，傣族使用贝叶是始于“绿叶信”的传说，其特别强调贝多罗叶具有耐久保存的特性。印度、傣族都以贝叶来记录佛经及文献，这种以贝叶为文献载体的文化形态就是“贝叶文化”。

（二）贝叶经的制作

一部完整的贝叶经典要用多片贝叶才能制成，制作程序包括采叶、水煮、晾干、磨光、裁割、烫孔、刻写、上色、装订等。

选用嫩叶，叶片要柔软强韧；树叶采下后先经水煮、晾干，使叶片变得柔韧不易断裂，再用粗木棒对叶片进行打磨；然后再将叶子截成所需规格；在叶面中间或靠边穿一两个小孔，以备装订；穿孔后的贝叶即可刻写，通常每面最多刻写七至八行，叶边刻上页码；用特别调制的墨水涂于叶面，再将叶面擦干。

> 古代大乘经典的贝叶写本，都用笔尖沾上墨汁写出来的；南传佛教巴利经典的贝叶写本，则全都以铁笔刻上文字，涂上黑墨之后，再擦掉表面，让字体浮现出来。②

最后，以绳、棉线或竹筷等物穿过叶面上的孔，用与贝叶一般大小的木质夹板为封面及封底夹紧，进行固定，这样，一部贝叶经就完成了。

---

① 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版，第 6—7 页。
② 水野弘元《佛典成立史》，台湾东大图书 1996 年版，第 100 页。

由于贝多罗叶具有防水及经久耐用的特性，制作完成可再以肉桂油及灯烟所调制的特殊墨水涂在叶面上，更可增加其保存的时间。这是因为肉桂油具有防潮、防腐及防止虫蚁蛇蝮蛀食的功能。若为长期保存，若干年后可再涂抹一遍。①

涂上生漆及金粉，可防腐朽、败毁，目前被发现的贝叶经，大都有千年岁月。纸张出现后，佛经仍有仿贝叶经制作、装订的，虽然这种经书材质可能为铜叶、桦皮或纸，但被也称作“贝叶经”。

（三）贝叶经的传播

中国贝叶经起源是这样的：

大量贝叶经被僧人从印度和斯里兰卡带到中亚及我国新疆、西藏和尼泊尔等地区，因此在这些地区发现大量的梵文贝叶经，其中以尼泊尔发现的梵夹最为完备。②

文献记载各国贝叶经的情况如下：

尼泊尔发现的贝叶晚于十世纪；日本保存的断片，有被推定为四一五世纪的，如：日本的来迎寺和奈良的海龙王寺的断片，京都百万遍知恩寺所藏《起世经》类的断片，都被

① 邓殿臣《谈谈“贝叶经”的制作过程》，载《法音》第51期，1988年11月，第33页。

② 释慈怡编《佛光大辞典》，佛光出版社1989年版，第3009页。

推定是六世纪；中国天台山国清寺只有一叶断片；印度贝叶本佛典之夹板里，绘有佛、菩萨、天部等画像者，称绘图本。①

朝鲜所传《十万颂般若》有二帙三一〇叶之多，被认为是十世纪的杰作。②

罗罗的发现：

印度罗罗比丘，一九二九年至一九三八年，四度入藏，搜寻梵本。前后所见，约有四百余种，殆皆唐宋时代，印人写本贝叶梵文经。③

现在发现的贝叶经，有显密二教的经、律、论疏及仪轨内容。密教经典如《灯明疏》、《喜金刚怛特罗》等；显教经论如《妙法莲华经》、法称的《量释论》、弥勒的《现观庄严论》、《辨中边论》、《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》等；戒律则有《德光戒经》、其注疏及梵文文法的若干书籍。这些都是研究印度思想史、印度佛教史、西藏佛教史、佛教梵文及梵文文法的宝贵资料。

贝叶经所用的文字多种多样，梵文方面就有 Magadhi、Kutila、Nevari、Vartula 及 Puranamaithili 等多种字体，还有藏文、

① 释慈怡编《佛光大辞典》，佛光出版社 1989 年版，第 6670 页。

② 山田龙城《写本的素材》，许洋译，载《梵语佛典导论》，台湾弥勒出版社 1984 年版，第 230 页。

③ 罗罗《西藏现存之梵文贝叶经》，载《现代佛教学术丛刊》之 77《西藏佛教教义论集（一）》，大乘文化出版社版，1979 年，第 235 页。

缅甸文、泰文等。

（四）贝叶经的保存

贝叶经是珍贵的佛教典籍资料，是不可或缺的原始文献资料，在佛教图书馆里仍然具有重大的文献价值。贝叶经因材质特殊、价格昂贵，在图书馆典藏管理方面就需加大保护力度。

在维护“贝叶经”时需要考虑温度、湿度、虫害及霉斑等综合因素。

> 温湿度方面，典藏空间最好能装置控制温度、湿度之空调设备，因为温度、湿度不当，易使物品变质，如：硬化、龟裂、发霉、虫害等，可仿图书、古物维护的方法，将温度控制在摄氏 18 度至 22 度。①
>
> 相对湿度的上下限为 65%及 40%。或取安全限度的中间值 55%，最多上下 4%或 5%。②

以空调保持恒湿、恒温的环境。贝叶经的材质是植物，因此可能会因温度、湿度控制不当而滋生霉菌或害虫。可用防虫材质之柜子来存放，或者放置一定量的防虫片等措施。

“目前国际上有一个计划，试图将泰国所存贝叶经以扫描的方式，保存这些手抄的贝叶，再将扫描完的档案，转换成数据库

---

① 林春美等《古物保存、维护简易手册》，台北“国立历史博物馆”1997 年版，第 11 页。

② 罗罗《西藏现存之梵文贝叶经》，载《现代佛教学术丛刊》之 77《西藏佛教教义（论集 1）》，大乘文化出版社 1979 年版，第 10 页。

的形式。”① 今日我们看到这古老的典籍，也不禁感叹万分。

三　《贝叶上的傣族文明》解题

在云南傣族地区，献经书是佛事活动的一项重要内容。傣文经书有贝叶刻本和绵纸手抄本两类，无论材质怎样都属于贝叶经。贝叶刻本主要是经典文字（即傣仂文）的刻本，也有少数傣绷文的，在傣族地区甚为普遍。

傣语称贝多树为“烂”、贝叶为“拜烂”。“拜烂”也称为贝叶经，这与汉语中“贝多”既是植物名又意指佛经是一样的。写经时要将贝叶放在特制的木架上，这种木架傣语称为“港坦”，意为经架。然后用一只铁笔来刻写，铁笔是一根小而长的圆木，顶端嵌一尖铁块，就像截玻璃刀上的金刚钻一样，这种铁笔傣语叫做“勒章”，“勒”的意思是铁，“章”是佛寺中刻写经卷的书写人员，又叫“阿章”或“波章”。“阿章”用铁笔刻写贝叶经的速度快得惊人，熟练者比在土绵纸上用竹笔书写要快二三倍。每张贝叶可以正反两面刻写，刻好之后，涂上碳粉，擦油，再将叶面擦净，字迹就能清楚地显露出来。每刻完十来叶，内容也告一段落之后，就叠成一册，再压平、穿孔，之后穿以细麻绳，就是一册经了。接着在经册边缘涂上金粉或黑粉，或漆上金漆。长篇的经典有以十多册或二十多册为一卷的，配上布包、席包或木盒，甚为精致。博大精深的佛教文化就靠贝叶经等的方式得以广泛流传，传播到云南傣族地区，为傣族文化注入了新鲜血液。

---

① 杜正民《当代国际佛典电子化现况：电子佛典推进协议会（EBTI）简介》，载《佛教图书馆馆讯》第15期，1998年9月，第37页。

在经典中常以“贝叶”表诠佛典之意。《大慈恩寺三藏法师传》卷六云“法师（玄奘）操贝叶开演梵文”。又《贞元新定释教目录》卷十六亦云“将敷贝叶之文用启莲宫之会”。从汉译经典中，显出“贝叶”在佛教文献的特质；在中国，贝叶经几乎成了经典的代名词，而且与佛教的关系密不可分。

道森说：“真正的文明实质上是一种精神秩序，因而其准则并非物质财富，而是精神洞见。文明所追求的是一种 Theoria，即一种对实在的直觉，所谓的实在既表现于形而上的思维，又反映为艺术创作和道德行为的结果。”① “文明”有广义和狭义两种解释，广义为“良好的生活方式和风尚”，我们生活中涉及的“文明礼貌”即含有此意；狭义指社会在脱离了人类群居生活的原始状态之后，通过知识和技术手段而形成和完善起来的物质和社会状态。显然，“贝叶上的傣族文明”的“文明”为后者之意。

综上，“贝叶上的傣族文明”即指傣族社会在历史发展进程中，受南传佛教影响（尤其以文化或其所引进的社会、科技等先进的东西积极触动傣族传统文化等方面的影响为突出），从而使社会达到一个相对合理、全面进步的发展要求。“佛教作为一种高层文化载体，在古代曾为傣族人民带来了很多精神文明成果，大大加速了傣族社会文明的进程。”②

首先，唐宋之际，佛教是新生的封建领主阶级统一社会思想的精神武器。原始多神崇拜，适合于许多部落并存的分散状态，而佛教的传播促成了领主阶级在各个局部区域建立统一的封建政

① 道森等《论秩序》（*Essays in Order*，Image Books，1939），第 239 页。

② 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 725 页。

权，极大地解放了生产力，推动了社会的进步。云南德宏的封建领主政权就是这样建立的。

其次，佛教带来了文字、天文、历法、医药和印度古文明，使傣族文化有了空前的发展；佛教合理的僧侣制度不仅使文化教育面得到扩大，而且为避免经济浪费、生产进步创造了充分的条件；还有佛教建筑和佛教艺术极大地激发了傣族人民的聪明才智，创造了辉煌的傣族艺术文化。

再次，佛教与古代傣族地区统治阶级的政治要求相契合，为地区的统一、社会的稳定、生产的发展起到举足轻重的作用。一者，它对统治阶级的压迫行为，也是一种精神的束缚，原因很简单，统治者也并非无神论者，他们同样害怕“来世”的惩罚；二者，在阶级矛盾尖锐的时候，统治阶级又常常利用宗教来自消解人民的斗志；还有，人民群众也常以佛教为号召，对压迫者进行反抗。可见，其在缓解社会矛盾方面有重要的作用。佛教在云南傣族历史上总是扮演着不同的角色，其关系错综复杂、扑朔迷离。本文旨在揭开这些“神秘”的面纱。

第三节　南传上座部佛教源流与《巴利三藏》简介[①]

一　南传上座部佛教源流

释迦牟尼寂灭后，由弟子摩诃迦叶主持诵集了佛陀生前所说

① 资料来源：觉悟之路（Theravada Buddhism Tipitaka，http：//sss2002.51.net/index2.htm）之《南传论坛》。

的教法。教法分为毗奈耶（戒律）和达摩（法）两大类（律藏和经藏）。达摩被编成五集，即《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》及《小部》。佛教史上称这为第一次“结集”。

佛灭后约一百年间，比丘僧团仍然按照佛陀所制定的戒律过着原始、简单的生活，弟子们辗转相传，和睦相处，不分派别。佛教史上称它为“原始佛教”时期。

当摩揭陀国迦罗阿输迦（俗称黑阿育）王在位时，由于对戒律的见解有分歧，僧团内部便发生了分裂。僧团公开分裂成为“大众部”和“上座部”两大派。此后，佛教僧团进一步分裂，在四五百年间，形成十八部或二十部，佛教史称这个时期为“部派佛教”。

佛灭后二百多年，在印度史上最著名的阿育王统治时期，目犍连子帝须长老被邀请来首都华氏城，帮助净化僧团，并召集一千位长老，举行第三次结集，会诵出比较完整的经律论。据说今日存在的上座部巴利语三藏，就是这次大会最后编定的。这次大会还决定派遣传教师到世界各国去传播佛教。被派往僧诃罗（今斯里兰卡）的使团，是由阿育王儿子摩哂陀率领的四位长老和一位沙弥。摩哂陀传入斯里兰卡的三藏经典，属于分别说系的上座部，但当时仍以传统的记诵方法流传。长老们于公元前 1 世纪伐多伽摩尼·阿巴耶王时（公元前 101－前 77），在斯里兰卡中部马特列地区的阿卢寺，举行了一次重要的结集，由罗揭多主持，五百名长老参加，诵出上座部的三藏和义疏，并决定把一向口口相传的三藏经典第一次用巴利文字写在贝叶上保存。这对后来上座部佛教长期流传有着决定性的作用。斯里兰卡的史学家评说，保存印度早已失传的巴利文上座部圣典，是僧诃罗民族对人类文

化遗产最伟大的贡献，史书认为这是第四次结集。

直至公元前1世纪，比丘僧团都承认大寺的权威。斯里兰卡的僧团分成三大派，僧团虽分为三，但都是属于上座部，他们主要的巴利文三藏经典是相同的。然而无畏山和祇陀林寺的长老们都各自有解释经典的注疏，对于经典某些章节的解释，则与大寺僧人所作的注疏有些不同。后来，这些注疏的原作都不存在了，唯有大寺派的思想体系继续流传到现在，这和觉音有着密切联系。

二　Tipitaka南传大藏经（巴利大藏经，The Pali Canon）

《南传大藏经》指锡兰上座部所传之巴利文大藏经，又作巴利三藏。成立最迟之年代被推定为公元前2至前1世纪。

据语言学家考证，巴利语晚于古典梵语，约在公元前3世纪形成。它原是摩揭陀方言（也有的说是南印度邬阇衍那一带的方言），后来，通过对古典梵语的改造，使音声和语法更加简明，逐渐发展成为一种新的语言——巴利语。在斯里兰卡，则形成了巴利文佛典。确凿可靠的用巴利文写录佛典，当是公元前1世纪末叶在阿卢寺举行第四次结集时的事。

约公元前1世纪，始有《南传大藏经》之注释。随着南传上座部佛教向东南亚各国传播，产生缅甸、泰国等国文字之藏经。1881年英国成立巴利圣典协会（Pali TextSociety），将《南传大藏经》及注释之大部分以罗马字校订出版。此外另刊行英译本《南传大藏经》。日本方面于昭和十年至十六年（1935－1941），由高楠博士功绩纪念会将巴利圣典协会出版之巴利《三藏》翻成

日文出版，题为《南传大藏经》，全部七十册，其中含有若干藏外书。藏外之注释有《三藏》之直接注（巴 a. t. thakathaa）、复注（巴 tiikaa，注之注）、复注之注（巴 anu. tiikaa）；藏外书则有纲要书、史传书等。其内容如下：

Vinaya Pitaka 律藏（Vinaya Pi. taka）
（Abr. =V）（The Books of Discipline）：

I. Sutta-vibhavga 经分别（Sutta-vibhanga）（The Books of Discipline）（SBB），2 Vols：
   1. paaraajika 波罗夷
   2. paacittiya 波逸提

II. Khandhaka 犍度部，2 vols：
   1. Mahaa-vagga 大品
   2. Cuu. la-vagga 小品

III. Parivara 附随 （Parivaara），2 vols.

Sutta Pitaka 经藏（Sutta Pi. taka）
（The collection of discourses）：

I. Digha-nikaya 长部（Diigha-nikaaya）（Abr. =D）（Dialogues of the Buddha）（SBB）or（The " Long" Discourses），3 vols：
   1. Siilakkhandhavagga 戒（集）蕴品
   2. Mahaavagga 大品
   3. Paathikavagga 波梨品

II. Majjhima-nikaya 中部（Majjhima-nikaaya）（Abr. =M）

(Further Dialogues of the Buddha)　(SBB) or (The " Middle-length" Discourses), 3 vols :

1. Muulapa. n. naasa 根本五十经篇
2. Majjhimapa. n. naasa 中分五十经篇
3. Uparipa. n. naasa 后分五十经篇

III. Samyutta-nikaya 相应部 (Samyutta-nikaaya)

(Abr. =S) (The Book of Kindred Sayings) (PTS) or (The " Grouped" Discourses), 5 vols :

1. Sagaathaavagga 有偈品
2. Nidaanavagga 因缘品
3. Khandhavagga 蕴品
4. Sa. laayatanavagga 六处品
5. Mahaavagga 大品

IV. Avguttara-nikaya 增支部 (Anguttara-nikaaya)

(Abr. =A) (The Book of the Gradual Sayings) (PTS) or (The " Grouped" Discourses), 11 vols :

1. Ekakanipaata 一集
2. Dukanipaata 二集
3. Tikanipaata 三集
4. Catukkanipaata 四集
5. Pa～ncakanipaata 五集
6. Chakkanipaata 六集
7. Sattakanipaata 七集
8. A. t. thakanipaata 八集
9. Navakanipaata 九集

10. Dasakanipaata 十集

11. Ekaadasakanipaata 十一集

V. Khuddaka-nikaya 小部 (Khuddaka-nikaaya)

[The Division of Short Books (PS: 17 in the Thai edition; 18 in the Burmese) [Minor Anthologies (SBB)]

1. Khuddaka-patha 小诵 (Khuddaka-paa. tha) (Abr. = Khp) (with commentary PTS); (The short passages)
2. Dhammapada 法句 (Abr. =Dhp) (PTS); (The Path of Dhamma) or (The Buddha's Path of Wisdom)
3. Udana 自说 (Udaana) (Abr. =Ud) (PTS); (Exclamations)
4. Iti-vuttaka 如是语 (Abr. =It) (PTS); (Sayings of Buddha) or (The Thus-saids)
5. Sutta-nipata 经集 (Sutta-nipaata) (Abr. = Sn); (Woven Cadences) or (The Sutta Collection)
6. Vimana-vatthu 天宫事 (Vimaana-vatthu) (Abr. = Vv) (PTS); (Stories of the Celestial Mansions)
7. Peta-vatthu 恶鬼事 (Abr. =Pv) (PTS); (Stories of the Hungry Ghosts)
8. Thera-gatha 长老偈 (Thera-gaathaa) (Abr. =Thag) (PTS); (Psalms of the Brethren) or (Verses of the Elder Monks)
9. Theri-gatha 长老尼偈 (Therii-gaathaa) (Abr. =Thi-ig) (PTS); (Psalms of the Sisters) or (Verses of the

Elder Nuns)

10. Jataka 本生 (Jaataka) (Abr. =J) [with Commentary (PTS)]; (Birth Stories) 6 vols
11. Niddesa 义释 (Niddesa) (Abr. =Nd); (Exposition), Contains:

§ Maha-niddesa 大义释 (Mahaa-niddesa), (Abr. = MNd); 2 vols

§ Cula-niddesa 小义释 (Cuu. la-niddesa) (Abr. = CNd)

12. Patisambhida-magga 无碍解道 (Pa. tisaṃbhidaa-magga) (Abr. =P. tm) (Path of Discrimination), 2 vols
13. Apadana 譬喻 (Apadaana) (Abr. =Ap) (Stories) 2 vols
14. Buddha-vamsa 佛种姓 (Buddha-vamsa) (Abr. = Bv) (History of the Buddhas)
15. Cariya-pitaka (佛) 所行藏 (Cariyaa-pi. taka) (Abr. =Cp) (Basket of Conduct)

Abhidhamma Pitaka 论藏 (Abhidhamma Pi. taka)

(The collection of texts in which the underlying doctrinal principles presented in the Sutta Pitaka are reworked and reorganized into a systematic framework that can be applied to an investigation into the nature of mind and matter):

Ⅰ. Dhamma-savgani 法集论 (Dhamma-sanga. ni) (Abr. =

Dhs)（A Buddhist Manual of Psychological Ethics）or（Enumeration of Phenomena）

Ⅱ. Vibhavga 分别论（Vibhanga）（Abr. ＝Vibh）（The Book of Treatises）

III. Dhatu-katha 界说论（Dhaatu-kathaa）［with Commentary（Abr. ＝Dhk）］（Discussion with Reference to the Elements）

Puggala-pabbatti 人施设论（Puggala-pa～n～natti）（Abr. ＝Pp）［Designation of Human-type（PTS）］or（Description of Individuals）

Katha-vatthu 论事（Kathaa-vatthu）（Abr. ＝KV）［Points of Controversy，2 vols（PTS）］

Patthana 发趣论（Pa. t. thaana）（Abr. ＝Pa. t. th or P）［with Commentary 4 vols（PTS）］，（The Book of Relations）

A～n～na paali gantha 藏外佛典（Post-canonical Pali Literature）：

Milindapa～nha 弥兰王所问经（Questions of Milinda），Diipava'msa 岛王统史（Island Chronicle），Mahava'msa 大王统史（The Great Chronicle），Cuu. lava'msa 小王统史（The Lesser Chronicle），Visuddhimagga 清净道论（The Path of Purification），Abhidhammatha-Sa'ngaha 摄阿毗达摩义论（A summary of the Abhidhamma）阿育王刻文，其他（And so on）

汉译为：一、律藏。收：（一）《经分别》（戒律条文），下分《大分别》（比丘戒）和《比丘尼分别》（比丘尼戒）两项。（二）《犍度》（僧团制度），下分《大品》（十犍度）和《小品》（十二犍度）。（三）《附随》（又称《附录》），凡十九章。二、经藏。收：（一）《长部》，凡三十四经。（二）《中部》，凡一百五十二经。（三）《相应部》，凡二千八百七十五经。（四）《增支部》，凡二千一百九十八经。（五）《小部》，凡十五经。依次为《小诵》（九篇）、《法句》（二十六品四百二十三偈）、《自说》（八品八十经）、《如是语》（又名《本事》，四集一百十二经）、《经集》（五品七十二经）、《天宫事》（七品八十五经）、《饿鬼事》（四品五十一经）、《长老偈》（二十一集一千二百九十一偈）、《长老尼偈》（十六集五百二十一偈）、《本生》（五百四十七篇）、《义释》（对《经集》中《八颂经》等的注释，分《大义释》、《小义释》两项）、《无碍解道》（三品三十论）、《譬喻》（五十九品五百八十七篇）、《佛种姓》（二十八品）、《所行藏》（三十五篇）。三、论藏。收：（一）《法集论》（又名《法聚论》）。（二）《分别论》。（三）《界论》（又名《界说论》）。（四）《人施设论》。（五）《论事》。（六）《双论》（又名《双对论》）。（七）《发趣论》。以后，又有一些佛典相继编入，形成“藏外典籍”。起初编入的有《指导论》、《藏释》、《弥兰陀王问经》、《岛史》等；接著编入的有“三藏”注疏、《大史》等；稍晚编入的有“三藏”注疏的注疏、《小史》以及其他一些著作。

三 有关“巴利”的研究

（一）巴利语

一般认为第一个提到“巴利”（Pali）的西方人是 Simon de La Loubère[①]，他在 1687—1688 年担任法王路易十四的使节出使泰国，后来写了一份描述该国情形的报告，1691 年于法国出版，两年后该书的英译本问世，英文读者也得知“巴利”（Pali）[②]。La Loubère 对泰国文化做了精彩描述，免不了谈到泰国的佛教，特别提到“Balie”，这个语言与梵语有关，还提供许多法文翻译的佛教经文。

在 La Loubère 之前，泰国的法国传教士已经提到这个宗教语言，泰国人管它叫“Balie”或“Balye”。就目前所知[③]，第一个研究巴利语的西方人是法国传教士，他叫 Laneau。他于 1672 年研究巴利语，编了一部巴利语与泰语的文法和辞典，可惜已逸失。他也给《圣路加福音》（St Luke’s Gospel）的泰文译本附上一篇巴利语的序和跋。此书成于 1685 年，目前仍保存在巴黎“对外宣教”（Missions étrangères）档案中。

1680 年以来的法国档案保存了许多有关巴利语的资料。1686 年，Tachard 就提醒人们，正确了解佛教的关键便是了解巴

---

① 见 K. R. Norman, *Pali Literature*（《巴利文献》），Wiesbaden 1983，p. 1，其中引到 Burnouf 与 Lassen 之论著。

② Simon de La Loubère, *The Kingdom of Siam*（《暹逻王国记》），London，1693（reprinted 1969）.

③ 见 W. Pruitt, *References to Pali in 17th-century French books*（《17 世纪法国文书中有关巴利语的记载》），JPTS XI，1987，pp. 121—31.

利语。Chaumont 说，巴利语有动词变化，就像拉丁语，很有趣。Gervaise 说到，泰王忧心巴利语的研究学习后继无人，于是强制那些不能背诵巴利经典的僧人去工作；他提到加强巴利语学习成效的办法，即由饱学的僧人教导初学者巴利语字母和文法。Gervaise 还说，巴利语是东方语言中唯一具有名词变化、动词变化和动词时态的语言。

"pali" 一词，正如早期佛教文献中的用法，并非语言名称。在文献中，pali 意谓"经典"，即指"被注释的经典"，是与 atthakatha——经典的"注释"——相对的。上座部经典被称为 pali 是因为它的意思跟我们的"圣典"（canon）一词很近[①]，而这经典的语言就被称为 pali-bhasa（经典或圣典的语言）。可是，也有例子显示，pali 一词被拿来指非圣典文献，这表示 pali 一词与"圣典"（canon）并非完全等义[②]。这个词有时用来指任何一

① "pali" 一词之意谓"经典、圣典"，可从它有时与"tanti"（经典、圣典）一词交互使用的事实得知，例如，palinayanurupam (Sp 2，11－12) / tantinayanucchavikam (Sv 1，19－20)。于是此词就得到了"（经典的）本文"之义，而与注解它的"注释"（atthakatha）相对。

② S. Collins 指出，《指导论》（Netti-ppakarana）的注释称《指导论》为"pali"，并且《书史》(Gv 60，5) 称《指导论》的注释为"atthakatha"。（见 S. Collins，*On the very idea of the Pali canon*（《"巴利圣典"的确切义涵》），JPTS XV，1990，pp. 89－126 [p. 108]）

段“本文”(text)[①]。此词的现代用法是作为语言名称，这似乎起源于对 pali-bhasa 这个复合词的误解——把它解作“巴利—语”(Pali-language)。La Loubère 以及他同时代人的作品中显示，17 世纪末叶，泰国已经使用“Pali”一名称呼上座部的经典语言。因此似乎当时这种误解已经遍及泰国民众。

Childers 在他的《巴利语辞典》中说[②]，“Pali”一名的英文用法取自锡兰[③]，他也照样沿用。这个锡兰用法可能肇始于传教士 Benjamin Clough，他在 1824 年出版文法书时采用此名[④]。Burnouf 与 Lassen 在 1826 年发表其著述讨论巴利语时也用此称呼[⑤]。

1861 年成于缅甸的著作《教史》(Sasanavamsa)，在一段文脉中用到 pali 一词，该处似乎用作语言名称[⑥]。《教史》是根据

---

① 参照此处用法：catasso gatha bandhitva palim eva ugganhapetva uyyojesi，Ja VI 353，11－12“他编好四个偈颂，令他们忆持颂文（palim），而后遣之离去”，转引自 O. von Hinüber，*Zur Geschichte des Sprachnamens Pali*（《巴利语其名之历史》），于 Härtel (ed.)，*Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum* 80. Geburtstag gewidmet（《瓦尔德斯密特教授八十华诞纪念——印度学研究论文集》），Berlin 1977，pp. 237－246 [p. 244]．译者按：Hinüber 此文后来译成了英文，题为“On the History of the Name of the Pali Language”，收在 *Selected Papers on Pali Studies*（《巴利学论文选集》），Oxford，PTS 1994，pp. 76－90。此书收录了 1967－1987 年间氏作有关巴利学研究的部分论文，悉数英译。

② R. C Childers，*A Dictionary of the Pali Language*，London 1875，p. vii，note 1.

③ 根据 C. H. B. Reynolds，最早的例子似乎来自 Savgharajasadhucariyava (Waka 1701 = A. D. 1779)，转引自 H. Bechert，*Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism*（《锡兰佛教暨宗教融合研究》），Göttingen 1978，p. 16。

④ B. Clough，*A Compendious Pali Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language*（《简明巴利语文法·附丰富词汇》），Colombo 1824.

⑤ E. Burnouf et Chr. Lassen，*Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*（《试论印度半岛恒河流域之圣言巴利语》），Paris 1826.

⑥ Sas 31，31.

早期缅甸典籍写成的[①]，因此这一名称的此种用法在缅甸出现的时间可能更早。把 pali-bhasa 这个复合词理解做“巴利一语”（译者按：同位语持业释）而非“圣典的一语言”（译者按：属格依主释），这种错误似乎不太可能在三个国家各别发生而毫无牵连。因此，将上座部一系的语言称作 Pali 的这种现代用法，似乎至少有几个世纪之久了。

（二）西方的巴利学

早期法国传教士的引介不仅使西方对巴利语有了认识，而且在 1739 年的法国图书馆就藏有巴利语写本[②]，至于它被研究到什么程度并没有说明。就像法国传教士在泰国开始研究巴利语的情形一样，将近一个半世纪后，英国传教士也发现，了解锡兰佛教徒的宗教语言是至关重要的，这使得 Clough 在 1824 年写就了一部巴利语文法[③]。丹麦的语言学家 Rasmus Rask 在 1823 年访问南亚，他从锡兰带回极好的巴利写本，将之藏放于哥本哈根皇家图书馆[④]。至此，巴利语研究进展顺利。1841 年，Spiegel 出版了《羯磨仪轨》（kammavakyam）[⑤]，1845 年又出版《巴利逸

---

① 见 V. B. Liebermann, *A new look at the Sasanavamsa*（〈《教史》新论〉），BSOAS 39, 1976, pp. 137－49。

② 此项讯息来自一篇论文摘要，这是 Jacqueline Filliozat 为“国际佛教研究学会”（International Association of Buddhist Studies）1985 年 7 月在意大利布隆那（Bologna）举行的会议所发。

③ B. Clough, *A Compendious Pali Grammar with a copious Vocabulary in the Same Language*（《简明巴利语文法·附丰富词汇》），Colombo 1824.

④ 见 C. E. Godakumbura, *Catalogue of Ceylonese Manuscripts*（《锡兰抄本目录》，藏于皇家图书馆），Copenhagen, 1980, p. 27.

⑤ F. Spiegel (ed.), *Kammavakyam : Liber de officiis sacerdotum buddhicorum*, Bonn, 1841.

话》（Anecdota Pâlica）[①]。Fausbøll 于 1855 年以 Rask 的写本为基础，出版了一个《法句经》（Dhammapada）的本子[②]，其中还包含大量从注释书广泛摘引的材料。截至 1870 年，已经有足够的巴利经典出版，这使得 Childers 在 1875 年能出版《巴利语辞典》（A Dictionary of the Pali Language）[③]。这股“巴利语”热潮，终于促使曾在锡兰担任公职的 T. W. Rhys Davids 于 1881 年创立“巴利圣典协会”（Pali Text Society）[④]。

（三）巴利圣典协会（1881—1981）

巴利圣典协会于其成立的第一个一百年，以罗马拼音出版了整个巴利经典，而且大部分都译成了英文。主要的注释书（atthakathas）也都出版了，一部分有了翻译。解疏（tikas）——对注释书的再注释的出版工作也有了着落。“长部注释”《吉祥悦意》（Sumavgalavilasini）的解疏《显明隐义》（Linatthavannana）问世了[⑤]。而除了那些经典和注释书之外，也编辑、翻译了许多其它“后圣典”（post-canonical，藏外）的典籍。协会还出版一本《巴英辞典》（Pali-English Dictionary）[⑥]，一本《英巴辞典》（English-Pali Dictionary）[⑦]，大约一半的《巴利三藏词语

① F. Spiegel (ed.), *Anecdota Palica*, Leipzig, 1845.

② V. Fausbøll (ed.), *Dhammapadam*, Copenhagen, 1855.

③ R. C Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875.

④ 协会的成立是“为了帮助学者容易取得那些尚未校定，并且实际上也尚未被使用的丰富的早期佛教文献”（JPTS 1882, p. vii）。

⑤ L. de Silva (ed.), *Dighanikayatthakathatika Linatthavannana*, 3 volumes, London, PTS 1970.

⑥ T. W. Rhys Davids & W. Stede, *Pali-English Dictionary*, London, PTS 1925.

⑦ A. P. Buddhadatta, *English-Pali Dictionary*, London, PTS 1955.

索引》（Pali-Tipitakam Concordance）①，还有多本其它工具书，包括一本《巴利语入门》（Introduction to Pali）②，它可给有意自修此一语言的人作为巴利语语法入门书。

（四）巴利圣典协会（1981－1994）

从 1981 年起，协会继续开展创立时所要从事的工作。U Narada 的《发趣论》（Patthana）译本第二册出版了③。此外，一直未被翻译的《无碍解道经》（Patisambhidamagga），也由 Banamoli 比丘移译出版④。《经集》（Sutta-nipata）有了新的译本⑤，取代早期 E. M. Hare 的译本⑥，这个新译最近又出了修订版，当中附有广泛丰富的批注⑦。E. A. A. Hazelwood 夫人翻译

---

① *Pali-Tipitakam Concordance*, Volume I (ed. E. M. Hare), London, PTS 1952－1956; Volume II (ed. E. M. Hare & K. R. Norman), London, PTS 1956－1973; Volume III, Part 1－6 (ed. A. K. Warder [et al.]), London, PTS 1963－1984. 译者按：此书至 1984 年为止，出版到第三册第六分册（puragana-baranaseyya-ka）。

② A. K. Warder, *Introduction to Pali*, London, PTS 1963.

③ U Narada (tr.), *Conditional Relations*, Volume I, London, PTS 1969; Volume II, London, PTS 1979.

④ Bhikkhu Banamoli (tr.), *The Path of Discrimination*, London, PTS 1982.

⑤ K. R. Norman (tr.), *The Group of Discourses*, Volume I, London, PTS 1984. 此书的平装版题为：*The Rhinoceros Horn and other early Buddhist poems*（《犀牛角经及其它早期佛教诗颂》），London, PTS 1985. 译者按：此平装本在 Norman 的译文之下附了 I. B. Horner 与 W. Rahula 的参照异译。相较之下，Norman 之译特别着意于语言学知识及不同语本文献间的参照取择，而 Horner 与 Rahula 则更尊重奉守上座部传统（注释书）的看法，二者分别代表了两种不同侧重的翻译取向。

⑥ E. M. Hare (tr.), *Woven Cadences*（《诗颂集》），London, SBB 1945.

⑦ K. R. Norman (tr.), *The Group of Discourses*, Volume II, Oxford, PTS 1992.

了《色曼德峰赞》(Samantakutavannana)①。协会又出版一个由 Dr. H. Saddhatissa 法师校订，含有解疏（tika）的新版《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammatthasavgaha)②。Genjun H. Sasaki 也校订出版了《心义摄要》(Sarasavgaha）一书③。

此外，在百周年纪念时（1981）协会的学报复刊了，其中也刊载一些篇幅较小的巴利典籍。A. P. Buddhadatta 校订的《第一义抉择》(Paramatthavinicchaya)④ 刊载于 1985 年学报第十卷(JPTS X)，第 155－226 页。F. Lottermoser 校订的《语法一滴》（Saddabindu）与《语法一滴抉择》（Saddabinduvinic-

① E. A. A. Hazelwood (tr.), *In praise of Mount Samanta*, London, SBB 1986. 译者按：此部原典是锡兰毗提诃长老（Vedeha Thera）所作，他大约是 13 或 14 世纪的人。书中以诗颂形式记述佛传故事，特别是记载传说中佛三次造访锡兰的事迹。在他第三次到访时，曾于色曼德峰的峰顶上留下了左足的尊贵足迹（Sripada)。此峰今名亚当斯峰（Adam's peak)，是锡兰佛教徒最崇敬的圣峰。(这个洋名儿是西方人叫的，锡兰人一般称它 Sripada）又，此类补注说明，译者主要参考各书相关内容，或书前引论，并参考 Geiger 的《巴利文献及语言》(B. Ghosh [tr.], Pali Literature and Language, Calcutta University 1943)，Norman 的《巴利文献》，Hinüber 的《巴利文献要览》等有关巴利文献的导览书，不另注出处。

② Hammalawa. Saddhatissa (ed.), *Abhidhammatthasavgaha and Abhidhammatthavibhavini-tika*, Oxford, PTS 1989. 译者按：这是一部总摄上座部阿毗达摩的纲要书，是上座部佛教最重要的入门教本之一，摄论作者阿耨楼陀（Anurudha）可能是 10 或 11 世纪人，解疏作者可能是 12 世纪的妙吉祥（Sumavgala)。

③ Genjun H. Sasaki (ed.), *Sarasavgaha*, Oxford, PTS 1992. 译者按：此书又称 Saratthasavgaha，长行偈颂兼行，以故事形式叙述采自经典与注释的诸多主题，如菩萨之发愿成佛、如来之不思议事、法灭、戒、业处、涅槃等。约成于 13 或 14 世纪，作者悉达多（Siddhattha)。

④ 此书是阿毗达摩纲要书，讨论的主题包括心、识、色、涅槃等。据说是南印度人阿耨楼陀（Anurudha）在锡兰写成的，与《摄阿毗达摩义论》(Abhidhammatthasavgaha）的作者阿耨楼陀可能不是一人。

chaya)[①]，刊载于 1987 年 JPTS XI，第 79—109 页。H. Saddhatissa 校订的《名行灯》（Namacaradipaka)[②]，刊载于 1990 年 JPTS XV，第 1 — 28 页。H. Saddhatissa 的《名色略论》(Namarupasamasa) 英译，刊登在 1987 年 JPTS XI，第 5—31 页。E. A. A. Hazlewood 的《五趣解说》(Pabcagatidipani)[③] 与《正法献礼》（Saddhammopayana)[④] 的翻译，刊登于 1987 年 JPTS XI，第 133—159 页，以及 1988 年 JPTS XII，第 65—168 页。R. Exell 的《色无色分别论》(Ruparupavibhaga)[⑤] 英译修订本《色法无色法分类》(The Classification of forms and formless things) 刊登在 1992 年 JPTS XVI，第 1—12 页。

注释书（atthakathas）的进展也不小。Peter Masefield 的《天宫事经注释》（Vimanavatthu-atthakatha）英译《天宫故事》(Vimana Stories) 出版了[⑥]。此书与他先前和 U Ba Kyaw 一同

---

① 《语法一滴》是缅甸蒲甘王朝国王迦沙瓦（Kya-cva，1234—1250 A. D.）为宫中女眷编写的，总 20 颂，极为简略的提示《迦旃延文法》（Kaccayana）的一些主题，如连音、名词、格、复合词等等。其解疏《语法一滴抉择》真正的题名是 Gantha-sara（《语法精解》），作者萨昙吉·摩诃弗沙提婆（Saddhammakitti Mahaphussadeva），是 15 世纪末泰国北部的人。

② 此书亦作 Namacaradipika，也是阿毗达摩纲要书，阐释心理活动（即名行）的种种，12 世纪缅甸人萨达摩侨帝波罗（Saddhammajotipala）作。一说他是 15 世纪人（12 世纪则是另一位同名者）。

③ 此书为诗颂体，共有 114 个偈颂，描述人、天等五趣之间轮回转生的情形，并及转生各趣的相应行业。作者与成书时间不详（也有认为是 14 世纪作品）。英译题为：*Illumination of the five Realms of Existence*。

④ 此书为诗颂体，讨论佛教基本教义，包括八无暇（八难）、十不善之苦报、善行之福报、不放逸等。其注释书说作者是阿难陀（Ananda）长老，一般认为可能属无畏山寺派（Abhayagirivasins）作品，成书时间不详，可能在 13 世纪之后。英译题为：The Gift-offering of the True Dhamma。

⑤ 此书是阿毗达摩纲要书，诗颂体，5 世纪佛授（Buddhadatta）的作品，可能为应教学之需而编。

⑥ P. Masefield (tr.), *Vimana Stories*, Oxford, SBB 1989.

翻译的《饿鬼事经注释》(Petavatthu-atthakatha) 英译本《饿鬼故事》(Peta Stories) 可谓姊妹之作，并且其《自说经注释》(Udana-atthakatha) 英译本也正准备出版①。1960 年，Bhikkhu Banamoli 去世之后，其遗稿中除《无碍解道经》(Patisambhidamagga) 英译之外还有一本《分别论注释》(Vibhavga-atthakatha)，在多方同仁的努力下终于结集出版②。

四《汉译南传大藏经》简介③

流传至今的巴利文《大藏经》是用僧伽罗文字母写定的，1881 年成立于英国伦敦的巴利圣典协会用拉丁文字母转写后陆续刊行。近代，日本学者将它译为日文。现代，我国台湾的学者又将日文版《南传大藏经》转译为汉文，出版了《汉译南传大藏经》。另外，5 世纪中叶以后，巴利文《大藏经》又从斯里兰卡流入缅甸、泰国、老挝、柬埔寨以及我国云南傣族居住区。形成了用缅文、泰文、老挝文、高棉文、傣文转写的巴利文《大藏经》，学术界将它们统称为巴利语系《大藏经》。

《汉译南传大藏经》由元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编，共 70 册。由释著妙老和尚任主任委员，悟醒译，吴老择发行；印顺导师、演培法师、水野弘元博士 (Prof DR. Y. Karunada-

---

① Peter Masefield (tr.), *The Udana Commentary*, Volume I, Oxford, SBB 1994; Volume II, Oxford, SBB 1995.

② Bhikkhu Banamoli (tr.), *The Dispeller of Delusion* (《遣除迷妄》), Volume I, London, SBB 1987; Volume II, Oxford, SBB 1991.

③ 参见《汉译南传大藏经》(元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编) 之《目录》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 1 册。

sa Ven. DR. K. Anuruddha DR. G. . D. Sumanapala）监修；元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1985 年 9 月初版。该书一至五册是《律藏》部分，六、七、八册是《长部》经典，九、十、十一、十二册为《中部》经典，十三至十八册为《相应部》经典，十九至二十五册为《增支部》，二十六至四十七册为《小部》，四十八册是《法集论》，四十九册为《分别论》（一），五十册为《分别论》（二），五十一至五十三册为《双论》，五十四至六十册为《法趣论》，六十一、六十二册为《论事》，六十三、六十四册为《弥兰王问经》，六十五册是《岛王统史》和《大王统史》，六十六册是《小大统史》，六十七、六十八、六十九册是《清净道论》，七十册是《一切善见律注序》（一至五）、《阿毗达磨义论》（摄心分别）、《阿育王刻文》（摩崖法敕）。

第四节　南传佛教的研究情况

一　南传佛教的研究状况[①]

南传佛教是指流行于东南亚佛教的主流形式。东南亚各国和南亚斯里兰卡称为上座部佛教，欧美也用这一称谓；中国称之为“小乘佛教”不严密而含贬意，但只是习惯上的称谓；在日本则称为南方佛教。历史学家汤因比曾说，上座部佛教在历史中是一种文化的化石。现存上座部佛教引以为荣的事情是其保持了佛陀

① 资料来源：《宋立道教授谈南传佛教的研究现状》，载中国社会科学院计算机网络中心（资料库），2003 年 8 月 15 日。

言教遗产的纯洁性，但全球性的经济一体化进程促使传统的上座部佛教思考怎么去面对新世界。

在我国，专门从事南传佛教研究的人员不多，但涉及这一领域的人数不少。佛教研究、中西交通研究、西南或云南的地方宗教，西南民族文化、历史、文学，东南亚历史、地理、民族、文化、经济等领域的研究都涉及南传佛教。

南传佛教是国内佛教研究的薄弱环节，截至 1949 年，这一领域研究成果几乎为空白。新中国成立后，组织过民族调查，也有报告出版，但多半是涉及或包含傣族等信奉的南传佛教，而没有专门宗教研究成果。50—60 年代，中国佛学院的叶均、李荣熙等人翻译或介绍过有关南传佛教的历史、经典。改革开放以来，尤其西部开发成为国家经济发展的战略之后，西南经济得到迅速发展，随之，原本处于孤立状态之下的佛教形态也在改变。如不抓紧时间展开田野调查，这些不可替代的“原始”宗教文化资源将会消失。

至于上座部佛教，有一项值得注意的特点：那就是我们无权删除或修改佛陀在经典中所说的任何教法，虽然佛陀于将入灭时曾允许在僧团同意下，可以舍小小戒，但上座部认为不论多么微细的删改都不可以。上座部这种严禁删改的做法，源于大迦叶尊者主持的第一次结集时，僧众们所建立连非常微细的经律都禁止废除的共识。至于上座部经典的增添（一般认为上座部也增添了一些经典），这些添加的经律必须极度严谨地保存原始教法的原则，或者根据原始经典加以阐释。增添经律必须与原始经典意义相符！这种做法与其它部

派不同，其它部派的增添方法在某种程度上已改变了佛法的方向。我们无权增添经律而使佛法在不同时空因缘或任何外在环境的影响下发展，以致丧失原始教义。这样的增添，直接或间接地导致佛法堕落成有神论或自我论，或更严重地退化回古老的神秘主义。我们害怕做这样的事，所以乐于接受我们是懦夫的指控。由于这种保守的作风，上座部佛教得以保留佛法的原貌。但愿我们永远保持这样的态度，若对经典有所增添，不论是巨大或微细，都必须与原始佛法相辅相成，使原始教义能达到颠扑不破的程度。①

可以看出，云南上座部佛教资源十分可贵。这种情况也引起了云南地方院校和科研部门的重视。例如，2000 年 1—2 月，云南大学组织 140 多名师生参加的多个“跨世纪云南民族调查”小组，写出了生态、人口、经济、社会、政治、法律、婚姻家庭、文化、教育、科技、卫生、宗教等 12 个专题研究报告和 1 份综合性调研报告，文字约 30 万字；拍摄了 4000 余幅照片，涉及生态环境、生产工具、生活场景、文化习俗、宗教活动等方面。此次调查的成果编辑成《云南民族调查与研究丛书》。其中，与南传佛教相关的有《勐海县曼刚寨傣族调查》、《瑞丽市弄岛乡等嘎村景颇族调查》、《勐海县布朗山乡新曼峨村布朗族调查》等。

有学者认为，公元之初，佛教就传入云南；也有学者认为，南传佛教是 14—15 世纪间由泰国传入云南的。如果考虑由缅甸传入的上座部佛教，佛教最早传入云南约在公元 7 世纪，因为无

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

论是北方内地的汉传佛教，还是南方境外的骠掸诸国的佛教，都毫无例外地影响到整个云南地区。

南传佛教教理与思想的研究，是一个重要而有待深入研讨的领域。50 年代，国内涉及的文章不多；对于云南上座部佛教僧伽的研究始于无忧的《我国傣族和布朗族僧阶名称语源》一文；60 年代初，无忧系统地介绍了云南上座部佛教的典籍，由此引起相关问题的探讨。

总之，国内南传佛教研究看来还比较零散，有随机性，目前也没有系统的研究规划。改革开放以来，直接在南传佛教领域内耕耘而有所成就的有已故的邓殿臣，还有赵桐和郭良鋆先生。

关于南传佛教的经典，直到近代以来，才逐步引起学界的重视。随国内改革开放形势的发展，南传佛教研究有不少成果问世，但多数只是涉及南传佛教而非专著。着眼于整个南传佛教的历史与现实，学界出现了跨学科研究的尝试，除历史文献和考古等性质的研究外，国内还有结合文化人类学、宗教人类学、宗教社会学和宗教政治学理论来考察研究南传佛教的。

南传佛教现存于东南亚的缅甸、泰国、斯里兰卡、柬埔寨、老挝、越南、中国云南边境等地区。20 世纪初开始进入西方社会，80 年代开始进入中文世界。

> 巴利三藏，世界已有十多种文字译本，唯独汉文译本只有零星的单品。这不能不说是我国佛教事业的重大缺憾。古代汉译诸经中，虽有典籍与巴利经典相当，如“四阿含”，但并非译自斯里兰卡大寺派的巴利语传本，而是译自其它部派的梵本或西域诸语，故两者之间仍有区别，虽可比资研

究，但不能笼统地直说“某经同于某经”。1943 年成立的“上海普慧大藏经刊印会”本计划出版南传、北传全部经典。但胜缘未具，南传巴利三藏只从日译转六册为汉，包括夏丏尊译的《小部》二册在内，共 73 经，150 个佛经故事及《发趣论》。①

庆幸的是，叶均在 1981 年译出《清净道论》、1985 年译出《摄阿毗达磨义论》，并重译《法句》；1985 年，郭良鋆、黄宝生合译出《佛本生故事选》，1990 年郭良鋆又译出《经集》，1992 年邓殿臣、威乃来拉坦尼合译出《长老尼集》。在吴老择先生主持下，台湾元亨寺成立了“南传大藏经编译委员会”，从 1988 年开始系统地进行汉译，到现在为止，已译出 70 卷，但仍系日转汉的办法。《南传大藏经》的汉文系统翻译工作虽然起步较晚，但各方仍在做不懈的努力。

二　南传佛教文化专著

（一）国际研究

1. 宋立道《传统与现代——变化中的南传佛教世界》，中国社会科学出版社 2002 年版。

2. 宋立道《神圣与世俗》，中国社会科学出版社 2000 年版。

（说明：以上两本专著主要从东南亚佛教国家的习俗、政治、经济、文化、法律等方面的文化现象作阐述的。）

---

① 吴立民《新编汉文〈大藏经〉·编辑南传〈大藏经〉之我见》，载《佛学研究》1996 年第 5 期，第 4 页。

3. 邓殿臣《南传佛教简史》，中国佛教协会 1991 年内部流通版。

4. 净海《南传佛教史》，宗教文化出版社 2002 年版。（净海法师在泰国攻读南传佛教达八年之久，他利用泰文、日文、及巴利文资料用汉语写了南传佛教的历史。净海法师有感于佛教徒和学者对南传佛教教理研究、历史的发展以及当时实际情况认识不深而著此书。）

（说明：以上著作主要就南传佛教在斯里兰卡等国的弘传历史及一些文化现象作介绍。）

5. 水野弘元著、如实译《南传佛教典籍》之《原始佛教的特质》（电子书），2003 年。

（二）云南傣族地区研究

1. 颜思久主编《云南宗教概况》，云南大学出版社 1991 年版。（说明：用文化现象学的方法介绍云南宗教的大体概貌。）

2. 杨学政等《云南宗教史》，云南人民出版社 1999 年版。（说明：云南宗教大概的历史现象。）

3. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社，1992 年版。（说明：对德宏州所有的宗教做了细致的梳理。）

4. 王松、王思宁编著《傣族佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1998 年版。（说明：从社会学、民族学的角度对佛教文化对傣族社会的影响情况作了概述。）

5. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。（说明：从宗教现象学的角度去分析傣族文化。）

6. 华思文《傣族民族发展史中的勐文化》，2000 年云南大学博士学位论文。（说明：从诸多因素影响文化发展的层面去梳理

傣族文化现象。）

7. 姚珏《云南上座部佛教的历史和经典（西双版纳）》，2002年云南大学硕士学位论文。（说明：介绍了傣族、偏向介绍西双版纳的佛教的历史概况及其典籍情况。）

8. 杨民康《贝叶礼赞》，宗教文化出版社2003年版。（说明：应用田野、个案得来的大量实地资料，配合南传佛教文献、专著、论文，阐述了傣族南传佛教的节庆、礼仪、音乐等方面的文化，重点探讨了诸多宗教仪式丰富的音乐内涵及变迁。）

9.《中国贝叶经全集》（计划翻译整理出版一百卷）（1—6卷），云南人民出版社2003年版。（说明：就贝叶经的历史及相关的社会文化现象作梳理，还未完成。）

10. 云南大学贝叶文化研究中心《贝叶文化论集》，云南大学出版社2004年版。（说明：零散介绍贝叶文化的一些特殊情况。）

三　民族文化专著

1. 方国瑜《元代云南行省傣族史料编年》，云南人民出版社1958年版。

2. 李拂一《泐史》（傣文），云南大学西南丛书之一，1947年汉译本。

3. 江应梁《傣族史》，四川民族出版社1983年版。

4. 陶云逵《车里摆夷的生命环》，金陵大学中国文化研究所边疆研究论丛专辑之一，1948年。

5. 宋恩常主编《云南少数民族社会调查研究》（上、下），

云南人民出版社 1980 年版。

6. 曹成章《傣族社会研究》，云南人民出版社 1988 年版。

7. 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版。

8.《德宏州志》，德宏民族出版社 2000 年版。

9.《傣族文化论》云南民族出版社，2000 年版。

10. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。

11. 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社 1986 年版。

12. 姚荷生《水摆夷风土记》，上海文艺出版社 1990 年版。

13. 傣族简史编写组《傣族简史》，云南人民出版社 1986 年版。

14. 枯巴勐《论傣族诗歌》，中国民间文艺出版社，1981 年版。

15. 岩林《傣族风俗歌》，云南民族出版社 1988 年版。

16. 曹成章、张元庆《傣族》，云南民族出版社 1984 年版。

17. 刘金吾等《傣族舞蹈》，云南人民出版社 1981 年版。

18. 岩温扁、岩林译《傣族古歌谣》，中国民间文艺出版社 1981 年版。

19. 巫凌云、张秋生《西双版纳傣语文概论》，云南民族出版社 1981 年版。

（说明：以上专著分别从历史学、民族或民俗学、宗教人类学、社会学、文化学等角度对傣族文化进行了可贵的探索和研究，注重田野调查、结合民族文化现象，获得了许多珍贵的成果。它们是本书研究的可靠依据和难得的资料，或说本书是这些研究的继续。本书主要是从宗教社会学的角度来探索研究，主线

是“南传佛教文化思想对傣族文化作深层次的影响或说给傣族社会的文明一个积极的推动力”。）

四　涉及南传佛教文化的论文

1. 刀述仁《南传上座部佛教在云南》，《法音》1985 年第 1 期。

2. 黄夏年《云南上座部佛教研究四十年》，《佛学研究》1992 年刊（创刊号）。

3. 黄夏年、侯冲《云南上座部佛教四十年》，《世界宗教研究》1993 年第 2 期。

4. 杨增文《部派佛教略论》，《世界宗教资料》1983 年第 1 期。

5. 黄惠焜《骠掸诸国佛教及其在掸傣民族中的传播》，《东南亚》1984 年第 1 期。

6. 邓殿臣《现代傣族地区佛教》，《法音》1991 年第 8 期。

7.（美）约·北川光夫、弗·雷诺兹撰，陈贞辉摘译：《二十世纪的南传佛教》，《世界宗教资料》1980 年第 2 期。

8. 乐寿明《傣族佛寺刍议》，《云南教育学院学报》1993 年第 2 期。

9. 杨世德《也谈傣族的宗教与教育》，《民族工作》1988 年第 11 期。

10. 童玮《傣族佛教述略》，中国社会科学院、北京大学南亚研究所（打印稿），1982 年。

11. 粟明鲜《略论小乘佛教在我国傣族地区的传播》，《中山

大学研究生学刊》（文科），1984 年特刊号。

12. 黄夏年《南传佛教心理学评述》，《世界宗教研究》1989 年第 4 期。

13. 黄夏年《觉音的〈清净道论〉及其禅法》，《南亚研究》1989 年第 1 期。

14. 刀述仁、侯冲《云南上座部佛教研究中值得注意的两个问题》，《佛教研究》1993 年刊（总第 2 期）

15. 黄夏年《刀述仁副会长谈云南上座部佛教研究》，《法音》1990 年第 7 期。

16. 刘岩《南传佛教入滇历史简述》，《云南民族学院学报》1990 年第 4 期。

17. 刘岩《云南上座部佛教述要》，《西双版纳方志通讯》总第 9、10 期。

18. 刘岩《傣族佛教徒的宗教生活》，《世界宗教研究》1992 年第 1 期。

19. 孙乐斋《傣族佛教》（初稿），手稿，1960 年。

20. 傅增有《小乘佛教对湄公河流域国家文化的影响》，《东南亚》1996 年第 1 期。

21. 瞿明安《变动中的宗教——当代西双版纳傣族宗教生活世俗化的特点》，《世界宗教研究》1999 年第 1 期。

22. 刀述仁《西双版纳佛教述略》，载《版纳相思豆》，云南民族出版社 1988 年版。

23. （日）加治明撰、刘援朝摘译：《云南西双版纳的宗教》（复印件）。

24. 孙乐斋《西双版纳傣族自治州佛教概况》，手稿，1960

年。

25. 季羡林《关于大乘上座部的问题》，载《中国社会科学》1981 年第 5 期。

26. 刁有良《十二版纳的宗教生活》，载《边疆通讯》第 5 卷第 1 期。

27. 宋恩常《西双版纳佛教评介》，载《昆明师专学报》1979 年第 2 期。

28. 刘扬武《德宏傣族小乘佛教的教派和宗教节日》，载《云南社会科学》1983 年第 1 期。

29. 无忧（童玮）《谈谈我国的傣文佛典》，载《现代佛学》1961 年第 3 期。

30. 张公瑾《小乘佛教述略——傣族佛教渊源谈》，载《中央民族学院学报》1985 年第 1 期。

31. 张公瑾《傣历中的纪元纪时法》，载《中央民族学院学报》1979 年第 3 期。

32. 张公瑾、陈久金《傣历研究》，载《中国天文学史文集》，科学出版社 1981 年版，第 2 集。

33. 张公瑾《傣族文字和文献》，载《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。

34. 朱宜初、秦家华《谈傣族文学》，载《思想战线》1978 年第 3 期。

35. 张公瑾《西双版纳的傣族民间歌手——赞哈》，载《少数民族文艺研究》，1982 年。

36. 汪宁生《远古时期云南的水稻栽培》，载《思想战线》1977 年第 1 期。

37. 马曜、缪鸾和《从西双版纳看西周》，载《学术研究》1963 年第 1、3、5 月号。

38. 刀世勋《西双版纳傣文》，载《民族语文》1980 年第 1 期。

39. 周耀文、方伯龙、孟尊贤《德宏傣文》，载《民族语文》1981 年第 3 期。

40. 姚珏《云南南传佛教的传播与经典》，载《彩云法雨》2004 年第 2 期。

41. 云南干部教育网《贝叶文化研究》：

(1) 张锡盛《西双版纳州傣族的教育自治》(1950—1985)，2004 年 1 月 15 日。

(2) 方铁《 西双版纳古代对外交通考略》，2004 年 1 月 15 日。

(3) 释瞬惠（香港尼众佛学院）《佛教特有的非书资料：贝叶经》，2003 年 4 月 29 日。

(4)《云南干部教育网》信息采编部采集《贝叶经——运载傣族历史文化的一片神舟》，2003 年 4 月 29 日。

(5)《云南干部教育网》信息采编部采集《“贝叶文化”中的情（歌）诗 》，2003 年 4 月 29 日。

(6)《云南干部教育网》信息采编部采集《傣族贝叶文学》，2003 年 4 月 29 日。

(7) 岩温扁、秦家华《贝叶文化与傣族社会生活》，2003 年 4 月 29 日。

(8) 《云南干部教育网》信息采编部采集《贝叶经书 》，2003 年 4 月 29 日。

(9)《云南干部教育网》信息采编部采集《跨地域性的贝叶文化圈》，2003年4月29日。

(10) 韩金彪：《贝叶文化在中国》，2003年4月29日。

(11) 赵玲《南传上座部佛教“毫洼”的当代文化价值》，2003年4月28日。

(12)《云南干部教育网》信息采编部采集《（多图）取精存髓制华经》，2003年4月10日。

(13) 岩温扁《跨地域性的贝叶文化圈》，2003年3月12日。

(14) 岩温扁、征 鹏《贝叶经》，2003年3月12日。

(15) 张福三《贝叶的文化象征》，2003年3月12日。

42. 杨庆、杨寿川《傣族贝叶典籍：世界珍贵的记忆遗产》，载《云南民族大学学报》，2004年第6期。

43. 陈绍文《试谈小乘佛教对德宏傣族习俗的影响》，《大理学院学报》2002年第6期。

44. Ties That (Un) Bind: Families and States in Premodern Southeast Asia. (《前现代东南亚的家庭与国家》)，1985年。

45. Tony Day. The journal of Asia Studies, No. 2 (May 1996) 384—409. (《汤姆的一天》，载《亚洲研究》，1996年第2期)。

(以上论文间或从宗教学、民族学、人类学、个案调查为视角，对傣族社会的某一个文化现象进行探索研究，力图找出影响民族文化的动因，揭示问题的实质。)

第五节 本书研究的基础、意图、范围、内容及方法

近年来，随着各国间文化交流的频繁开展，南北两方佛教界出现了相互学习、汇归一体的趋势。东西方学者多以为南传佛教接近于原始佛教，是原始佛教的本源。梁启超说：

> 我国自隋、唐以后，佛学者以读小乘为耻；“阿含”束阁，盖千年矣！吾以为真欲治佛学者，宜有事于“阿含”……“阿含”为最初成立之圣典，以公开的形式结集，最为可信……虽不敢谓“阿含”一字一句悉为佛所说，然所含佛语分量之多且纯，非它经为及。“阿含”实一种言行录的体裁，其性质略同《论语》……根据《善见律》，则尚有《屈陀迦》阿含一种，不止四矣。今锡兰岛所传巴利阿含确有五部，其第五部名为《屈陀迦》。①

《屈陀迦》为巴利语“Khuddaka”一词的音译，为“小”之意，即指巴利《小部》。《南传大藏经》极大地保留了原始佛教的成分，颇显原始佛教风范。

对南传佛教的研究，应该包括巴利文《三藏》的译介、教义教理的研究以及对南传佛教史的研究。近百年来已大力开展对巴利文圣典和南传佛教的译介和研究工作，并取得了可观的成就。

---

① 梁启超撰、陈士强导读：《佛学研究十八篇》，上海古籍出版社 2001 年版，第 11 页。

北方的日本和我国的台湾也展开了对巴利文《三藏》的译介和对南传佛教的研究，也取得了显著成果。

一　研究基础

对云南傣族地区的小乘佛教、佛教文化及民族文化嬗变的研究，往往是以宗教现象、社会现象、人类学、田野调查及社会学理论为基础，辅之以其他研究方法而进行的，即只有涉及宗教的研究而无宗教学的专著。现在，巴利文南传佛教经典已陆续英译、汉译（翻译依据是巴利原典文本为主，参照日语文和泰国文本，共计七十多部），南传佛教的研究状况逐渐在改变。笔者相信，随着《巴利南传大藏经》的系统翻译，这方面的研究将会有所改观。

本是在前人研究的基础上，参照汉译和英译《巴利南传大藏经》，凭借史料、文献、前人研究成果、田野资料、调查手稿等，试着就“贝叶文化怎样给云南傣族社会带来文明”进行探索，基本上是宗教哲学的思路。

笔者借助汉译和英译《巴利大藏经》，查阅了相关的宗教社会学等理论知识，同时广泛阅读了前人研究的成果，并对之进行系统梳理。本书的撰写思路：选择“云南德宏傣族”为研究个案；在结合前人研究成果的基础上，以田野调查所得的实地资料为基本内容；以南传佛教原典（参照四阿含）的相关知识为理论支撑点；以宗教哲学的研究方法为探索基调，采用宗教社会学、间或结合宗教人类学的方法进行考察研究。本书还选择性地应用前人珍贵的社会调查手稿、傣族社会文化研究文献、傣族历史现

象资料、民族族源考据等方面的研究成果，作为辅佐材料或某一观点的论据。在此，我对先贤们礼敬，并致以谢忱。本书仅是一个尝试性研究。

二 研究意图

力求将南传佛教对傣族社会影响的情况作详细梳理；进一步找出傣族文化的演变轨迹；试图弄清傣族文化形成今天这种情况的原因；尽可能说明历史推演的必然性。

三 研究范围

南传佛教、云南德宏、傣族社会、傣族文化；具体“研究南传佛教是怎样影响云南德宏傣族社会的”，从傣族社会现象中摘取较为突出的六个方面，探讨“融摄佛教思想的傣族文化”。

四 研究内容

首先介绍德宏的社会概况、南传佛教传入德宏的说法、德宏南传佛教的大体概况，力求说明区域佛教的一些特殊情况。其次，从社会习俗、节庆礼仪、道德法律、文字文学、审美艺术、科技文化六个方面去梳理，力求从佛经典籍、社会个案、田野文化等方面，进行理论与实际的有机结合，密切联系傣族社会现实情况的各方面，总结说明佛教对傣族社会的积极影响。

五　研究方法

（一）查阅

在认真阅读史料、经典、专著、论文等前人研究成果的基础上，以“田野走访”、“个案调查”为实地考察手段而获得第一手资料，将二者有机结合；用宗教学社会学，辅之以人类学、民族学、历史现象学的研究方法；以“历史而辩证的眼光看待宗教与民族文化”为视角，对傣族社会进行全面考察。将傣族社会进行整体剖析，涉及傣族的社会习俗、节庆礼仪、道德法律、文学艺术、审美艺术、医药卫生、天文历法等方面的文化。前四个方面是考察的重点和难点，用田野、个案得来的资料很多，试图用“有力的事实”、靠“引经据典为依托”、借助“严密的论证”、凭借“详略得当的逻辑推理”来说明傣族社会受惠于“贝叶文明”的诸多方面，概括“南传佛教”对傣族社会深刻影响。并说明这种影响是积极的、上进的；而形成了今天的傣族文明，又是历史的必然。

（二）整理、分类地方民族、宗教文化资料

以诸如《勐海县曼刚寨傣族调查》、《瑞丽市弄岛乡等嘎村景颇族调查》、《勐海县布朗山乡新曼峨村布朗族调查》、《傣族社会调查资料手稿》、《德宏傣族小乘佛教》、《小乘佛教传入云南的时间与路线》、《西双版纳傣族佛教建筑艺术浅谈》、《略论小乘佛教在我国傣族地区的传播》、《小乘佛教述略——傣族佛教渊源说》、《从小乘佛教的“傣化”看人为宗教与原始宗教的关系》、《傣族社会调查》、《傣族法律思想初探》、《傣族诗歌》、《傣族审美》、

《傣族医药》、《傣族天文历法》等研究成果为参考、借鉴，进行整理、分类、沿用、取舍，作为本文的研究基础。结合笔者调研的情况，阐述傣族文化受佛教影响的诸多方面。

六 本书研究动机与特色

基于前人的研究，本课题探索的意义在于：

一、上文介绍，前人对傣族社会研究的成果不少，但几乎每一种研究都只偏向于社会文化的一个方面，侧重探讨傣族社会的某一现象，或民族风俗、或生活习惯、或丧葬习俗、或节日庆典等。而本书是对小乘佛教化的傣族社会进行全面考察。

二、对傣族文化的研究，前人的成果也很多，但都是零散的、概括性的东西，没有就某一地方的特殊文化情况进行总体把握，其研究主要是伦理道德、文学、艺术、习俗、医药、历法等分块的著述。本书则对小乘佛教化的傣族文化现象进行整体考察。

三、关于佛教与统治者的关系问题，前人的研究也有许多涉及，或是西双版纳的、或是德宏的情况，都或多或少地指出佛教的传入及发展与封建统治者的关系紧密，但在这方面的论述都不是很具体，也没有详细的论著。本书就德宏封建领主接纳上座部佛教的原因进行了分析。

四、前人对傣族民众信仰小乘佛教情况作了大篇幅论述，而就信仰原因及其佛教仪轨等方面的研究成果较少。本书针对傣族全民信仰南传上座部佛教的原因作了进一步探索。

五、就傣族社会或文化现象，前人作了不少可贵而有意义的

探索，但就相关的佛教经典、教理等研究不多。本书试着找出了南传佛教教义、教理对傣族社会影响的经文依据并作了评述。

六、对傣族文化和外来文化的碰撞情况，前人的研究也很多，而就两种文化交融的情形进行深入探讨的并不多，几乎没有涉及佛经方面的研究。本书对佛教与傣族文化交融的情况进行评述。

七、前人对傣族文化吸收与融合佛教文化的情况已作了粗略的阐述，而就傣文化嬗变的历史轨迹基本没有作“追根溯源”的研究。本书尝试性的探索了融合佛教思想后傣族文化嬗变的轨迹。

八、小乘佛教进入傣族地区，意义重大。而就佛教对傣族整个社会的极大影响的相关著述颇多，然而，彰显佛教社会功能的论述不多。本文以德宏地区为个案，将整个傣族社会受小乘佛教影响的情况作了整体考察，突出说明佛教社会功能的诸多方面。本书将小乘佛教的社会功能作了全面概述。

九、前人对几个地方的傣族文化情况有许多零散的研究，但对比性的研究较少，特别是“民俗性与宗教性”划分的探索更是少得可怜，仅仅是初步接触这个领域。本课题立足点在德宏小乘佛教，重点以德宏傣族文化研究为中心，就德宏与同类地区（小乘佛教信仰）西双版纳的傣族和不同类地区（非小乘佛教信仰）红河流域等地傣族的局部文化进行比较研究，对本书来说这也是一个尝试。

本书仅作了一个粗浅的探索研究，希望能够抛砖引玉。限于笔者才疏学浅，文章错误在所难免，敬请方家批评指正。

第一章　云南德宏

傣族是云南25个少数民族中人口较多的一个民族。1994年统计，全国傣族总人口为107.32万人，云南有106.2万人，占全国傣族人口的98.96％。聚居在澜沧江流域的有41.6万人、怒江流域40.2万人、红河流域19.8万人、金沙江流域4.6万人。云南傣族具体分布在西双版纳傣族自治洲、德宏傣族景颇族自治州以及澜沧、沧源、孟连、耿马、双江、西盟、景谷、元江、马关、元阳、红河、新平、金平、武定、大姚、禄劝、永仁和元谋等县。而德宏傣族景颇族自治州有30.47万人，西双版纳傣族自治州有28.24万人，两州加起来超过全国傣族总人口的一半。与其他民族一样，傣民族共同体不但在语言、习俗、传统文化和心理素质上有共同的特点，而且在自然地理条件、劳动生产、生活方式等方面也能找到相同点或近似的成分。傣族历史文化源远流长，与国内的壮、侗、水、黎、布衣、毛南、仫佬等民族以及国外的缅甸掸族、泰国泰族、老挝劳（寮）族、越南傣族、柬埔寨佬族、傣族、印度阿萨姆邦阿洪傣族都有着历史的渊源关系，傣学研究涉及不同历史、国家、社会、文化等情况。我

国云南省的西双版纳、德宏等地傣族与泰国的泰族、老挝的老族、缅甸的掸族具有相同的族源（百越族群），共同信仰南传上座部佛教，且居住地域山水相连，形成了一个东南亚贝叶文化圈。

云南傣族地区有得天独厚的自然环境，是名副其实的“孔雀之乡”。云南多山、多水，山水走向自北向南。高黎贡嘎山、怒山、云岭把云南纵分成几片，金沙江、怒江、澜沧江在峡谷间蜿蜒穿行，奔向东南。这些山在云南境内海拔都在四千米以上，而越往南走越低矮，到了云贵高原的西端，逐渐形成了众多的山间盆地，傣语叫做“勐”，这就是傣族的聚居区。这些盆地海拔都在500至1300米之间，气候炎热、雨量充沛、土地肥沃、动植物种类繁多、矿产资源丰富；这里风景秀丽，颇显亚热带风光：眼看茂林修竹，耳听鸟雀啼鸣，鼻嗅醉人花香，犹如世外桃源。诗人和歌手在这里找到灵感，将旖旎恬静的“仙境”写成了美丽的诗篇，把关涉小乘佛教的傣族风情谱成了醉人的乐章。

第一节　地理历史[①]

德宏位于云南省西部，东经97°31′—98°43′、北纬23°50′—25°20′。南面、西面及西北面与缅甸接壤，国境线长503.8公

① 参考资料：A. 德宏州政府编写组《德宏州文史资料汇编》，2000年。B. 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版。C. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版。D. 云南历史研究所编著《云南少数民族》，云南人民出版社1980年版。

里，是中国通向东南亚各国的门户，史称“西南丝路”。德宏是傣族、景颇族、阿昌族、傈僳族、德昂族的主要聚居地，属低纬热带雨林气候，自然资源丰富。辖潞西、梁河、盈江、陇川、瑞丽、畹町六个县市，总面积为11526平方公里，州府芒市距省会昆明785公里。

一 地理

德宏地处云贵高原西部，为横断山脉向南延伸的部分。地势北高南低，海拔最高处为3404.6米，最低处为190米。

东北走向的山系与境外群山一脉相承，多为峻岭峡谷相间排列、高山大河平行急下。海拔4000—5000米的高黎贡山、怒山和云岭蜿蜒南行，构成了气象万千的南北大峡谷。怒江、澜沧江、金沙江巨龙般穿腾于峡谷之中，咆哮千里。怒江、瑞丽江、大盈江与芒市河、南宛河、户撒河、罗卜坝河“三江四河”流经境内，其中大盈江、瑞丽江属于伊洛瓦底江水系，怒江干流从东北擦境而过，而四河都是大盈江和瑞丽江的二级支流。

山势往南逐渐由急变缓，江河也渐渐开阔，形成了许多海拔500—1300米的肥沃河谷平坝，如盈江坝、陇川坝、瑞丽坝、芒市坝、遮放坝等。受印度洋孟加拉湾暖湿气流影响，降水多而集中，形成干湿分明、四季无寒暑、终年无雪、霜期较短的温和亚热带气候。整个地区山川秀丽，物产丰富。傣、景颇等民族就生活在这片富饶的土地上。

二　历史[①]

古代的德宏是滇越乘象国，傣族先民就聚居于此。傣族历史悠久，公元前1世纪，汉文史籍就有傣族先民的记载：汉晋时被称为“滇越”、“掸”，唐代被称为“金齿”、“黑齿”、“白衣”等，元明时沿称“金齿”、“白衣”（或“百夷”、“白夷”），清代及民国时多被称为“摆夷”，而本民族则一直自称为“傣”，新中国成立后，正式定名为“傣族”。

（一）古德宏

1. 滇越乘象国

“越”这个古老族群，早在秦汉以前就分布在长江中下游以南的广大地区，故有“百越”、“百粤”之称。西南夷中属于百夷系的部落是夜郎、句町、漏卧、滇越等，当时这些部落正处于分化、融合之中，故余留“越”的名称，如东部的夜郎王也称“越王”，西部最大的部落被称为“滇越”。而在秦汉时期，这些出自百越系的部落民族实际是“僚”和“濮”。以史书为据，我们可以这样说：“僚”或“濮”的个别支系向西迁徙，与“滇越”融合，日益发展壮大，最终形成滇西及滇西南傣族先民的一部。

2. 掸国

“掸”是缅甸北部居民对水昌徼外掸人的称呼，后被周边各族沿用。“掸”也是傣人的别称，故傣族先民也被称为“掸”。据

---

① 资料来源：A. 云南省少数民族社会历史调查编辑组《傣族社会历史调查》，云南民族出版社1986年版。B. 李佛一译《泐史》，云南大学西南文化研究所，1995年。

缅史记载："公元 1287 年，蒲甘王朝灭亡后，掸族始大批西移，被视为落后民族。"东汉永元九年，"掸国"王雍由调曾几次派使臣"奉国珍宝"。东汉史书中屡见有关"掸"的记载，据《后汉书·西南夷哀牢传》："永宁元年，掸国雍由调复遣使者诣阙朝贡，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头，又善跳丸，数乃至千。自言我海西人。海西即大秦也，掸国西南通大秦。明年元会，安帝作乐于庭，封雍由调为汉大都尉，赐印绶、金银、彩缯各有差也。"道光《云南通志稿》记载："缅甸在捍卫掸国，在唐为骠国，元立邦宣慰司，明为缅甸宣慰司，本朝为缅国。"传说中的"庸那迦国"是由今天西双版纳的傣族、缅甸南掸邦的掸族、泰国清迈一带的泰族和老挝族共同组成的一个部落联盟。

（二）傣族族源

"滇濮"在《史记》中称为"滇越"，"夜郎"在《南中志》称其民为"夷濮"，句町被称为"濮王"，据《华阳国志》记载，堂琅（今天的云南东川、巧家等地）有濮。我们可以看出："百濮"即为"百夷"或其中的一支，而二者皆为傣族的先民。后世的"蒲蛮"并非"濮"，其指南亚语系孟高棉族瓦崩语支的瓦、布朗、德昂等民族。今天金沙江边上的傣族仍有这个种说法，金沙江沿岸的濮、傣是从四川、江西等地迁来的。

毋庸赘述，我们可以用历史学、考古学、文献学、民族学、语言学、人类学等方法，对傣、泰、掸等傣语民族的源流作出如下结论：傣语民族在远古是一个有共同的地域、共同的语言、共同经济生活和共同心理素质的单一民族共同体，其源于中国西南的百夷（越人在云南的一支）。

越人族群当是滇中高原最早的土著居民，并创造了灿烂的古

代文化[①]。

秦汉之际，征南越，越因此散。原居桂、粤等地的部分“南越”、“骆越”、“西瓯”民族西迁入滇，和世居云南的越人逐步融合，日趋分化为傣泐、傣那等支系。傣泐支系主要居住在滇中、滇南，后南迁，进入西双版纳以至中南半岛诸国。傣那支系主要居于滇西和缅甸北部，后南迁，分布于滇西南以至缅北广大地区，形成了近代的分布格局。总体来说，迁徙是从滇中向西南至境外这样一个趋势进行的；迁徙原因，在远古或许源于自然和经济因素，在近代多与政治和文化有关。

三　社会

傣族的历史与其他民族一样，历经了氏族公社、农村公社到部落、部落联盟社会，值得强调的是它还经历过家长奴役制的时代，接着发展到初期的封建社会，然而没有历经地主所有制及资本主义阶段。傣族社会始终保持着氏族公社、农村公社特点，也就是说，靠血缘关系建立起来的氏族公社转变为以地域关系为基础而成立的农村公社之后，仍然保留明显的血缘关系，即使是封建社会初期，这种痕迹仍然存在。新中国成立后，傣族地区实行了改革，封建领主政权也转变为了人民政权，领主土地所有制转变为农民所有制，而氏族公社—农村公社的成分依然大。

（一）行政

德宏的行政设置始于东汉，属永昌郡的哀牢县；蜀汉及两晋

① 王懿之《傣族源流考》，载《云南社会科学》1986年第2期，第29页。

沿袭前制；元代设有茫施路（潞西）、滇西路（盈江）、平缅路（陇川）、麓川路（锐利）和南甸（梁河）军政府，隶属金齿宣慰司六路军民总管府；明代设有隶属永昌府腾越州的宣抚、长官司等；清代属永昌府腾越、龙陵二厅；民国初年改府、厅置，设弹压委员，德宏地区分设芒板（芒市、猛板）、孟遮（孟卯、蔗放）、陇川、干崖、盏达五个弹压及南甸八撮县佐；新中国成立后，设潞西、瑞丽、龙齿、盈江、莲山、梁河六县；1953 年，德宏傣族景颇族自治州成立，辖潞西、梁河、盈江、陇川、瑞丽、畹町六个县市。

（二）社会形态

元代末年，麓川思可法割据势力崛起，兼并了德宏及周围傣族各部，成为云南西部的傣族封建大领主（麓川王），元朝政府无奈，就其地设置平缅宣慰司予以统属，任思可法为宣慰使。

明代，公元 1384 年（明洪武十七年）思可法之孙思伦法归顺明朝廷，政府设置麓川平缅宣慰使司，兼统麓川、平缅两地，任思伦法为宣慰使，明朝在元朝土司制度的基础上，进一步加强了对傣族地区的统治。公元 1399 年，思伦法死，傣族各部纷纷脱离麓川王朝而自立，明政府乘机建立了许多土司政权。

清代沿袭明代土司制度和统治方法，将德宏地区的傣族土司仍沿旧职加委，颁给印札；民国时，政府在保留土司制度的同时，又分别委派弹压委员、行政委员；新中国成立后，1953 年成立了自治州。

综上，明清两代及民国时期，中央王朝虽然不断地推行“改土归流”政策，甚至在德宏土司区设置了准县一级的设治局，清代还增设户撒、腊撒两个阿昌族地区长官司、猛板土千总，但实

际统治权仍然属土司。而就各民族群众来说，除要负担土司的盘剥外，还要交纳封建朝廷的赋税，受到了封建王朝和封建领主的双重统治和剥削。这种体制使社会经济和文化发展受到严重阻碍。新中国成立以前，德宏傣族地区的社会正处于由封建领主经济向封建地主经济过渡时期，而各地的社会经济发展也不平衡，由封建地主经济代替封建领主经济是社会进步的表现。新中国成立后，彻底废除了土司制度，实行民族区域自治，极大地解放了生产力，使傣族社会在政治、经济、文化等方面都获得了极大的发展。

四　民族

德宏以傣、景颇族为主，兼有阿昌、傈僳、德昂、汉等族。据1989年统计，全州有少数民族453211人，占全州总人口的51.11％。其中傣族280778人，占全州总人口的31.65％，约占全国傣族人口的30％；景颇族109740人，占全州总人口的12.3％，约占全国景颇族人口的99％；阿昌族22298人，占全州总人口的2.51％，约占全国阿昌族人口的94％；傈僳族19864人，占全州总人口的2.2％，约占全国傈僳族人口的3.3％；德昂族11117人，占全州总人口的1.25％，约占全国德昂族人口的72％。

傣族是德宏世居民族之一，分布在热带坝区，有“傣泐”、“傣德”之分。“傣泐”意为“上边的傣族”，分布于全州的各坝区；“傣德”意为“下边的傣族”，主要分布在瑞丽县和畹町市。傣族有语言文字，傣语是汉藏语系壮侗语族壮傣语支（傣族的）

傣那方言。这种语言是由原始台语分化出来，与国内的西双版纳傣语、壮语、毛南语、布依语和国外的泰国语、老挝语、缅甸掸邦傣语、越南傣语、印度阿洪语有着密切的关系。

景颇族主要分布在全州各县、市亚热带山区，先民是青藏高原北部的氐羌，约在明清时迁入德宏；语言属汉藏语系藏缅语族的景颇语支和缅语支。

阿昌族主要分布于陇川县、梁河县、潞西县等地的热带坝区、半山区，先民亦属氐羌，自元代迁入德宏，分“昌撒”、“傣撒”两种；语言属汉藏语系藏缅语族阿昌语支，有“梁河”、“户撒”两种方言，使用汉、傣两种语言文字。

傈僳族居于温暖山区，主要分布在盈江县西北的苏典一带，各县市区亦有散居，先民于金沙江两岸自清代迁入德宏；语言属汉藏语系藏缅语族彝语支的傈僳语，1955 年在原基础上又创造出新文字，现同时使用新老两种语言文字。

德昂族为德宏古老的世居民族，主要居于潞西三台山，少数散居于各县、市亚热带山区和坝区，有德昂、梁、捕猎、饶曼、饶景、雷陇等称呼；语言属于南亚语系孟高棉语族佤德语支的德昂语，没有文字，通用傣、汉和景颇语。

汉族分布于全州各县、市，明清时期迁入的多数分布于山区，民国后迁入的多居于坝区、城镇及交通沿线。境内还有少量回族。

五 宗教

德宏各民族皆有自己的宗教信仰，既有原始宗教，又有外来

的佛教、道教、基督教、天主教和伊斯兰教，形成了多层次、多源流的宗教文化。宗教学家蒂利希说："宗教是人类精神生活所有机能的基础，它居于人类精神整体中的深层。"① 又说："宗教，就该词最宽泛、最基本的意义而论，就是终极关切。"②

原始宗教是在漫长历史长河中，人们对自然、社会以及自身进行的可贵探索，经历一代代的积累而形成的精神产物。人们对这些精神产品进行创造、加工、雕琢，逐渐形成了自然崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜、祖先崇拜、山神崇拜以及寨神崇拜等原始文化。日常生活中的狩猎、农耕、祭祀、婚丧、生、老、病、死等皆与原始宗教息息相关。进入阶级社会后，民众处于被奴役、被压迫的悲惨境地，希望鬼神来保佑或修来世，对宗教虔诚、狂热的信仰有增无减。

汉地佛教于公元 9 世纪传入德宏，上座部佛教于 11 世纪传入，德宏傣族、德昂族和阿昌族几乎全民信仰上座部佛教，汉族等其他民族多信仰大乘佛教。

明代朝廷于 1381 年派平西侯进军德宏，道教也随之进入梁河、盈江、陇川等地，主要在汉族、阿昌族和少数傣泐中传播。德宏道教属于全真龙门派，奉行"三教合一"的思想。佛教先于道教进入，所以道观名皆袭用"寺"，道观多建于高山锦秀之地，这与信仰"重生"及"修仙"有关。

19 世纪末，基督教、天主教传入德宏。据 1989 年调查，约

---

① 蒂利希《文化神学》（*Theology of Culture*，Oxford University Press，1959），第 9 页。

② 蒂利希《信仰的动力》（*Dynamics of Faith*，Happer & Row，Publishers，1957），"序"。

有 14.2 % 的景颇族和傈僳族信仰基督教，约 0.79 % 的景颇族和傈僳族信仰天主教。在德宏，基督教和天主教经历了本土化过程而发展起来，融合吸收了原始宗教、传统习俗的若干内容，例如，感恩节与尝新节常被合并，在欢庆圣诞节时也进行“目瑙纵歌”。

19 世纪中叶，腾冲龙江乡马姓回族迁入陇川户撒乡建拉七寨，伊斯兰教随之传入，不久柳姓等回族也陆续迁入，形成马家寨。据 1989 年统计，马家寨有 23 户人家，回族占 20 户。

希克说：“彩虹是由地球大气折射成壮丽彩带的太阳光，我们可以把它视为一个隐喻，把人类不同的宗教文化解释为对神性之光的折射。”① 这或许可以对傣族社会多种宗教之“功用”进行解释。

第二节 傣族社会文化②

一 生活习俗

傣族村寨一般都建在平坝近水的地方，翠竹掩映、溪流环绕、景色优美。房屋为干栏式建筑，楼呈长方形，一般八九十平

① 希克《宗教之解释》，载《宗教哲学》第 3 版，1983 年，第 107—108 页。

② 资料来源：A. 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版。B. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。C. 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版。D. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。E. 云南历史研究所编著《云南少数民族》，云南人民出版社 1980 年版。

方米，距地近六米，分上下两层，上层住人，下层饲养牲畜或堆放杂物。屋顶为双斜面，多覆以编成的草排。拾阶登楼，有走廊、凉台（可以凉物、纳凉），楼两端有梯子，楼上中间有通道，一边为客堂，一边为卧室，无床无凳，就竹板上席地而坐、卧。竹楼旁边是厨用平房。

傣族男子着无领对襟或大襟小袖短衫，下着长宽管裤，冷天披毛毯，多用青布或白布包头；有纹身、染齿和染牙习惯，男孩到十一二岁时，即请人在胸、背、腹、腰及四肢刺上各种动物、花卉、几何图案、佛咒、傣文等作装饰。傣族妇女的服饰以美观大方著称，民族特点突出，传统着窄袖短衣和筒裙。无论男女都喜爱挎“筒帕”，既装物又作饰品，“筒帕”上刺有各色图案，刺孔雀的象征吉祥幸福，刺大象的表示五谷丰登。傣族以大米为主食，喜爱吃软米及酸辣食物；酸腌菜及酸大笋是每家每户必备的副食，剁肉、莴笋丝加佐料做成的“凉拌”是傣族最具代表性的美味佳肴。

傣族实行一夫一妻制，婚后即分家。土司制度时期贵族可以多妻，盛行等级内婚，德宏地区各土司之间是一个互相通婚的集团。青年男女婚前社交自由、洒脱，恋爱自由；在节日、盛会、“赶摆”或“丢包”的时节是小伙子“串姑娘”的最佳时机。傣族男女平等、互相尊重，在维持家庭关系方面，妇女一般都有更高的道德修为。傣族尊老爱幼、赡养父母，在客堂或吃饭的地方都设有老人专座。

傣族丧葬主要实行土葬，以薄木制棺，将白布平铺棺底，尸体上再盖上白布，盖棺后停一至三日，请和尚念经后出殡。土司和贵族有祖宗园陵，一般仿效汉族封建帝王建造，有石砌墓碑和

石墓志。但凶死、暴病死、难产死等非正常死亡或小孩死亡的则要实行火葬或水葬；和尚、佛爷死后则以薄棺盛殓火化，骨灰罐装葬于寺后，有威望的高僧大德圆寂后，要在火化前举行隆重的仪式，附近甚至几十里以外的僧侣、百姓、头人都赶来参加。

在佛教传入前，傣族信仰原始宗教。他们相信自然界万物都有灵魂，为了保丰收、得平安，就要祈求神灵保佑。凡进行的一切活动，如犁田、播种、收割、打猎等，都要择吉日进行祭祀。很多村寨都有“寨神”、“树神”、“山神”等，直到近代还有鬼神崇拜的残余，有许多生活禁忌。

二 文学艺术

傣族人民在生活、生产实践中创造了丰富多彩的文学艺术，其形式主要是诗歌，分为叙事长诗、古歌谣和风俗歌。

叙事长诗是傣族诗歌中的精华，内容丰富、语言优美、感情真切，蕴含着淳朴的民风。诗歌内容多是讴歌人们千辛万苦追求真理的奋斗精神，亦反映人们奋起力争向往美好生活的愿望。诗歌类型有古老动人的神话传说，优美动听的情歌对辞，生动醉人的风景写真；有栩栩如生的关于飞禽走兽、花鸟虫鱼的描摹；还有对青年男女在恋爱婚姻中悲欢离合及道德情操的细腻描写。诗歌中多描绘孔雀为爱情幸福的象征，大象为和平的使者，金鹿是吉祥的征兆等。流行在德宏傣族民间的著名长诗有《娥并与桑洛》、《郎鲸布》、《阿銮的故事》等。

古歌谣语言朴实、形式简单、内容通俗，反映了傣族先民的生产、生活情景。风俗歌有浓厚的生活气息和民族特色，生命力

旺盛。傣族民间有为数众多的歌手，被称为“哈蛮哄”或“哈们当”，其对民间文学的继承和发展起着很大的作用；民间也有不少会讲故事的人，故事内容多是反映劳动人民勇敢进取的感人精神、发明创造的聪明智慧、勇于抗争的坚强意志，旨在教育、启发和鼓舞人。傣族人民的生活离不开艺术。傣族是个能歌善舞的民族，人们普遍喜好音乐，皆有即兴而歌的本领，在竹楼、树林、田坝、路边，随处可以听见悠扬的歌声；舞蹈种类繁多、造形生动、感情细腻，多为动物形象的摹拟和美化。例如，“象脚鼓舞”、“孔雀舞”都具有独特的民族风格。孔雀舞随着音乐能做出孔雀各种优美的动作，到高潮时，观众也见机起舞，成为群众性舞蹈。新中国成立后，孔雀舞有了很大改进和提高，涌现出许多高水平的孔雀舞蹈艺术家，其舞蹈技艺受到国内外的称赞。傣族乐器很多，主要有笆、象脚鼓、铓锣、三弦等。傣戏是傣族文化中最年轻的艺术，在清末由盈江刀安仁将滇戏和傣族民间歌舞剧糅合而成，起初主要在土司衙门上演，后来逐步传入民间，内容形式由滇戏脚本、改编《三国演义》、上演《岳飞传》等到把傣族故事搬上舞台，技艺日益精湛、花样不断翻新，颇受人们喜爱。

第三节 原始文化[①]

民族传统文化往往以原始宗教或史前宗教的形式反映出来。史前宗教就是从第一个直立人到文字的出现这一漫长发展阶段的人类早期宗教形态；宗教发展到一定阶段的所谓“原始人”的意识形态，即“无文字民族的宗教”，就是原始宗教，原始宗教的最初形式是自然宗教，“我们所说的自然宗教，是和号称由神启示的宗教相对而言的”[②]，“图腾崇拜”就是其典型代表。史前宗教研究使用的是历史的考古学方法，而原始宗教研究则偏重于人类学的田野考察之实地调查方法。进一步扩大即为“自发宗教”，其不仅包含原始宗教，还包括文明社会中由民众中自发产生的民间信仰和古代宗教。

> 我说的宗教，指的是对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。[③]

傣族几千年的的民族文化传统，根植于以血缘关系为基础的

---

① 资料来源：A. 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版。B. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。C. 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版。D. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。

② 文嘉礼《哲学与宗教》，李有行译，香港真理学会出版社 1948 年版，第 26 页。

③ 弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 75—77 页。

农村公社之中，村社传统、民族传承，牢牢地刻画在傣民的思想意识形态中。

一　巫术

弗雷泽认为："在人类发展过程中，巫术的出现早于宗教的产生，人们努力通过祈祷、献祭等温和手段以求哄又安抚顽固暴躁、变幻莫测的神灵之前，曾试图凭借符咒魔法的力量来使自然界符合人的愿望。"① 万物有灵论不是原始文化的唯一信仰，在原始初民的神圣领域，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——巫术阶段，也就是说巫术先于宗教而存在。二者的区别就在于巫术没有灵魂观念，全凭自己的力量去实现愿望；而宗教则通过乞求神灵的方式来实现愿望。

我们认为巫术是一种前宗教现象，今天的巫术更多的是宗教产生以后的某些幸存，它已不是原始社会的那种自发形式的巫术。关于这一点，可以从傣族原始宗教活动中看到此类文化的遗存，也可以从现今的巫术活动中了解到原始巫术的情况。在傣族原始文化中有一种"活物感"存在。

> 许多物体都同自己一样是活的，对于活动量越大的对象，活物感越强。首先是动物，其次是具有生长和凋谢现象的植物，再次是有运动和变化显著的日月、雨、风等，甚至自己加工的石、骨、木器等，也被看作是活物伴随和帮助自

① 弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 84 页。

己工作。①

在沧源县勐董傣族有崇拜器物的习俗，每逢新年，就要把全部家具集中在一起，全家老小在老人的带领下向其磕头礼拜，口中念到："你们本是山中一棵树，把你砍下做家具为我们全家效劳，非常感谢。"景洪傣族把从河边捡回来的中间通洞的鹅卵石当作灵石，称其为"坐机眸"（女阴），男子们将其挂在腰上，认为在外出打猎时可以护身。在现实生活中，民间还保留着一些巫术活动，如念咒以止血、念咒以达到某种愿望。傣族青年上山采竹笋时要念咒语："快快钻出来，像乌鸦张开嘴，长满遍地碰我脚。"这表达一种愿望。西双版纳勐棒至近代还有求雨巫术。可以说，这些都是原始巫术的幸存。

> 在很多地区和民族中，巫术都曾声称它具有能为人们的利益控制大自然的伟力。一些巫师靠着所享有的声望和人们对他们的畏惧，攫取到最高权力，从而高踞于轻信的同胞之上。②

傣族村寨皆有"巫师"（波摩），其职能就行使巫术来达到某种愿望。人们认为鬼魂、精灵能与鬼神交往。初期巫师的基本职能是靠幻想的超自然力保护氏族、村社、成员及其牲畜农作物不受害，驱赶致病作祟的妖孽邪气。印度文化传入后，巫师兼管

---

① 《中国大百科全书·宗教》，中国大百科全书出版社 1988 年版，第 566 页。

② 弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 128 页。

“占星术”、推算吉时良辰。生活、生产都离不开“波摩”，其也参加劳动，无特权，但受到人们的尊敬。后来，巫师的权利逐渐增大，不时有巫术行骗的事发生；在一些地区，偶有用陋习“驱赶琵琶鬼”陷害好人，直到今天，仍有浓厚的巫术遗风。德宏耿马的老人认为，神是降福于人间的，而鬼则给人带来灾难，人类的一切不幸皆源于鬼神作祟。因此，身染疾病、灾祸来临，最好的办法是行巫，采取打、撵、追、送的办法。可以看出，傣族地区在远古时，卜巫祭鬼之风颇为盛行，尽管傣民有传统治病的医药，但往往采取“巫医”并用的办法。

总之，每一个巫术所展开的宗教活动都是为了解决现实生活中的某一问题。巫术也有其积极作用的一面，在一些傣族地区，往往用巫术的手段进行“恐吓”，从而有效保护了一些“鬼林”，“鬼林”是村寨的“水源林”。

二　自然崇拜

原始社会，生产力低下，获得食物和人口繁殖成为氏族生存的头等大事。所以，人口繁衍、抵御侵袭、繁荣昌盛就成为了氏族首要关心的事。

生殖崇拜由此产生，“栽曼”（寨心）崇拜是傣族最早的原始信仰之一。“栽曼”用木桩、石块表示。用一根削尖头并把顶端染红的木桩埋入地下，高于地面长短不等，在其上建一草亭覆盖；或者用一块尖头的大鹅卵石埋在村寨中间，在大鹅卵石旁再埋两个小石块。每年傣历三月（公历1月）举行祭祀寨心。这一天，全寨停止生产、封闭寨门、禁止出入，全体村民皆要参加，

由“召曼”主持。据说，“栽曼”是村寨最宝贵的东西，每个寨子都不能少。“栽曼”祭祀说明“栽曼”是村社氏族的圣物，意为氏族的延续，祭祀“栽曼”则是村社繁荣昌盛的期望。主持寨心祭祀的“召曼”是世袭的，可视为“寨主”，却又区别于村寨头人，因为头人受命于领主的行政管理，而“召曼”的职责是司魂。寨心崇拜比寨神崇拜更为古老，每个傣族村寨几乎都有寨心崇拜这一习俗。另外，傣族把一种叫做“埋照机”的东西（一种木制或石制的男女生殖器交合的模型）放在粮仓里，意指谷物的扬花受孕，旨在企盼粮食增产。

傣族的狩猎活动一直延续到农耕时代。在远古，先民们为求生存，在艰苦的环境下采集食物追踪野兽，猎神崇拜这一习俗一直延续到定居以后，甚至这些猎神崇拜的信物还保留到现在。据说，傣族狩猎时代首领“沙诺”是人们心目中的英雄，他擅长打猎；沙诺还教给人们狩猎的规矩及平分猎物的制度。沙诺死后，被奉为猎神，为其建立了猎神殿（神龛）。这个神龛一般安放在大树洞内，洞中同时还供奉一块象征猎神沙诺的灵石。傣民们无论出猎前还是狩猎回来，都要到神龛前顶礼膜拜。傣族先民们推举一位专管猎神殿的头领，叫“摩反”（猎师），负责祭拜猎神的仪式，猎神沙诺被尊奉为傣族最早的祖先。

先民把巫术和农事混在一起，并行使用，他们在知识理性下工作，但为了防止意外的发生，仍要行巫。傣族至近代已有丰富的修建技术和管理灌溉知识，但是，修水渠和祭白塔要同时举行；他们能够准确按照节令播种、插秧，但仍然要请“波摩”择良辰而插秧，哪怕这一吉时是在三更半夜，也要“按机行事”；他们有保存谷物、防潮、防虫的知识，但仍要叫谷魂，似乎只有

这样才能确保丰收。自古以来，傣族就把稻谷视为人类赖以生存的东西，从春耕到秋收，对每一粒谷子、每一株秧苗都要倍加爱护，收割完毕家家户户都要到田间地头叫谷魂，并把掉到田里的谷穗捡回来。人们并不因为叫了谷魂而放松了自己的职责，从下种到粮食归仓，皆一丝不苟地工作着。祭谷魂从客观上讲，是为了提防自然给予的种种不测；从主观上看，是在告诫人们要重视农耕生产，尤其是关注庄稼下种后的一系列管理事宜，时刻提醒、督促人们要精心呵护庄稼的成长。可以说，每年举行两次祭谷魂的隆重仪式就是傣族先民遗留下来重视农耕生产的优良传统。

三　祖先崇拜

傣族祖先崇拜属于氏族、部落信奉的一种原始宗教。傣族称祖先祭祀为“竜”（lóng），此举是对村社和部落酋长亡灵进行缅怀，有家神、寨神、勐神三种。家神颇受傣族的敬重，每日早晨饭熟后，第一团糯米饭必然是敬给家神；“蛇曼蛇勐”意即“寨神勐神”，也就是指氏族保护神、部落保护神。马克思指出：“血缘家庭是第一个‘有组织的社会形态’。”① 在氏族部落神的崇拜中，往往以血缘关系、血缘感情为纽带，农村公社仍是以血缘关系为基础而建立的，发展到地域性的农村公社以后，血缘关系依然如故。今天的祭神活动，参与人员必是本村寨氏族成员或外寨入赘的儿孙、出嫁的女儿等。

---

① 马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，载《马克思恩格斯选集》第45卷，人民出版社1958年版，第348页。

不久前，西双版纳勐腊县曼茂寨举行了一次祭祀寨神的活动，其古老质朴的风貌、庄严肃穆的遗训依然如故，祭祀为氏族存亡而献出宝贵生命的先人。他们都是可歌可泣的英雄人物，其事迹都是感天动地的“大流血”，祭祀中忌红色，哪怕是穿着、器物、场地都禁红；停止一切娱乐、停止生产，严禁外人入寨。祭祀寨神通常是每年两次，一次为傣历八月，另一次是傣历一月，时遇谷熟，有“八月求雨一月求晴”的说法。每次小祭则杀一只鸡，点燃四对腊条；若是大祭则杀牛、猪，全村参加。祭祀当天村寨四周用茅草绳相围，寨门上则挂上竹篾片编织的方形器物，警示外人莫入、寨人勿出。祭祀前后要唱歌祝贺，祭祀中，波摩祝愿祈祷，请求寨神降临，历时自当天午夜到次日正午。祭祀结束，各户自带小锅在祭坛边上做饭吃。

部落、部落联盟及其首领的产生，将村社的氏族血缘关系、氏族感情、氏族意识扩展到部落、部落联盟的血缘关系、部落意识、民族意识，“勐神”崇拜由此而生。祭祀勐神称作“丢瓦拉勐”，勐神一般指建勐时的祖先、本部落的死难英雄或者是被征服的敌对部落首领。血缘的纽带、血缘的感情、部落意识等所产生的内聚力，是民族灵魂之所在；不充分的氏族解体、氏族宗法制度及意识形态残余的大量积淀，是宗法血缘观念和祖先崇拜的肥沃土壤。早期的祭祀祖先的活动，意义在于通过对祖先神的祭奠来强化血缘关系、加强情感交流，从而增进氏族、部落、村社的团结，这是氏族公社、农村公社生存和发展的基础。

四　原始文化概述

恩格斯说“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生出来，并一起生长。”①

巫术、自然崇拜、祖先崇拜等原始宗教活动，是祖辈遗训的继承，也是民族意识的延伸。正是这些民族性的宗教活动加强了民族团结、警示子孙要继承发扬民族传统。马克思主义认为：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总合。”② 傣族社会以氏族公社—农村公社为基础构成，长时期处于缓慢发展中，如此庞大、缓缓进步的社会正是靠强有力的血缘关系、共同的文化传统来维系。傣族先民们的一切行动都是通过集体而进行的，集体是由各种社会关系组成的，傣族这个集体经过长期的、艰苦的跋涉迁徙，为求生存、谋发展，不惜流血牺牲，经过艰苦卓绝的斗争，终于安定下来。进入部落时期，部落的生存和发展成为傣族全体成员的共同信念和共同意识。为此，通过共同信仰和集体崇拜，可时刻联络部落感情，还可以强化民族意识，使得社会稳定、民族团结、经济发展。

---

① 恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，载《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1958年版，第333页。

② 《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1958年版，第5页。

第二章　南传佛教入滇[①]

南传佛教进入云南傣族地区，也带来了印度等国的文明，丰富了傣族文化。

佛教为什么传入中国？现在论者都偏重谈佛教对中国固有文化的适应，对“佛教中国化”作“凡是存在的都是合理的”辨解，但实存的事物会随着社会、文化条件的改变而失去合理性并走向灭亡。……在对华传播过程中，佛教没有采取强制改宗和宗教战争的激烈形式，而是在比较和平的环境中，运用佛教本身在思想理论上的优势，使中印两种高级文化在保持各自特征的前提下互相渗透、互相融合。在这一过程中，佛教获得了中国的表现形式；中国宗教和中国文化因

① 资料来源：A. 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版。B. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。C. 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版。D. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。E. 邓殿臣《南传佛教史简编》，中国佛教协会 1991 年内部流通版。F. 张公谨《傣族文化》，载《中国少数民族文库》，吉林教育出版社 1986 年版。

佛教的加盟而丰富了自身的内涵。因此，中国佛教史首先是佛法在中国弘传的历史，是灵与肉、精神与物欲、法性与无明此消彼长的心路历程。其次才是作为世俗层面的中国文化重要内容的演进史。①

同样，南传佛教与当地文化不断渗透、融合，形成了颇具地域特色的傣族佛教。

第一节　上座部佛教南传

南传佛教有别于大乘佛教、藏传佛教，亦叫小乘佛教。早期的小乘佛教有南传的，也有北传的（东汉初年我国北方曾流行过小乘佛教）。“公元二世纪的佛经汉译大师安世高，其思想和作品皆属于上座部系统的”②；西域龟兹（今新疆库车县）也曾有小乘佛教流传，公元 4 世纪，龟兹仍然是小乘佛教盛行时期，后来，这些地区的小乘佛教逐渐被大乘佛教或其他宗教所取代。云南的西双版纳、德宏等地的佛教均为巴利语系南传上座部佛教（或称为巴利语系小乘上座部佛教）。

---

① 王雷泉《中国佛教的过去、现在与未来》，载《禅》1993 年第 4 期，第 13 页。

② 吕澂《安世高》，载《中国佛教》（第二辑），知识出版社 1980 年版，第 23 页。

一 上座部佛教进入东南亚地区

佛教的传播始于阿育王时代，阿育王（约前 273—前 232）利用佛教的“中道”思想治理国家，实行法治，自己也皈依了佛教。他派出九个使团到国外弘法，其中第八个使团被派往东南亚“金地”，第九个使团到斯里兰卡，这两个使团的弘法布教，为后来斯、泰、缅、柬、老及中国傣族地区佛教的发展直至东南亚佛教圈的最终形成打下了基础。“金地”大概就是泛指中南半岛，因为这些地方都是中南半岛接受印度文化最早的地方；斯里兰卡那时叫锡兰，而锡兰古称“楞伽”（Lanka），到岛上传教的第一人就是阿育王的儿子摩晒陀。公元 1 世纪初，人们开始将锡兰文《三藏》及《三藏注释》记录在贝叶上，“贝叶经”使佛教文化得以保存和传播。

孟族在缅甸古代被称为楞族，其语言属于孟—吉蔑语族，早期聚居在湄公河流域，后来迁徙到湄南河流域，逐渐散布到下缅甸，建立了以直通为中心的孟族国家。孟族为最早吸收印度文化与宗教的民族，据说上座部佛教是从印度南部传到孟族地区的。公元 7—9 世纪之间，下缅甸的佛教已经相当盛行了，然而上缅甸佛教文化的兴盛时代还尚未到来。

堕罗钵底是公元 6 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，位于今天泰国的南部，都城在今天的那空佛统。堕罗钵底公元 6 世纪末已成为强盛的国家。在佛统周围考古发现很多的宏伟建筑，有覆钵形、半球形属阿育王时代的圆形佛塔；在佛统佛塔周围发掘到古印度南方字体巴利“缘

起法偈”；还有不少出土的青石像、石刻法轮、伏鹿图、佛座、古塔、佛足印等。这表明堕罗钵底国沿袭了“金地”国的佛教信仰。公元5—6世纪，佛教已进入今泰国中部。

柬埔寨建国近两千年历史，汉时称“扶南”，隋唐称“真腊”，中唐称“吉蔑”，现代则称“高棉”或“吉蔑”。其语言属于与古代泰国和缅甸孟人相近的孟—吉蔑语族。约在13—14世纪，受缅甸和泰国的影响，柬埔寨佛教由信仰大乘改信南传上座巴利语佛教。柬埔寨最早的巴利文碑铭作于1309年，柬埔寨在南传佛教传入之后，受泰国影响而使用佛历。

古代的老挝多奉祀鬼神、祭拜祖先、崇拜精灵和大自然。老挝史明确记载佛教信仰是自公元1353年法昂建立南掌国后开始的。

公元409—431年，觉因在锡兰完成了上座部《三藏》的注释和义疏，保证了南传佛教在东南亚普遍而经久的传播。觉音的《清净道论》是论述南传上座部佛教思想的一部完整的作品，通过它可以了解南传佛教教理、当地的社会经济历史。《清净道论》是按照大寺派的思想来著述的，在当时，印度大部分佛学著作都已采用了梵文，巴利文佛经已日趋衰落，由于觉音才使巴利文这一系的佛典重新活跃起来，延续了巴利文佛教在东南亚国家的传承。

二　南传佛教进入中国傣族地区的几种认识

近代于缅甸出土的文物中已存在5世纪前的巴利语佛经残卷；根据佛教史记载，佛音长老于5世纪就在斯里兰卡用巴利文

编纂《三藏》经典，后又带巴利文《三藏》经典来缅甸打端传教，并将此经典分传到蒲甘、阿拉干。以上文物与史料吻合，表明小乘佛教于5世纪就传入中南半岛，5世纪之后的数百年内传入我国傣族地区。

其次，根据西双版纳调查资料，一千多年前，缅甸有一个酋长叭阿索皈依了佛教，在今宣慰街和大勐笼各建立了两座埋葬佛骨佛发的白塔，当时没有佛寺，他就住在山上，每天下山到坝子里传教，被称为‘帕滇’，意即山上的和尚。这个时间与6—8世纪接近。

再次，傣族历法中的纪元纪时法，其建元时间是公元638年，与缅甸历法的建元时间相同，傣历不是直接的缅历，两者都以中南半岛孟族所采用的印度历法为基础而各自制定。傣历制定时间为7世纪上半叶，然而这一切离不开最早的小乘佛教信徒，所以推算小乘佛教传入傣地可能就在638年之前。

最后，一个可靠的依据就是建于公元766年的“南诏德化碑”，其上刻有“大将军三色绫袍金带赵龙细利”字样，“赵龙细利”是一位在南诏任职的傣族将领。“细利”是梵语音译，指“吉利”、“光华”，而梵语多在宗教中使用，可见，766年前，佛教已传入我国傣族地区。

综上，可以确定小乘佛教传入云南傣族地区就在6—8世纪之间。傣族在云南分布散、情况又不平衡，佛教最早传入西双版纳是肯定的，传入德宏的时间要晚一些，大约在缅甸蒲甘王朝主阿奴律陀定佛教为国教后传入，但也不会超过14世纪。

三　南传佛教进入德宏

约1800年前，泰族和傣族的先民掸人就聚居在中印半岛北部、云南南部与西部的广大地区，包括现在泰国北部与东北部、老挝北部与中部、缅甸掸邦以及中国西双版纳地区与德宏地区，这在地理上是连成一片的广阔区域，到公元前后才由散居在这里的掸人部落形成一个松弛的联盟——掸国。

历经中世纪、近代的长期演变，这一区域的几个部分依其地理位置的不同，分别归属了缅、泰、老、中等几个国家的版图。在演变过程中，形成了泰国的泰族、缅甸的掸族、老挝的老族、中国的傣族以及越南西北部的泰族。上座部佛教本属于这一区域所有民族的共同信仰，因国别原因就分属于几个国家了。

据《善见律》说，使团在摩诃拉弃多带领下到“润那”布教。“润那”约在萨尔温江和澜沧江河谷之间的地方，包括今天的中国西双版纳、缅甸掸邦、老挝北部以及泰国清迈等地。据说，古代确实有一个以清迈为中心的“润国”，它包括了我国的傣族地区在内。自“金地”佛教传遍中印半岛各地后，约在7世纪之前，上座部佛教又从缅甸或经由缅甸传入我国傣族地区。傣族地区于7世纪开始建造佛寺，8—9世纪，佛寺已遍及西双版纳各个村寨。德宏傣族与缅甸掸邦掸族大部分属于公元前2世纪的“滇越”，后属于“掸国”，到12世纪后又隶属于“骠国”，以后成为中国云南省的一个地区。7—8世纪时，“骠国”的上座部佛教（当从南方的孟族地区传入）已相当盛行。“骠国”北邻掸邦，两地之间的经济文化交往较为频繁，“骠国”佛教传入掸邦，

又由掸邦传入德宏就是很自然的事。德宏接近南诏，当时掸国与南诏关系密切，但两国之间的交往都要经过德宏傣族地区，所以德宏也难免受南诏内地大乘佛教的影响。不过，由于德宏与掸邦民族、语言、文化更为接近，所以德宏地区所盛行的依然是来自南方的上座部佛教。上座部佛教摆奘、耿润、左底、朵列四个教派的传入德宏情况如下。

最先传入德宏的上座部佛教教派是摆奘，由相过于陇川引入。相过是今陇川章凤镇勐嘎寨的德昂族商人，在沿南宛河至南坎（今缅甸）经商时，见南坎已有五尊佛像，便请回其中一尊，背回勐嘎，建寺供奉，乡人称此佛寺为“奘相过”。后来那尊佛像被移至姐海寨，后又移至城子佛寺。该派特点是，男子婚后出家仍可以晋升为“召闷”；僧侣圆寂，口耳内要放置碎银；僧阶仅分沙弥与比丘二级；要求男子一生中至少出家为僧七天，女子出家为沙弥尼少则一个月，届时还要举行出家仪式。

耿润派又称“润”，或“耿允”，于公元 767 年由泰国沿澜沧江传入德宏。耿润是傣话，意为从泰国“润”地方传来的教派。该派的经书有《来冻掌》（西双版纳傣文）、《来泰德》（缅甸掸文）、《来傣勒》（德宏傣文），与泰国所用经文一致。此派的第一个高僧来自泰国清迈，名叫左密灭，起初建寺于姐别寨（今法帕乡新寨），后随土司放延定牵至芒市，1665 年时改建为“奘罕”。该寺供奉着芒市的首尊佛像“帕拉过勐”，是左密灭长老从泰国带来的铜像。1877 年，润派又由梁河土司刀守忠的印太夫人刀闷氏引入今天的梁河县，1882 年刀闷氏又请耿马润派僧人到梁河来传教，至此梁河润派兴盛起来。

左底派于 15 世纪中叶传入德宏，此后其僧侣团曾四次进驻

德宏，第一次是自缅甸姆街一带进入瑞丽坝头德昂族集居的莫利、贺晃地区，继续溯龙江（瑞丽江上游）而上，深入到遮放坝尾（今潞西县）的德昂族地区，并在龙江西岸的雷列建寺；第二次是僧侣团自缅甸到泰国，继之辗转至中国临沧的双江、耿马一带，再进入近潞西县三台山邦外一带的德昂族聚居区，进行建寺布教；第三次是进驻潞西县轩岗坝尾傣族寨芒罕；第四次是芒市东里于1907年盖好寺院后迎请僧侣进驻，当时僧侣多达40余人，寺院建在芒市振东北郊（今潞西县农具厂大青树附近）。开初，左底派曾一度占优势，连土司也是信众之一，不久就发生了左底与摆奘的教派之争。因土司改奉摆奘，群众也纷纷脱离左底，皈依了摆奘。从那时起，左底教派在德宏日趋衰落。左底遭受重创后，其僧侣于民国四年（1915）迁往缅甸勐密，再迁到勐养至今。1949年前，勐密是个20多户人家的掸族村落，但佛寺很大，僧侣有100余人；1990年6月，左底教派还在勐养，僧侣约有50余人。

朵列派传入德宏分两个时期，公元1739年，遮放喊撒（今属潞西县）召弄长老到佛寺学习佛学，12年后学成回国，并邀请了四名缅籍朵列派和尚一同来德宏传教，其中一人是缅族（勐洞人），另外三位是掸族（分别为芒约、勐约和贺东拉姐人），他们来后，将朵列教传入了勐力（今瑞丽县姐勒乡勐力村），1769年，乾隆征缅，百姓僧侣皆外逃，多列教也停止了发展。1890年，缅甸国王第十门国王嫡长孙莽哒喇疆括流亡南甸，将左底教派引入。南甸土司为缅僧建盖佛寺，寺址在今梁河县公安局内。1901年，南甸刀闷氏建佛寺于丙罕（今丙海村），迎朵列派。

第二节 德宏傣族信奉佛教[①]

一 统治者迎佛

公元11世纪至14世纪初，傣族社会正由奴隶制向封建领主制转变，这个变化使傣族社会获得迅猛发展，具备了统一条件。思可法建都者阑（今丽江南岸的姐兰）并以此为中心建立起强大的统治政权，成为云南傣族地区的封建大领主。明洪武十七年（1384）思可法之孙思伦法即位，归顺了明朝廷，朝廷封他为宣慰使，统管麓川、平缅两地。《百夷传》记载：

> 百夷即麓川、平缅也，地在云南西南，东接景东府，东南接车里，南至八百媳妇，西南至缅国，西至嘎里，西北连西天古剌，北接西番，东北接永昌。[②]

当时麓川王朝对傣族社会的统一大业已经完成，然而，当时的傣族社会是原始宗教独打天下，严重阻碍生产力的发展。原始宗教有许多繁琐的祭祀、礼拜、禁忌。生产的每一个环节都要求助于打卦和祭祀，地区性的祭神，规模宏大、耗资惊人，大批杀

---

① 参考资料：A. 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版。B. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社2003年版。C. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社1992年版。D. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版。

② 钱古训《百夷传》（江应梁注释本），昆明出版社1980年版，第38页。

牲，忌工数日，如此既损失大量畜力、人力，又贻误农事，对社会造成破坏。再者，一些巫师往往干预朝政，削弱王权，使政权松弛、笨拙，没有机动性。此时传入的佛教，既适应了新兴社会发展的要求，又关注贫民的生活。佛经云：

> 若圣弟子成就四不怀净者，不于人中贫活而活，不寒乞，自然富足。①

这对贫民的心理起到巨大的慰藉作用。佛教对傣族社会的影响主要有以下方面。

其一，掸族与傣族为同一民族，文字简单，它是从梵文与缅文字母演化而来的拼音文字，这种文字多用于佛经经典的抄写。《百夷传》说：无中国文字，小事刻竹木，大事作缅书，皆旁行为记②。其中说及的缅书，很可能就是傣文。明永乐五年(1407)，明廷专设百夷馆负责翻译十三个土司地的百夷文字，而其中就有德宏。乾隆十六年（1751），云南巡抚采集番字进呈时说：南甸、缅遮放、猛卯、盏达和陇川的字体一样。由佛经文字可见佛教的影响意义。

其二，佛教传入之前，傣族、德昂族、阿昌族等都在崇奉原始宗教。新兴的封建领主发动兼并战争，各族人民苦不堪言，面对“人间地狱”惨景的现实，人们对“短期效应”的原始宗教产生了怀疑。佛教一方面宣扬“大慈大悲”、“救苦救难”、“普度众

---

① 《巴利大藏经》S.55. 1 Rājā。《杂阿含经》卷三十，第834经《圣谛等品》；《大正藏》第2册，第214页，上。

② 钱古训《百夷传》(江应梁注释本)，昆明出版社1980年版，第49页。

生”、“恶有恶报”、“善有善报”、“众生平等”、“无论贵贱心诚念佛，皆可成罗汉”、“幸福生活寄托于来世”等的教理教义，这些博爱思想正好弥补了人们精神需要的不足。另一方面，诸如佛经云：

> 我见是圣弟子于此命终，生于天上，于天上得十种法。何等为十？得天寿、天色、天名称、天乐、天自在、天色、声、香、味、触。若圣弟子于天上命终，来生人中者，我见彼十事足。何等为十？人间寿命、人好色、名称、乐、自在、色、声、香、味、触。①

这种来世生于天上得十种胜处，天上命终后到人间又能享受十种胜处，对既畏惧于三恶趣，而又要求享受人间、天上快乐的人来说，无疑具有巨大的诱惑力。可以说，这些是佛教得以传播发展的思想基础。

其三，封建领主利用佛教作为巩固和强化政权的工具。统治者请来各方僧众，在南甸大建寺观，加强对民众意识形态方面的统治。“御封佛爷”就是土司加封的，并授权加封僧侣，委托管理整个地区的佛教寺院。这说明，佛教的传播发展与封建经济形成发展有着紧密的联系，统治者已开始就把佛教利用为巩固政权、强化封建统治的工具，而佛教也不失时机地进行发展，二者相得益彰。在德宏，佛教一开始就被封建领主紧紧掌握在手中。

其四，佛教反对杀生，即不允许以任何方式伤害各种生命，

---

① 《巴利大藏经》S. 55. 30 Licchavi。《杂阿含经》卷三十，第833经《三学品》；《大正藏》第2册，第213页，下。

倡导“一切众生平等”，应对众生施予“慈悲心”。大乘经典里说“慈悲心”有三种，即众生缘、法缘、无缘。凡夫人，众生缘；声闻辟支佛及菩萨，初众生缘，后法缘；诸佛善修行毕竟空，故名为无缘。

提倡“无缘大慈”、“无缘大悲”，这是对有情生命不起分别心的平等慈悲观。无疑，这不但为弱势群体、广大劳苦大众赢得了一席安身之地，为社会公益、生活福利谋得了较大的发展空间；而且为少杀、止杀、戒杀等保护生态、改善生存环境、坚持可持续发展战略作了思想上的宣传和动员。初来的南传佛教，其教义、经典也包含不少类似的思想，这些思想对傣族社会的进一步教化，就大大杜绝了原始宗教大量屠杀牲畜以祭祀神灵的现象发生，从而革除了过度浪费的社会陋习，有力保护了牲畜，减免了民众的沉重负担，也为劳苦大众缓解了被剥削的压力，更为重要的是把人们从原始宗教各种繁琐的生活禁忌枷锁中解放出来。

其五，佛教的“五戒”、“十戒”对于维护社会治安、积蓄生产资源等方面有着极大的现实意义，而这对统治者的政权也是较为有益的。

其六，佛教有很大的灵活性，它把教理、教义用绘画、演唱、说事等通俗易懂的形式进行宣传，为群众所喜闻乐见。

麓川王思伦法出于巩固政权、继续扩张的需要，于 14 世纪末叶，采取了果断的改革，最关键的就是将南传上座部佛教引入，作为封建统治的强大精神后盾。

二 封建领主与佛教

傣族领主与农奴之间长期存在着不可调和的矛盾，甚至发生过斗争，经过一系列的斗争洗礼之后，统治者一方面认为，生命的短暂、富贵的无常，自己信佛还能祈求佛主的庇佑，特别对“平等、慈悲、轮回、因果、业报”等理论已有一定的体验，也想到将这些作为统治秩序的维持必定是再好不过的精神武器；另一方面，统治者认识到，佛教在广大群众中已经享有崇高的威望，自己在支持佛教的同时，也就是寻找支持自己、加强统治地位的最佳搭档。因此，傣族历史上的许多统治者不仅是虔诚的佛教徒，而且还对佛教的传播和发展采取扶持手段。当时的傣族社会，从最高层的土司署、议事庭到最低层的村寨政权，都无一例外地被土司头人牢牢掌控在手里。形势如此，僧侣们就依靠领主的支持，获得佛教传播和发展的机会。可见，领主与佛教之间是彼此依靠、相互支持的关系；德宏民间有这样一句傣话，“刹甚那，因混勐；混勐因甚刹甚那”，意思为佛教与土司相互支持、彼此依赖。

（一）小乘佛教支持封建领主政权

傣族地区的僧侣们掌握着精神文化，他们是传教师、文化传播者，这决定了他们有广泛而深刻的影响力。傣族封建统治者也不失时机地利用僧侣，靠僧侣的宣传有利于领主土地制度的合法化，有利于维护领主的统治秩序。于是，封建领主把统治用“神授”的形式固定下来。

小乘佛教为求发展，就屈驾就尊来适应领主的需要，配合土

司的调度管理，自行建立了一套自上而下的组织系统，与土司政权组织系统协调一致。对佛教来说，也是为了适应在该地的立足、发展，而采取这样的调整办法，换句话说，也是佛教本地化必经的“窘境”。

从高级佛寺到基层佛寺，皆与各级政权组织相应并有着密切联系，领主政权控制着佛教组织。

在傣历九月十五日开始的佛节“毫袜萨”①，以召片领为首的土司头人齐集宣慰街大佛寺，举行“诉宰”② 仪式，由该佛寺的主持“桔巴勐”代表佛教界宣读颂文：

> 如日月般明亮的召片领，至高无上，战胜各勐，威镇八方；今各勐都来朝拜，愿做他的奴隶，永远效忠于他，若有图谋不轨则永堕地狱，必受苦刑。③

接着报告赕佛内容：“今天以召片领为首的土司头人赕了许多供品，请天神、地神和各位神祇收下，今后务必保佑全勐；各勐土司如若不服从召片领的，请即刻降祸于他们。”④ 可见，高僧的这些颂词反映了小乘佛教对领主的支持，但语气中也流露出僧侣对此的“无奈”。

（二）统治者利用小乘佛教

傣族领主一方面祈求佛祖的保佑今生或是来世都有享受不尽

---

① 在西双版纳地区汉文译作关门节，而在德宏地区汉文译作进袜。

② “宰”意为威武显赫，“诉宰”的内容主要宣扬召片领的武功显赫等。

③ 黄惠焜、颜思久《勐泐小乘佛教之来源》，载《西双版纳傣族小乘佛教及原始宗教的调查材料》，云南民族出版社 1986 年版，第 16 页。

④ 同上。

的荣华富贵而信奉佛教；另一方面，他们认识到佛教所主张的“容忍、慈悲、因果、善恶报应、业力果报”等教义已为广大信众理解、支持，可以将之作为巩固自己统治的精神支柱，所以，封建统治者就对佛教采取积极欢迎的态度。对佛教的支持还有明文规定：

大家知道，我们的地方是由佛寺、中央封建王朝及召片领来领导的，好象一把大伞，庇佑着全体民众。①

又如：

百姓想反对土司，和尚想反对佛爷，这些都是忘恩负义、不懂道理的。即使到来世也不会让他们来申诉的，对那些不反对的人，就好好对待。②

在每年重大节日“毫袜萨”期间，各地土司头人都要盛装前往大佛寺拜佛。召片领骑象、头人骑马，还有土司卫队、仪仗队和鼓手等簇拥而行，张扬过市，大张旗鼓地表现对佛教的格外尊重。

在“毫袜萨”的第三天，领主还要借机进行分封头人的活动，代表土司头人向召片领致辞：

今年的关门节到了，各勐土司头人无人反抗，尊重你的

① 《傣族调查材料之一》，云南民族出版社 1982 年版，第 4 页。
② 《西双版纳傣族社会经济史料译从》，云南民族出版社 1982 年版，第 66 页。

统治，不失礼节地向你朝拜，今后将在你的领导下安居乐业，生产五谷，虔诚信教。①

致辞完毕，“都欠龙”当着召片领的面颁发委任状，而被委任的头人接过一块槟榔当场嚼烂，用满口通红的形式来表示誓死效忠召片领，还要宣告群众：“当着佛的面，把你们拥护的、喜欢的头人加封了，就要好好的听他们的话，他们吩咐你们做什么就做什么。”②

对受封的头人说：

大家拥护你，现在委任你当头人，你要好好听话，好好做事。③

受封者听完咒文还要跪在佛像前，面对佛像饮一杯咒水以示效忠。封建领主通常都要寺院经济方面的支持。小乘佛教寺院经济来自于信徒的自愿布施，后来难于维系就采取一些经济措施，规定农民应向佛寺缴纳一定数量的谷物；其次，领主将自己的一部分田地捐赠为寺田；再次，领主还将自己的家奴献给佛寺服劳役；还有，领主还将村寨进行划片为寺院做一些杂事。此外还有犯罪者由佛寺出钱代其赎罪或赔款后就终身成为寺奴。而寺院经济一般都是头人管理，佛寺经济的经管者都是领主信任的当权大

① 黄惠焜、颜思久《勐泐小乘佛教之来源》，载《西双版纳傣族小乘佛教及原始宗教的调查材料》，云南民族出版社 1986 年版，第 17 页。

② 同上。

③ 《傣族社会历史调查》（西双版纳之三），云南民族出版社 1982 年版，第 104 页。

头人。

三 南传佛教与傣族传统文化的碰撞

佛教传入之初，与原始宗教发生了异常尖锐的斗争。传说：

> 天神叭因陪同佛主来到人间，叭因声称，佛主是唯一的至高无上的，命令诸神下跪磕头，崇奉佛教。谷魂奶奶亦声称谷魂是至高无上的，能主宰一切，表示决不屈服。双方争执不下，谷魂奶奶愤然出走了，致使人间找不到一粒谷种，庄稼无法种下，人间陷入一片饥荒之中。各路神仙纷纷来向佛主和天神叭因诉苦，要求把谷魂奶奶请回来，从饥饿当中把人类拯救出来。佛主和天神无奈，只好答应众人的请求，把谷神奶奶请了回来，人间又恢复了昔日的祥和、安宁。①

这个意味深长的故事说明佛教与原始宗教是通过相互妥协、相互谅解的方式来达到和谐共处的。佛教进入德宏，曾遭到原始宗教的强烈抵制，经过复杂而曲折的斗争，双方才握手言和。二者的契合点是，佛教的一些教义与傣族原始宗教的“万物有灵论”相似，佛经云：

> 佛告比丘：“一切树木及小如车轴者，皆有鬼神依止，无有空者，一切男子、女人初始生时，皆有鬼神随逐拥护；

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第335页。

若其死时，彼守护鬼摄其精气，其人则死。”①

佛教文化有统治者所需要的东西，也有信安慰众心理的内容，原始宗教不得不作出让步。一方面，封建领主采取迎接佛教的措施；另一方面，统治者又不原意放弃可维系民族感情的原始宗教。所以在拿来的同时，也保留了传统，形成了原始宗教与佛教并存的局面。人类社会的发展源于进步的生产力，人们从事生产劳动的过程中发展了生产力，创造了物质财富，同时启迪了智慧，发展了文化，形成了人类宝贵的精神财富，而精神文化反过来又促进了物质文明的进步。原始宗教产生于原始社会，人为宗教源于阶级社会，宗教从人类文化中衍生出来，同时也促进了社会文化的发展。傣族先民从最初的自然崇拜、巫术、咒语到猎神、祖先崇拜等的原始宗教，都未离开过原始文化。佛教传入之后，天文学、文学、占星术、咒术等印度文化也随之传入，被“傣化”后应用于社会。这虽然有些“良莠不分”，但佛教的传入确实给傣族社会带来了活力，使傣族文化呈现蓬勃生机。

佛教带来了佛经文字，原始宗教的各类活动也才开始用文字记录下来。印度婆罗门教、原始宗教以及泰缅原始宗教的影响也不同程度的随着渗透进来。印度神祇在傣族地区可以被明显地识别出来：一部分是为佛教服务的，如各种护法神，含有人为宗教成分，然而这些护法神在佛殿中没有位置，一般只能在殿外空旷处被供养；另一部分是属于自然神崇拜的，如日神、月神、山

① 《巴利大藏经》D. 3 Ambattha S《梵志阿颰经》。《长阿含经》卷二十《阿摩书经》，宗教文化出版社 1999 年版，第 372 页；《大正藏》第 1 册，第 82 页，上—第 88 页，中。

神、水神、树神等，这是原始宗教成分，并非佛教属系的神祇，其祭祀、供养一律在佛殿外举行，二者皆由阿章负责。两类神祇都有巴利语名字，显然是外来的。傣族佛教徒把这两类神祇都纳入一个统称为“丢瓦拉”（神之意）的系列，“丢瓦拉”没有偶像，靠设一草亭供养祭祀。然而，原始宗教与佛教不可能完全融合。原始宗教有一套极端保守的祭祀和礼仪；同样，上座部佛教也是一个相当保守的部派，有一套完整的仪轨和制度，二者都不容许有任何干扰。所以，傣族民众既要参加原始宗教的祭祀活动，又要参加佛教的赕佛活动，这是傣族社会早期的信仰特征。原始宗教信仰偏重于祭祖，佛教信仰则偏重于文化。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，而对佛教的信仰也表现出极大的热情，更多地着眼于文化。

第三章　傣族南传佛教[①]

南传佛教源于印度原始佛教，经由斯里兰卡、泰国、缅甸等东南亚国家的地域洗礼，才来到云南傣区。

中国封建政治和儒教的基础是农耕宗法制社会。佛教在中国的传播和发展，不得不受到中国世俗社会和世俗文化的影响：在宗教思想上，受中国哲学思维直观性、简易性、整体性之影响，遂有传译讲习中的“格义”，用中国思想文化解释佛教概念，和创宗立说中的“判教”，以及在此体系指导下的编撰、印刻佛典。在宗教经济上，受农耕社会之影响，原来的乞食制转化为自主的寺院经济，有农禅并重之丛林制度产生。在宗教组织上，受宗法制度之影响，有传法世系之延续，并反映在对佛教历史的重视。在宗教生活上，受

① 调研手稿整理，参考资料：A. 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版。B. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。C. 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版。

入世功利性的民俗之影响，遂有“为国行香”的官寺之产生，和重现世俗利益及死后生活之经忏礼仪的盛行。①

在傣族地区，南传佛教被“傣族化”才得以立足、发展。佛经云：“此有故彼有，此生故彼生。……此无故彼无，此灭故彼灭。”② 这是说，彼此在互动关系中形成了不可分割的整体，强调任何一个事物都是在众多的条件下形成。也正是这个因缘，佛教得以在云南傣族地区弘扬，并形成“傣族化佛教”。需要指出的是，在这期间，佛教与傣族传统文化，特别是与原始宗教的斗争相当激烈。因为传统需要维持“现状”，千方百计抵制外来“侵犯”，“初生”而幼小的外来佛教文化惨遭扼杀就在情理当中，所以，初来的佛教并没有能够顺利地“安营扎寨”下来。社会在进步，事物在变化，传统到底能维持多久？旋即，随着社会“革命”的到来，故步自封的“堡垒”就被先进的外来文化攻破，摧枯拉朽地崩塌了。但德宏的社会“革命”并不彻底，导致了新文化还须在传统的废墟上建构，故佛教就只能作为一种被有选择性吸收、利用乃至被改造的文化。此情此景，佛教也只能作出极大的让步，宽容地接受土著文化的影响而成为具有德宏傣族特色的佛教。以下就德宏傣族佛教的大体概貌作一番梳理。

---

① 王雷泉《中国佛教的过去、现在与未来》，载《禅》1993年第4期，第13页。

② 《巴利大藏经》S. 22 . 101 Vāsijatam (Nāva.)。《杂阿含经》卷十；《大正藏》第2册，第67页 。

第一节　德宏南传上座部佛教

一　傣族佛教情况

南传佛教的目标："当我们的内心一直持续集中在这种不执著的真理上，最终的正见会自然产生、自然趋向涅槃。因此，言语、行为、生活方式、努力、注意力和专注力就不趋向邪恶，善良自动持续地充塞身心，而成为完美究竟的八正道。同时，由于缺乏滋长烦恼的必需品，烦恼最后也渐渐萎缩，直到证得某一沙门果，甚得阿罗汉果。"① 可见烦恼是修行中的最大障碍。"上座部佛教也明白所有众生必须努力奋斗，以消除创造、控制与毁灭力量的真正源头——无明。我们必须透过自己的能力，产生智慧，以对抗无明，我们不能将自己置身于'上帝'——永久的创造神、控制神和毁灭神的控制下。事实上，所谓的上帝，就是无明，而三种神则是行、业力和爱欲。"② 以上可以形象了解到南传佛教的部分教义。

（一）德宏南传佛教寺庙

1956 年前，德宏上座部佛教各教派佛寺都有总佛寺、中心佛寺和村寺三个等级，每个教派的总佛寺分管若干个中心佛寺，每个中心佛寺又分管若干个村寺，其形式与封建领主的行政相适

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

② 同上。

应。总佛寺是与“勐”（土司辖区）相对应的佛寺，设于土司驻地，历史悠久，主持由土司封赐的高级僧侣担任；中心佛寺是与乡级行政单位相对应的佛寺。每月的十五、三十日或每个周日，各村寺长老皆集中于中心佛寺，于戒亭举行讲经活动，商讨佛寺事宜，届时禁止学僧、沙弥、沙弥尼、百姓进入戒亭，不许妇女在附近走动。

自13世纪始，元王朝在德宏推行土司制度，光绪二十五年(1899)，德宏境内共分封10个世袭封建土司，除勐板土千总(汉族）信奉汉地佛教外，其余土司皆信奉上座部佛教。

（二）佛教经典

我国傣族地区的小乘佛教经书，原都刻写在贝叶上，称为贝叶经，后来也有用绵纸抄写的。现在还有一套完整的《巴利文三藏》，《三藏》的梵文是Tripitaka。傣语称经藏为“苏坦达比达格”、律藏为“维奶耶比达格”、论藏为“阿皮达马比达格”，《三藏》简称“苏·维·阿”。

“经藏”主要是佛教教义以及佛陀的生平事迹，其中还有不少的诗歌和故事。有《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》、《小部》五部，相对应于原始佛教经典的《四阿含经》。“律藏”主要是述说僧团教规和佛教徒必须遵守的法规戒律，其中也穿插一些生动有趣的故事。有《经分别》（含《大分别》和《比丘尼分别》）、《犍度部》（《大品》和《小品》）和《附录》。“论藏”主要讲述佛教对宇宙、人生的看法，并强调持戒守律与修行的方法。有《法聚论》、《分别论》、《界论》、《人事设施》、《论事》、《双论》、《发趣论》。“藏外”有《弥兰王问经》、《岛史》、《大史》、《小史》、《清净道论》、《摄阿比达摩义论》。

（三）佛教戒律

佛教宗旨即为寻求解脱生老病死之道，达到涅槃境界。

希望每个人都毫不迟疑地坚信八正道是佛法——尤其是上座部佛教的本质。佛陀如是说："八正道，我说即是梵行"，即是佛法。八正道就是正确修行或尝试修行八种正确的法门。也就是在每一种生活方式中都能具正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念和正定，并使之成为生活的艺术，其实八正道是唯一可称为佛教修行法的巧妙法门。任何具有自然智力的人都可能证悟八正道，所以世尊说八正道是人人"应当可证见的"，或待发觉并待证悟的，世尊称它为"自然趋向涅槃之道"。它使众生自然趋向涅槃，使每位奉行八正道者必然且奇迹地证得涅槃。因此，对众生而言，八正道正是证得涅槃之道。①

云南上座部佛教的戒律分为居士戒、沙弥戒和比丘戒三种。居士戒分五戒（信哈）和八戒（新别）两种，五戒为：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒吸鸦片；八戒在五戒基础上加：不卧坐高广华丽之床、不装饰打扮、不非时食。沙弥戒有十戒，即不杀生、不偷盗、不淫欲、不妄语、不饮酒吸鸦片、不非时食、不歌舞观戏、不涂香戴花、不卧高广大床、不蓄金银财宝。德宏地区的沙弥尼（朗毫）终身受持十戒，南传上座部佛教所传比丘戒为二十七条，与汉地佛教二百五十条比丘戒有差别，

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950年12月6日。

就其戒相来看，与汉地佛教四分律比丘戒基本相同，唯次序有先后之别。

（四）佛教教义

> 上座部佛教第一项主要的特色，是它坚固地奠基于佛陀的教法，正如《大般涅槃经》云："比丘！只要比丘永不废除已立之法，不另增添未曾有法，并敬谨奉行已立之法。如是，比丘！和合僧众必昌盛，不倾颓！"①

佛教教义简单地说，就是世间的苦（苦谛）和苦的原因（集谛）、消灭（灭谛）和灭苦的方法（道谛），佛教经籍浩如烟海，不外乎这"四谛"。而四谛所依据的基本原则又是"缘起论"。"缘起"即诸法有因缘而起，也即世上万事万物皆以互存和条件而生起，离开这些条件则无任何一个事物和现象。"缘起论"有"无造物主、无我、无常、因果相续"四个重要论点，其实就是"无常和无我"，"无常"为生灭相续，"无我"就是没有主宰。总之，"诸行无常、诸法无我"是佛教对宇宙万物的诠释，是一切法的总纲领。

综上，早期的佛教（原始佛教）或南传上座部佛教，没有提出"万物皆空"及"人空、我空"的观念，而只提倡"诸行无常、诸法无我"的思想，"无常"、"无我"也非"事物的虚幻不实"和"理体之空寂明净"，总之它们都不是"空"。"空"为大乘佛教的术语，不是云南上座部佛教的用语。笔者认为，南传上

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950年12月6日。

座部佛教的教义近乎原始佛教的教义，以“四圣谛、八正道、五蕴、十二因缘”为根本理论，用“缘起论、诸行无常、诸法无我”的思想来贯穿起来，主张修善积德、断灭烦恼、证达涅槃，实现个人的彻底解脱。傣族佛教的教义和戒律，与原始上座部佛教比较起来，在细节上已发生了不少的变化，但在主要方面还是继承了早期佛教的基本宗旨和教理。傣族佛教只信奉释迦牟尼，不信仰其他菩萨。

（五）寺院生活及其他

僧侣一般由群众轮流送饭供养，有的寺院由布奘、年长学僧或沙弥尼来承担炊事工作。轮到供饭的人家，很早就将饭菜准备好，并适时送到寺院。所供的饭菜都要上好的，连主人也舍不得享用，这是信徒对僧侣表现出极大恭敬的一个方面。

比丘、长老、沙弥（沙弥尼）、学僧等，一般都在六点以前起床。僧侣洗漱完后，也给佛像供一盆洗脸水及一套洗漱工具。接着，僧侣在佛殿拜佛晨诵二十分钟，然后沙弥、学僧也晨诵二十分钟，拜毕，集体向主持跪拜请安，主持回礼后便安排当日佛寺事务。接下来是早餐，餐桌设在餐楼上，进餐时先供佛，长老和比丘可同桌进餐，僧侣端碗前皆合掌念诵几句经文。待僧侣用完后，沙弥、学僧等方可入席。七点左右，早餐毕，除主持、年高长老及病者外，皆参加打扫佛寺卫生，之后由沙弥敲盘报日、报时，通知信徒可以入寺赕佛。若非佛节、也无村民邀请僧侣外出念经等情况下，比丘及长老便给学僧与沙弥上课，上午约学习三小时。十一点半午餐，过了十二点，僧侣不能进餐，但夜间可食用干粮充饥；学僧、年幼的沙弥以及生病的比丘、长老可进晚餐。午餐后进行午休，十五点左右，学僧、沙弥到大殿拜佛念经

约二十分钟，然后向主持请安，接着自习三小时；到二十点三十分左右，学僧、沙弥再到大殿拜佛念经二十分钟，又集体向主持忏悔请安。之后，敲盘通知信徒关闭寺门，并将清晨供给佛像的洗漱水撤走，二十三点就寝。比丘、长老于就寝前至大殿拜佛念经二十分钟。

主持住于佛正殿后间或与佛像平排的右侧单间，比丘、长老住僧楼，沙弥、学僧住僧楼底层或于佛殿右上方围篱而居，僧客安置于与佛像平排的左侧房间里。但僧侣与俗人不可同房而眠。若有僧客来访，必须先拜佛，后才拜见主持；僧侣之间互拜时，以僧阶高者为尊，若僧阶相同时，则以洼节里排序在前者为尊。信徒邀请僧侣到家中念经，须端一个内放少许供品的托盘，向主持禀告。路远的须车子接送。僧侣外出前须整装，用袈裟将前臂裹严，手持佛扇和佛伞。上路时，由手执小盘一路敲响的布奘引路，僧侣须二人以上方可上路。僧侣游巡、上街时不带布奘和佛扇等，德宏五日一集，但僧侣须避开集日，僧侣上街也只能买学习和生活用品。

出夏安居期间，受戒者在傣历每月十五日和最末日皆入佛寺拜佛；入夏安居期间，则在傣历初七、初八、十四、十五、二十二、二十三、二十九、三十日进入佛寺集中拜佛，这期间，佛寺已修缮好供其住宿的男女宿舍，饮食则由家人送来或集体开伙。僧侣一般在“帕嘎摆”、结婚典礼、进新房、死亡超度时接受迎请至信徒家中念经。信徒每家都设有佛龛，受戒者每日清晨和夜间都须在佛龛前念经拜佛约半小时。新建佛寺、佛塔、佛像都要举行“开光”庆祝大典；佛寺、佛像、佛塔的破损剥蚀，即意味着祸事即将降临，要尽快做摆集资，予以修缮。

二　德宏上座部佛教教派

（一）教派情况

德宏上座部佛教主要分为四大派：摆奘、多列、耿润和左底。

在德宏地区，摆奘被称为“耿弄”，为大教派之意，其在德宏地区势力最大、佛寺也最多，是传入德宏地区最早的教派之一。该教派不要求信徒严格按戒律行事和生活，只要经常施舍功德、供应僧侣饮食，就算尽了义务，所以赢得了大多数人的皈依。据1989年统计，德宏地区信奉上座部佛教的村寨有458个，而信奉摆奘教派的就有239个，占52 %。

多列派于公元7世纪传入德宏地区，为最早传入的教派，开始时，该教派的寺院建于森林中，僧侣除采摘野果食用外，还轮流下山到各寨化缘来维持生计。后来，随着傣族上层皈依佛门，看到僧侣的生活清苦、普度众生的慈悲心，领悟到其事业的神圣性，就积极支持佛事活动。在上层傣族的影响下，信徒们纷纷在城镇和村寨修建佛寺，请僧侣下山讲经传教，从此多列教派得到较快发展。该教派戒律较严，可食肉但见杀不食。1989年统计信奉多列派的村寨有150个，占32.75 %。

耿润是公元15世纪从泰国清迈传入德宏芒市地区的一个教派，传教的高僧名叫左密灭，分为润坝和润顺两支。其对信徒的戒律不严，可任意骑马、挂长刀，并可杀生和饲养家禽、家畜等。1989年统计，信仰耿润教派的村寨有57个，占12.45 %。

左底教派于公元15世纪中叶传入德宏地区，其戒律最为严

格。僧侣不住寺院，统一在僧侣住宅区居住，过着全体一致的集团生活。佛事活动和寺院的其他事务由教长统一主持和安排。僧侣生活清苦，平常只披一件布料袈裟，不再穿其他衣服，冬夜睡觉也不能使用被褥。僧侣因佛事外出，只能步行、坐竹筏或船，不能骑马乘车。没有特殊情况，僧侣不得随意离开住宅区，更不能随便进入民宅，严禁吸食烟土、鸦片。凡左底派信徒皆应严格遵守以下戒律：严禁杀生，可食肉但见杀不食；严禁打猎和捕杀鱼虾；可饲养耕牛、报晓鸡，但禁养其他家禽、家畜；严禁出售忌物；禁饮酒；不信鬼，也不献坟。1989 年统计，信奉左底派的村寨有 12 个，占全州信教村寨的 2.62 %。

（二）现在各教派情况

“摆奘”也称“耿弄”，是德宏地区势力最大的教派，其戒律较为宽松，但干预信徒私生活较多，信徒可养猪鸡等家畜。佛寺多建于村寨热闹地段，建筑风格及造型多受汉地影响，佛殿陈设华丽堂皇，有佛联、彩联、灯笼等精美装饰。佛节较多，最典型的是“帕嘎摆”。有沙弥尼（俗称白尼姑）住在一侧的庵内。僧侣的袈裟可用毛呢缝制，出门可乘车骑马。僧侣还俗较为自由，离婚者可以出家，并可以晋升为比丘和长老等。

“多列”又分“苏探玛”（好经派）和“睡音”（因地名而得名）两派，它们的主要不同点是后者不能攒钱花钱。其教义教规与“左抵”基本相同，信徒持戒较严，仅次于“坐地”，有沙弥尼，其地位、等级与“摆奘”相同。

“耿润”简称“润”，与西双版纳的“摆顺”同属一宗。其教义教规与“摆奘”基本相同，但无沙弥尼。又分“润坎”和“润顺”两派，两派最大的不同点表现在举行僧侣晋升的仪式上：

“润顺”由和尚升长老时，晋升者需躲到园中，要让人找回来再举行其他仪式；“润坎”的晋升者则需躲入山林，信众背着刀枪、敲锣打鼓、吵吵嚷嚷地将其找回才举行其他仪式。

“左底”是巴利语，意为闪光的宝石，现在仅十二个寨子有信徒，戒律严格、生活清苦。佛寺皆无楼台，没有僧侣居住，僧侣组成团伙过集体生活，在村边上另建僧舍，常流动迁徙。

三　南传佛教管理

（一）上座部佛教的长老和布奘

在1956年以前，德宏的上座部佛教各派的高级长老“秸玛早”、“西拉多”、“阿嘎玛利”、“玛哈尖”和“召尚哈拉扎”，均由当地土司认可加封，此举通常在举办盛大佛节时进行，具体授权其管理全司教派的僧侣，负责筹办主持同一教派的盛大佛事活动。高级长老均系总佛寺或中心佛寺的主持，他们通过每月三至四次“暖幸”活动，对相同教派的中心佛寺或村寺进行管理。

“布奘”系傣语，主要管理佛寺杂务；在无僧侣的佛寺，则管理佛寺。往往兼任僧侣的采购与炊食，专门伺候僧侣。有僧侣的佛寺通常都有“布奘”。

（二）上座部佛教的僧阶情况

德宏上座部佛教摆奘、耿润、多列从古至今皆有僧侣，左底僧侣于1915年全部撤离德宏，现定居缅甸勐养；此外，摆奘与多列有沙弥尼，而耿润则没有。摆奘僧阶分为“召尚”、“召长”、“召几”、“西拉多”四级；耿润有“召尚”、“召冈”、“召庭”、“沙弥”、“桑召”、“枯玛召”、“阿嘎玛利”、“玛哈尖”八个僧阶；

多列分为“召尚”、“召长”、“召虎”、“召贴”、“召玛哈”、“召尚哈拉扎”六个阶位。

以上三个派别的僧阶虽多寡不一，但基本就是四级：“召尚”即沙弥，俗称小佛爷，年龄在8至19岁；“召长”即比丘，俗称二佛爷，年龄在20岁以上，佛龄有3－4年者可当主持即“召闷”；“召几”即长老，俗称大佛爷，年龄在35岁以上，有20年左右佛龄；“召崩几”即僧政长老亦称大佛爷，必须由官家封赐。僧阶须由低至高逐渐晋升，年龄虽长但佛龄短的僧侣，也要拜年少而佛龄长的为师。“沙弥尼”即尼姑，傣语称“来浩”，地位不高，处于依附和尚的地位。

四　南传上座部佛教现状

原始佛教造成部派分裂的原因归结为“十事”，其中有接受银钱的“金银净”布施。坚持“十事非法”的耶舍长老一派成为上座部，坚持“十事”的跋耆长老一派，成为了大众部。云南上座部佛教的寺院均设有功德箱，僧侣也都接受金钱布施。凡是从事合法即合乎社会法律佛教戒律的，都是佛陀所允许的，若以佛陀的思想去衡量“十事”，也正是佛陀告知阿难细微之戒可舍的范围。

新中国成立后，由于贯彻了党的民族宗教信仰政策和各教地位平等政策以及中国佛教协会的成立，各教派之间的交往加深了。1957年，德宏成立了佛教协会，“摆奘”、“多列”、“耿润”、“左底”四个教派都加入了协会。先前，由于传承关系、持戒情况、生活习惯等方面的原因，德宏地区的各个教派从不相互往

来，甚至还有对立、攻击倾向。现在，大家都坐到一起，共商“佛事”：如“洼”、“泼水”等重大宗教活动。

由于历史原因，德宏上座部佛教各教派发展并不平衡，一些教派发展旺盛，一些教派发展停滞甚至倒退：信仰“多列”的群众比例逐渐增大，而信仰“左底”、“耿润”的群众却越来越少，现在只有“多列”和“摆奘”还有大量僧侣，其他两派的僧侣已为数不多；1980 年前后，缅甸开展“佛教净化”运动后，德宏一些原属“摆奘”、“耿润”的寺院，变成了“多列”派僧侣主持的寺院，各教派的戒律也都日趋严格化；“多列”、“摆奘”派持戒都很严，一天只吃两餐，不抽大烟，违反者赶出寺院，让其还俗；从信众来看，一些“左底”信徒仍旧严守从前习俗，而大部分“左底”、“多列”信徒都与“摆奘”、“耿润”在入戒前一样，还饲养各种牲畜、禽兽。

在小乘佛教各派向多列派发展的同时，出现这样的情况：傣族的原始宗教、汉族的大乘佛教、道教、民间宗教也出现在汉化程度较高的傣族奘房里。

例如，芒市菩提寺像一般傣族奘房一样供奉释迦牟尼像，同时也供奉观音像。因为有的傣族也信仰观音，过去他们常到观音寺去拜，而今观音寺也无存，所以奘房内也塑起了观音像。芒市镇及周围的上了年纪的傣族，在每年的农历正月初九，仍然沿袭做观音摆。还有，为数不少的傣族老妇人在家里既供奉释迦牟尼像，又供奉大乘佛教中的观音像。再有，与不少信仰佛教的汉族来参加傣族的摆一样，有些傣族在汉族举行观音会、做斋被邀请也照样参加，并献上礼佛贡品。

位于芒市与潞西县平风寨之间的广姆寨奘房，在“文革”时

没被拆毁，但有些破损，近几年，经过不断维修，增加了不少内容：大殿的佛台上供着释迦牟尼像，而左边却立着地方神；与佛台正对的大殿正门左边殿内靠墙处，有一个舍利塔，塔内前后各供奉一大一小挺肚笑脸的弥勒佛像；正门的左右门扇上各绘有手握兵器的关公和程咬金像；正门上方绘有与汉族传说一样的八仙图像。尽管在一个傣族奘房内同时出现如此众多神像的情况并不多见，然而这从某种程度上反映了傣族地区的文化交融情况。

随着出家做和尚人数的下降，虔诚信奉佛教的人数也在减少，这些情况都可能改变上座部佛教的信仰方式。例如，瑞丽县据 1956 年 7 月统计，大小佛爷、和尚和白尼姑共 372 人，奘房 68 处，今天奘房数虽然增至 93 处，而大小佛爷、和尚和白尼姑却只有 91 人。可以看出僧人在逐年减少，有些寨子的奘房因没有僧人，举行宗教活动时只好用录音机播放念经。有的傣族人家连年不断地做摆，有什么好东西都拿去供养佛爷，而有的傣民虽家财万贯也不做摆。也就是说，做摆人由于虔诚信仰而将物质的东西转化为精神方面的，反之，缺乏信仰的人则更注重眼前享受。

第二节　南传佛教寺院经济

一　德宏上座部佛教寺院经济

（一）政府补贴方面的经济开支

近几年，政府对上座部佛教的资金投入逐年攀升。政府补贴

往往用于修缮寺院、补助僧侣以及培养神职人员三个方面。政府资助维修的有：潞西菩提寺、五云寺、三仙寺、树包塔，瑞丽县的喊撒寺、扎朵亭，盈江县允燕塔及其他寺院。用于修建、修复、重建佛教活动场所的资金一百多万，政府还拨专款对各地佛协进行补助。同时，经州工委、人代会决定，对有代表性的、具备条件的宗教人士四十几人实行固定补助，对老弱病残近一百人进行定期或不定期的补助；并资助神职人员出国进修，还资助巴利语系佛学班，旨在培养更多的佛教人才。

（二）信众捐赠维系寺院运转

德宏上座部佛教信徒一般要分担以下费用：寺田租用费、供谷、伙食供给、供袈裟、供米、修建塔寺、教父教母尽义务、入寺供品费、佛会供品费、做“帕嘎摆”、念经费、僧侣治疗费等项。

1958 年前的德宏上座部寺院多数有田地，据 1954 年陇川县的调查：陇川城有六个佛寺，共 12 个僧侣，约有 225 亩水田，每年可收租谷约为 6800 千克，平均每人约为 566 千克。信徒在每年的秋收后自愿供给寺院“毫路”，即赕或供奉的谷子，通常少则一箩，多则五箩以上。僧侣每天的食物均有所在村寨群众轮流供应，最普遍的是由各户轮流值日，送饭至寺，值日的人家宁愿自己不吃、不用，也要让僧侣们吃好。每年做摆时，每户都要布施黄布，供和尚缝制衣服，也供奉佛像做披覆；做摆时还须供佛寺大米、面、饵丝、糍粑等，除供自己在寺庙吃饱外，还资助他人；做摆时，信徒要施舍和尚念经费。

还有，老年信徒每次进寺都要供奉米饭、花果、糕点等物，以示恭敬；逢佛会，信徒须供献香烛、花果、布匹、绸缎、伞、

经书、佛像和钱等；信众凡请僧侣念经的，应按僧侣等级进行施舍；请僧侣医治疾病的，须施舍一定的功德；沙弥尼为信众制作一些剪纸、纸花、刺绣等，信众回赠一些功德捐。

再次，德宏上座部佛教的多数老年信徒，皆充当一至若干个僧侣的干爹或干妈，他们每年都要给自己的干儿子僧侣很多的生活用品，还赕给一些零花钱，干儿子僧侣出夏安居后，可到干爹干妈家问安化缘。在集资、捐物、出力修建寺院和佛塔方面，更是信教民众义不容辞的事，捐赠者可以在功德碑上留名视为生平幸事。

总的说来，一个虔诚的佛教徒，有以下四个方面的信仰开支：平时的施僧、佛节的施僧、他人做摆的送礼费、自己做四次"帕嘎摆"的费用，这几项开支约为一生收入的 20 % —25 % 左右。尤其是做"帕嘎摆"的花费就非同寻常，有的人平时省吃俭用，此时却不惜将积蓄一次性花光。

二　云南上座部佛教经济

马祖道一在江西创立数十处道场，皆继承农禅并重的优良传统：聚众授徒、集体劳作、共同参修，奠定了禅宗发展的基础。经济制度的变动改变了禅僧流动不居的生活习性，物质生活逐渐从依赖型转向自给自足型。

佛教集团或是中国寺院不再依赖任何其他资源，但凭他

们自己的力量，这在中国佛教史上确实是一个大转变。①

施主的巴利语是“打嘎”，德宏上座部佛教信徒要负担僧侣的吃、穿、住、医及丧葬等，表明信徒忠实于佛法僧三宝。但“打嘎”的布施往往是杯水车薪。

> 市场经济形成时给社会道德带来的负面影响在所难免，不过，这只是暂时的过渡现象。现代化本身产生的问题会增长对宗教的需求，因为“宗教乃是减轻现代化带来压力的一种可能方式”。②

自20世纪90年代以来，中国寺院出现了由企业集团在房产开发、宗教旅游、信仰交流、殡葬业等经济实体中，恢复或新建作为企业中相对独立的寺庙，然后赠予僧团或与僧团形成一种互助互利关系的新型经济。

市场经济改变了旧的人身依附关系。在封建社会中所强化的宗法性教阶制度，必将在社会民主化的潮流中受到冲击，从而使佛教的“六和”精神得到真正发扬。市场经济的发展将形成一个强大的民族工商业者阶层，这中间一部分人对佛教的支持或结盟，将为佛教提供强有力的经济保障，从而摆脱海外势力渗透的阴影③。

---

① 《禅》2005年第6期，第56页。

② 苏为德《现代化和宗教辩证法》，载《世界宗教资料》，1992年第4期，第25页。

③ 王雷泉《中国佛教发展的历史性机遇》，载《法音》1996年第2期，第11页。

汉传佛教已有独立的寺院经济形式，其寺院除有门票、功德收入外，还有自养业。农禅并重策略的初衷是使中国佛教减轻对都市、权贵依附的程度，进而相对独立地发展。而今天寺院的“农禅并重”，即僧侣是修行者又是劳动者，且“农”也已扩大到生产经营，并非单纯的农业生产，旨在增加寺院开支之所需，增强“自养”能力。虽然汉传佛教各个寺院之间还存在着贫富差距，但自给自足是没有问题的。云南上座部佛教没有形成寺院经济，在原始佛教里，出家就要过行乞生活。

> 比丘们，出家行乞的生活，是一切生活中的下端生活。可是，比丘们，善人们肯进入于这种生活，是因为它有卓越意义。那并不是出自于王的强迫，贼人的强迫，或因为负债，因为畏怖，因为生计困苦。我们是沉论于生、老、病、死、愁、悲、忧、恼里头的，是沉沦于苦中，而为苦所包围，我们是为灭尽那些苦的积聚，才到这里来。①

云南上座部佛教寺院虽然形成了各级佛协组织与寺院相互协调的管理格局，然而自养业并没有开展起来，寺院的经济还靠布施，有些村寨寺院还保留“派饭供养”的传统。这虽然保持了古朴的原始佛教风貌，但与社会进步发展的今天大不相称。笔者在德宏傣族地区的寺院了解到：信仰佛教的各族民众，由于经济力量的悬殊，供养也存在着很大的差异。贫困地区的供养，有时不够僧侣充饥，还需募化或回家再食；富裕地区的布施，有时还食

---

① 南传佛教经典著作《佛陀传》，第 37 页（电子书）。网址：http://sss2002.51.net/index2.htm 。

后有余，易造成浪费。所以，僧侣们也都希望有条件能够自养，更希望举炊。云南上座部佛教地区有丰富的物产和旅游资源，实行寺院经济自给自足是大有条件的。笔者认为，应鼓励开放、修缮一些寺院，发展旅游观光业。这可将独特的上座部佛教精神发扬光大，也可以向游客展示颇具傣族特色的佛教风情，在开展民族宗教旅游的同时，拉动一些旅游副产品的消费，以便扩充自养经费。这既可使传统文化有所继承，又可展现原始佛教的风采。

第四章　傣族社会习俗[①]

傣族生活的方方面面没有不与佛教发生联系的，社会文化更是如此。马林诺夫斯基说："凡有文化必有宗教……尽管文化对于宗教的需要完全是派生的、间接的，但归根结底宗教却植根于人类的基本需要，以及满足这些需要的文化形式。"[②] 上座部佛教在现代世俗生活层面的实践包含着广泛内容：

> 经典记载的佛教道德修养行为，如持在家五种戒、布萨日持八戒、早上布施僧人食物、为僧人作义务劳动、关心家庭、尊敬父母长辈等；也有随顺东南亚印度教文化、各种本土民族文化的信仰活动，如精灵崇拜、占卜、星相、撒圣水、信仰经典的非理性力量、仪式迷信、通灵媒介等[③]。

---

① 调研手稿整理，参考资料：A. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社1992年版。B. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版。

② 马林诺夫斯基《文化》(*Culture*, Typewritten Manuscript)，第78—79页。

③ 杰克·康菲尔德著、新雨编译群译《当代南传佛教大师》，台湾圆明出版社1998年版，第480页。约·阿·克雷维列夫著、王先睿等译《宗教史》，中国社会科学出版社1984年版，第339页。

上座部佛教蕴涵着社会学、人类学、心理学、人生哲学等方面的知识，对世俗生活产生了巨大的影响。笔者认为，云南傣族地区的南传上座部佛教既有人生哲学成分，又有宗教信仰成分，因为傣民们对佛教或多或少有些“认识”，且不同程度地“体悟”到其人生哲学的义理，才会虔诚信仰。

> 佛教，一方面是佛陀创造而由僧侣们的学术活动所维持延续的思想体系；另一方面是普通人宁愿从神话角度来理解的宇宙观。前者是人生哲学，后者则是一种宗教信仰。①

我们知道，佛经里有很多涉及世俗的东西，其中还讲到如何爱护自己的财产、支配收入，怎样形成良好的社会习俗，如何处理好家庭伦理关系等，诸如此类的“人生哲学”，对世俗社会具有很大的指导意义。《南传大藏经〈长部〉》的《当学品》云：

> 世尊往王舍城外之栗鼠养饵竹林时，为居士子尸迦罗越说礼六方之机缘而成《教授尸迦罗越经》。既为在家之居士子说法，所以其内容甚有世间的处世训，凡分别为二部分。于前半，即先举四种业垢和恶业之四因，其次详说损失财产之六种因，对其中教诲交恶友之危险，说明如何是恶友？如何是善友？更示说全部财产四分之一为自己之生活费用，四分之一储蓄以备穷困，二分之一用于事业之经费等乃至财产

① 宋立道《神圣与世俗》，宗教文化出版社 2000 年版，第 49 页。

之使用方法。于后半指责对现实人生之生活无关心之徒，勤礼拜天地四方是无意义的，并给予六方的伦理根据，即东南西北上下六方，配合父母、师长、妻女、朋友、奴婢、沙门婆罗门，因此，例如相当礼东方者，父母对子应思其道，子对父母应省顾奉事之道等，说明所有六方，有甚深道德意义之存在。如是我闻。①

这里阐明了处世的一些原则，对世俗善恶、美丑等价值观作了界定，说明了社会伦理、家庭伦理的关系及其处理好这些关系的方法。这些情况与中国传统的社会道德、伦理观念如出一辙，深深影响了傣民的社会价值观和家庭伦理观。

第一节 半僧半俗的社会

虔诚信仰小乘佛教的傣民对这类的教诲并不陌生："世尊如来佛，能为人解惑；听佛之教法，彗眼必可得；如来之智慧，如暗夜明灯。"②

傣族男孩在7岁时就要入寺做"嘎比"（学僧），届时由父母带到佛寺，向长老说明来意，若被准予，则由比丘剃度。比丘备好削发工具，先以右手蘸清水，向男孩弹洒三次，再用右手触摸

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第8册。《巴利大藏经》D.31 Singālovāda S；《大正藏》第1册，第250页。

② 邓殿臣译《长老集·长老尼集》（南传佛教小部经典），中国社会科学出版社1997年版，第2页。

其头顶，同时念颂《阿左》经约两分钟。其大意是：

> 你从凡间来，今天开始步入佛门，一切人间的烦恼都要抛在脑后，即使听到、看到，也不要去想、去看。不能想家，要一心一意学好佛法。要遵守教规，尊敬师长。所有的动植物都是有生命的，要爱惜它们。要多多行善积德，才能成为佛的弟子。①

之后，男孩朝佛像磕三个头，由父母代其向佛起誓。其大意为：

> 菩萨曾讲过，一个人要升入天堂，就要向佛贡献最好的礼品，最好的礼品除了糖果香烛之外，就是自己的一片心血，这片心血就是儿女，今天我把儿子献给佛，以表示我对佛的无比虔诚，佛啊，请您接受我的这份厚礼，免去人间的灾难和我的罪过，请保佑您的信徒们。②

最后才湿头削发。《八十集·大鹅本生经》列举了身为国王的十个责任：布施、持戒、舍离、正直、温和、自制、无嗔、有同情心、忍辱和无碍。在此，我们看到国王也要完成布施、舍离等义务，更何况普通人。根据《本生经》，施物有十种，即：

---

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第156页。

② 同上。

食物、饮品、衣服、交通工具（包括雨伞、拖鞋或鞋）、花、香粉、药膏、床、住所和点灯的物品。促使布施这些物品的思是为布施；促使布施其它物品的思为舍离。因此，布施与舍离的差别是在于施物种类的不同。①

布施就是要舍离一些东西，不应该太执著于世俗的一切；当下的任务还是修行，否则生生世世于六道中轮回不止，摆脱不了世间的苦难日子。傣族地区的《阿左经》与《削发经》大体也就按照此类佛经来规定，二者的主要内容变化不大。

当学僧期间，食宿均在寺庙，身穿俗服，日食三餐，主要学习傣族文化、佛教知识、信仰礼仪，做早晚功课，并负责挑水做饭、打扫卫生、劈柴种菜等杂事。学僧第一学年学习傣文、泰文、缅文的字母，掌握几种文字的拼音，学习时间安排在早餐后，一般为 8 至 11 时，黑板通常挂在佛殿入口处的两边，学僧和沙弥各为一个班级。课间休息时，学僧和沙弥可在佛寺院子里玩打棍子、弹橡筋、打“麻领”等游戏，也可以出寺散步。经过一年以上的见习，学僧掌握了基本的教义、教规和礼仪。如果学僧要求出家，则须家庭同意、村寨佛寺管理处批准，这样就可以举行晋升沙弥仪式。在晋升沙弥或比丘之前，要还俗数日，这期间，他可以到干爹干妈家走访，也可以与妇女交谈。佛经云：

诸贤！汝等为比丘送来衣资，对其比丘无任何利益。卿等当取还自己之物，以免汝等散失自己之物。此乃于此时之

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司 1999 年版，第 10 页。

如法行也。①

虔诚信仰佛教的傣族民众，对孩子的教育、成长以及“出家”等环节也一样持严肃态度，将“受佛教洗礼”视为人生重要一课，好像离开佛教，人生也就没有任何意义了。德宏傣族对孩子（男孩）的重大教育，就是慎重对待他们的“出家”，否则，他们就“成不了人”。父母深感责任重大，直到将自己孩子送进寺庙受完教育之后，才会松一口气，否则就认为自己没有完成父母职责。

傣族出家男子通用课本一般是《十五诵经》（Pancadasavāra），这是佛学知识的普及本，亦为西双版纳出家人的必读之书。在西双版纳，傣族僧侣的日常课诵经典是《十五诵经》，需十五天时间才能持诵完成。在实际的应用当中，突出与傣族天文历法相匹配，所以，对傣族来说，具体在傣历哪一日诵哪一部经已经形成惯例。一般说来，傣族僧侣通过背诵和向高僧学习《十五诵经》及相关的佛学思想，就可以掌握南传佛教的基本知识及其所关涉的文学、史学、哲学、艺术等方面的知识。其内容称得上是南传佛学的精髓，也是佛教思想在傣族地区得以全面普及的重要经典著作。依照此经编排的体例情况，每日经文的第一首通常是出自《阿含经》、《长老偈经》或是《阿毗达磨》的经文。

经云：

如是，在取得结生的时候，由业等起色。在第二心起生

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司，1995年版，第2册，第313页。

的时候，由心等起色。到达住位的时候，由时节等起色。在食素遍满（身体）的时候，由食等起色。这四种等起色聚，在欲界中相续犹如灯焰，亦如河流，直至寿限不断转起。①

在（临）死时，到达死心的第十七心住位的时候，便不生起业生色。（在第十七心住位）以前所生起的业生色，与死心同时转起而消灭，此后即断绝心生色和食生色。从彼以后，时节等起色，直至称为死尸（的存在而）继续存在。②

多问增知识，知识增智慧；由智见真谛，谛使人善美。③

佛善生：若长者，长者子知四结业不于四处而作恶行，又复能知六损财业，是谓善生。长者，长者子离四恶行，礼敬六方，今世亦善，后获善报。今世根基，后世根基，于现法中。智者所称，获世一果，身坏命终，生天，善处，善生。当知四结行者：一者杀生；二者盗窃；三者淫逸；四者妄语，是四结行。云何为四处？一者欲；二者恚；三者怖；

① 阿耨楼陀造、叶均译《摄阿毗达摩义论》，中国佛学院1962年内部流通版，第52页。

② 同上。

③ 邓殿臣译《长老偈·长老尼偈》，中国社会科学出版社1997年版，第59页。

四者痴。若长者，长者子于此四处而作恶者，则有损耗。佛说是已。①

这些就是《十五诵经》的母本。南传佛教认为，佛弟子必须遵照三学②，精进修行，而希望带给他人和自己福利的比丘或比丘尼则更应该正念和精进，一句话就是要坚定地修持“四住处”③。

傣族“半僧半俗社会”的情形可以通过“僧侣晋升、居士晋升和沙弥尼”的具体情况了解得更清楚。

一　僧侣晋升

晋升仪式分为僧侣晋升和居士晋升两种。而僧侣晋升又分为晋升沙弥、比丘和长老仪式。在这些仪式中，僧团必须使用《出家业经》和《比丘业经》。佛经云：

具足五分之比丘，依不见罪之举罪羯磨不得解。④

---

① 《巴利大藏经》D. 31 Singālovāda S 中 135 善生经。《长阿含经》第 16 经《善生经》；《大正藏》第 1 册，第 70 页，上—第 72 页，下。

② Sikkha（学），佛弟子必须致力于三学：增上戒学（adhisilasikkha）、增上心学（adhicittasikkha）与增上慧学（adhipabbasikkha）。这三学组合成为八正道的三个部分，即戒定慧。

③ 四住处（caturadhitthana）：慧（pabba）、真实（sacca）、舍离（caga）与寂静（upasama）。

④ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 5 册，第 31 页。

诸比丘！不得持有书形，有嵌彩色之钵台，持诸堕恶作。诸比丘！许自然之钵台。①

这些都是经典中重要的律藏内容。只有符合相关经文条件、将之背诵，并掌握相关礼仪的人，才获准晋升沙弥、比丘和长老；之后，再由僧团审查，没有问题才同意晋升。另外，在授戒、毫干、拴线、赕佛、赕塔等常见的佛事仪式中，《出家业经》和《比丘业经》两部经也经常被使用，其所阐述的是佛学的思想、戒律等，被傣族佛教徒视为最基本的思想和较为基础的行为规范。《出家业经》由八部分共二十一段经文组成，傣族僧侣认为此经是佛陀为其子罗睺罗所说；《比丘业经》由十二部共二十段经文组成，经文主要强化比丘应具备的条件和须遵守的戒律。佛经云：

世尊告罗睺罗："善哉！罗睺罗，能问如来甚深之义！"佛告罗睺罗："眼若过去、若未来、若现在、若内、若外、若粗、若细、若好、若丑、若远、若近，彼一切非我，非异我，不相在如实知；耳、鼻、舌、身、意亦复如是。罗睺罗！作如是知，如是见我此识身及外一切相，令我，我所，我慢使系着不生。罗睺罗！如是我，我所，我慢使系着不生者。罗睺罗！是名断爱浊见，正无间等，究竟苦边。"佛说

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 5 册，第 153 页。

此经已。尊者罗睺罗闻佛所说，欢喜奉行。①

也就是说，正如这样的内入处、外入处：色、声、香、味、触、法，即眼识，乃至耳、鼻、舌、身、意识；眼触，乃至耳、鼻、舌、身、意触；眼触生受，乃至耳、鼻、舌、身、意触生受；眼触生想，乃至耳、鼻、舌、身、意触生想，眼触生思、乃至耳、鼻、舌、身、意触生思；眼触生爱，乃至耳、鼻、舌、身、意触生爱等，对诸如此说有深刻理解后，作如是观，可破除执见，就可以达到：如是见，则我此识身及外一切相、我、我所、我慢使系着不生。佛经亦云：

世尊告罗睺罗："云何知？云何见？于此识身及外一切相。无有我，我所，我慢使系着。"罗睺罗白佛言："世尊是法根、法眼、法依。善哉！世尊，当为诸比丘广说此义。"诸比丘闻已，当受奉行。②

傣族地区《出家业经》的内容：

叩拜从烦恼中解脱、三世解、超越大自然之无师自悟者。③

① 《巴利大藏经》S. 18. 21 Anusaya。《大正藏》第 2 册，第 50 页，下；《杂阿含经》卷八，第 198 经，第 162—163 页。

② 《巴利大藏经》S. 18. 21 Anusaya。《大正藏》第 2 册，第 50 页，下；《杂阿含经》卷八，第 199 经，第 163—164 页。

③ Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa 为上座部佛教佛经的开头语，是傣族僧侣的传统译文。

具体内容是《三随念》，即佛随念：此三世解圣人、解脱烦恼阿罗汉、特别自悟者、圆觉八种（明）和诸事、远离生老病死、世间解、内外全美、引导世间丈夫[①]找到正确道路、诸天神师和人师之自觉圆满大智慧者佛陀。法随念：世尊之法不颠倒、尊者此生可自见尊法果、不论天神、世人俱可享受、脱离轮回、引导人获得智慧、为智者之所必行。僧随念：世尊特别善行道文声、世尊特别慧行道文声、世尊特别纯行道文声、世尊特别直行道文声、四双八倍者[②]为世尊唯一文声，应受拜请、应受邀请、应受献赕、应受膜拜，为三世无上福田中人。

其仪式则为：首先，众科勇叩拜佛像，齐诵“Namo̊ tassa bhagavato arahato sammā sambuddhassa”以及“佛随念”三遍；其次，叩拜“帕坦”[③]，一起念诵“法随念”三遍；最后，叩拜以僧伽拉扎为首的僧团，再诵“僧随念”三遍，然后双手合十跪在僧团前。至此，表明科勇已虔诚皈依了“佛”、“法”、“僧”三宝。可以看出，二者虽有形式上的差异，但基本内容没有变化，即出发点、宗旨以及教化的内容是一样的。佛经云：

佛告罗睺罗：“善哉！谛听，当为汝说。诸所有眼，若过去、若未来、若现在、若内、若外、若粗、若细、若好、若丑、若远、若近，彼一切非我，非异我，不相在如实正

① 指雄性的人、鬼、神和动物。

② “四双八倍”Cattāri purisayugāni atthapurisapurisapugglā。四谛道与四谛果共计有八，故此称。

③ 象征佛智慧的小龛，立于佛像左侧、僧台的右边。

观。罗睺罗！耳、鼻、舌、身、意，亦复如是。罗睺罗！如是知，如是见我此识身及外一切相。我、我所、我慢使系着不生。罗睺罗！如是比丘越于二，离诸相，寂灭解脱。罗睺罗！如是比丘断诸爱欲，转去诸结，究竟苦边。”佛说此经已。罗睺罗闻佛所说，欢喜奉行。①

佛陀在教化罗睺罗的同时，也在告诫众比丘，世间无常，如果能作“彼一切非我、非异我、不相在等如实正观”，则可以断诸爱欲、破除邪见，但关键是否有这个决心。所以，傣族地区佛教在这方面的考察就非常严肃：《比丘业经》仪式前要求寻觅主持升比丘仪式的戒师；由戒师考察是否符合《出家业经》的条件；升比丘者之教父要捐一白布，称“okāse”②，供升比丘者跪、坐。仪式当日，教区各佛寺派出至少八名比丘组成僧团，选出资深比丘为戒师，主持整个仪式，严格按照南传佛教戒律行事。仪式开始，在戒堂佛像前，僧团及诸比丘以戒师为中心，珈趺而坐；升比丘者依次向佛像、“帕坦”、僧团叩首请罪。

（一）晋升沙弥仪式

供养在云南德宏傣族地区，是另一种情形，且体现在晋升沙弥仪式上。佛经云：

于如我之持戒者、梵行者、具善法行者，依此法供养，

① 《巴利大藏经》S. 18. 21 Anusaya。《大正藏》第 2 册，第 50 页，下；《杂阿含经》卷八，第 199 经，第 163－164 页。

② 巴利语，为“好地方”之意。

则此为供养中第一；若有关淫欲法者，僧残。①

晋升沙弥仪式分两种，一种是庆典式（傣语“汉尚弄”）：学僧通常要拜认干爹干妈（教父教母），入寺出家的生活用品由其配给。要纸伞、袈裟、剃刀、化缘钵、腰带、针、线、水杯等。晋升仪式通常选择在佛节期内的圆月日，即傣历十五日举行。届时，学僧先回家，由干爹干妈将其化装成王子、经过浓妆艳抹，打扮成英姿威武的模样。下午一时左右，干爹干妈将“王子”扶上华丽的滑杆坐床，村民则争先恐后将其抬着游街，其他人前呼后拥、载歌载舞，有的敲锣打鼓、有的鸣放鞭炮、有的为“王子”撑伞擎幡、有的端着摆满供品的托盘，伴着热烈的气氛将“王子”送进佛寺。当学僧成为“王子”后，一般人不可以随便触犯“王子”，即便是父母或干爹干妈也要行跪拜礼。“王子”在巡游时，虔诚的信徒往往将糖果、甘蔗等送至“王子”嘴边，请其口含一会儿吐出再自己吃，认为此举可以消除灾难、幸福长寿。“王子”入寺后，由比丘以上僧侣为其剃度。届时，先由长老带领晋升者颂《三皈依》和《十戒》经。亲自为其削发（不烫香痕）、修面、卸装、穿袈裟；最后再由长老赐名，并念诵《赞颂经》，其大意为：

今天是个吉祥的日子，佛门又添了一位弟子，这是佛门的荣耀。我愿将佛学知识全悉传授给他，并引导他成为优秀

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 2 册，第 185 页。

的佛门弟子：大慈大悲、救苦救难、弘扬佛法。①

其佛经依据大概就是“Namo tassa bhagavato arahato sammasambuddhassa”② 即恭敬地礼拜世尊，精进修行、弘扬佛法、证阿罗汉果。

此庆典由父母或干爹干妈承办，若是干爹干妈承办，则靠“波里弄”（大干爹）牵头。视财力确定庆典的天数及规模，一般为期1—3天，通常第一天做准备工作，备办宴用物资，缝制王子服饰、僧服，赶造坐床等；第二天为举行出家仪式的日子；第三天是拾掇、收尾。

另一种为任命式（傣语“汉崩拉”）：不必举行隆重的庆典，仅由长老在佛节期间向信徒宣布，该学僧即为沙弥。

傣民认为，要解脱就得像佛陀释迦牟尼一样，于是就追溯到佛陀出家前的王子形象。在生活中，就要求自己的孩子在出家前也装扮成王子模样，还慎重其事，隆重庄严地举办相关的仪式，愿望孩子在成长、乃至今后的事业中吉祥如意、一帆风顺，这也是傣族信仰佛教的一个精神支柱。

（二）晋升比丘、长老仪式

分两种。一种是庆典式（傣语“汉尚弄”）：这类晋升仪式也通常选择在佛节内的月圆时举行。届时，仍由其父母或干爹干妈将其化装成王子、批盔戴甲、描眉抹粉。伴随着热烈的气氛将“王子”送进佛寺。“王子”进入佛寺后，由长老为其在佛殿主持

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第158页。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司1999年版，第1页。

剃度仪式，并为其卸装、重穿袈裟；然后到受戒亭或三面环水的半岛上，由五位长老念诵《干坡洼》经。《干坡洼》经的大体内容相当于：

> ……具戒的持戒者，无论亲近一切团体大众、刹帝利众、婆罗门众、居士众或沙门众，在接近之时，得无畏羞惭，这是第三功德；持戒者临命终时，得不昏昧，这是第四功德；持戒者此身坏死之后，得生善趣天界，这是持戒者所得的第五功德。①

旨在告诫初为僧者基本的戒律、规定以及功德，并强调仪式的严肃性。在所有的晋升仪式中，尤以比丘升任长老的庆典最隆重，可举办3—7日。法会结束后，晋升者严肃清净的僧侣生活也随即开始。

另一种为任命式（傣语称“双掌”）：不举行隆重的庆典，仅由五位长老为其在受戒亭念颂《干坡洼》经即可。经书规定须有20个洼节以上的长老才有资格为晋升者念诵《干坡洼》经，由于德宏地区有20个洼节以上的长老较少，故灵活安排为5位长老即可。《律藏》亦云：

> 诸比丘！若尔，僧伽以优陀夷所犯故出不净而不覆藏一

① 《巴利大藏经》D. Ⅱ，86。《长阿含经》之《游行经》；《大正藏》第1册，第12页，中。

罪，应与六夜摩那埵。①

可见其严肃性，其仪式从择日到结束等一系列环节都显得那么严肃认真。稍有不慎，其虔诚之举就会付之东流。

二　居士晋升

实际上，获得种种安乐、享受佛法中属于修福的内容，主要是针对在家众而言的。在《杂阿含经》中就讲了大量有关“修福”的内容，都是围绕“布施”、“十善业”而展开。佛经云：

> 世尊告诸比丘：“譬如人家多女人少男子，当知是家易为盗贼之所劫夺；如是男子，善女人，不能数数下至如牛乳顷，于一切众生修习慈心，当知是人易为诸恶鬼神所欺。譬如人家多男子少女人，不为盗贼数数劫夺；如是，善男子数数下至如牛乳顷，于一切众生修习慈心，不为诸恶鬼神所欺。是故，诸比丘！常当随时数数下至如牛乳顷，修习慈心。”②

要避免数世为盗贼所劫夺，修得下一世的福气，就得饱含慈心，不断进行修习。佛经亦云：

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 5 册，第 55 页。

② 《巴利大藏经》S. 20. 5 Satti。《杂阿含经》卷四十七，第 1254 经；《大正藏》第 2 册，第 344 页，下。

比丘白佛："世尊！爪上土甚少少耳，其大地土无量无数，不可为比。"佛告诸比丘："如是，众生能数数下至弹指顷，于一切众生修习慈心者，如甲上土耳，其诸众生不能数数下至如弹指顷，于一切众生修习慈心者，如大地土。是故，诸比丘，常当数数于一切众生修习慈心。"①

可见，修慈心的人，功德是何等之大。在云南傣族地区，虔诚信仰小乘佛教的居士们，对"布施"和"十善业"是这样实践的：

（一）做"坦木"

"坦木"是经书之意，做"坦木"很简单，只需花三五十元钱，买一部经书送入佛寺，再请长老念经，即可获得"坦木"称号，此是上座部佛教最基本的佛职，而且经济开销小，议程简便，所以几乎每个信徒老人都能取得这个称号。德宏上座部佛教居士皆以获得这个教职为荣，尤其是老年人。

（二）做"帕嘎贺轰"

"帕嘎"意为佛门弟子，是巴利语"帕拉达嘎"的简称。意指信徒只需做修沟、架桥和铺路等规模稍大的善事，僧侣便可赐其为"帕嘎贺轰"、"帕嘎蚌挡"、"帕嘎盖贺"等相应的称号。

（三）做"帕嘎"

获得"帕嘎"称号的信徒，其地位比"坦木"和"帕嘎贺轰"高，取得此佛阶者被视为功德已初步圆满。做"帕嘎"通常有三种方式。

---

① 《巴利大藏经》S. 20. 6 Dhanuggaha 。《杂阿含经》卷四十七，第 1255 经；《大正藏》第 2 册，第 345 页，上 。

1. 知识分子做帕嘎：这种帕嘎的议程比较简便，愿意做帕嘎的人，到佛寺里起誓永远皈依佛门，长老便可当场赐其帕嘎称号。据说，这种方式是德宏上座部佛教为广开信众大门，而对知识分子入教特许的“优惠”。

2. 富裕人家做帕嘎：广大信徒，为实现做帕嘎的愿望，平时节衣缩食，积攒了足够的钱财，然后就着手做“帕嘎摆”。做“帕嘎摆”的人家，在正式做摆之前，准备工作就开始了。首先到缅甸购买汉白玉或木雕等做的佛像一尊或数尊，佛像小的高数寸、大的高数尺，佛像大小一般视各家的经济情况而定。佛像买回后，就开始精心制作佛幡、佛伞等装饰物。佛幡、佛伞的制作非常精致，一个佛幡和一把佛伞的制作往往要花 3—5 个月才能完成。这期间还要到佛寺请僧侣或居士抄写一部经文。做摆前几天，要在自家院内搭一间做临时佛堂的小茅屋，供佛像、经书、佛幡、佛伞等。到做摆之日，邀请亲朋好友、乡邻村民来做客，主人要杀猪宰牛，大摆酒席来招待，本寨子的人几乎全体出动，自愿无偿地帮忙、祝贺。届时，专请僧侣住在院内的临时佛堂里颂经焚香。这个活动通常要延续 3—7 天才告以结束。结束前一天，人们载歌载舞，有的敲锣打鼓、有的鸣放鞭炮，热意洋洋地将临时佛堂中供奉的佛像、经书、佛幡、佛伞等全部送入佛寺里供奉。做完这一切后，长老即在佛殿念经，赐予“帕嘎”称号。

3. 做“公摆”：是由数人合伙做帕嘎摆，其仪式、程序等与个人做帕嘎摆大体一样。二者区别在于：做公摆不在家里或村里专设临时佛堂，而是直接到佛寺里举行仪式；不宴请宾客。人们普遍认为做公摆所获得的帕嘎，其功德远不如个人做帕嘎摆，所以做公摆获取帕嘎称号的人较少。

4. 做“帕嘎体”（“帕嘎勒”）：在取得帕嘎称号之后，如果还要再升一级做帕嘎体，就得做第二次帕嘎摆。做法与“富裕人家做帕嘎”的方式相同，也即买佛像、大宴宾客数日、长老念经封赐为帕嘎体。获得帕嘎体称号的人，被视为功德已基本圆满，死后即可得到阿罗汉正果。由此可见，帕嘎体的地位要比帕嘎高得多。

5. 做“帕嘎软”（“帕嘎勒相”）：帕嘎软是德宏上座部佛教居士的最高佛阶，也为信徒毕生追求的最高理想。要做帕嘎软，必须先取得帕嘎体的称号。此摆做法与“富裕人家做帕嘎”的做法一样。我们可以想象，信徒一生中连续做这样的摆若干次，所需的财力、物力、人力等不可估计，所以普通家庭一般难以承受，仅有少数人能做。

（四）傣族做摆的意义

要继承佛法而不应继承财物；应舍财而不舍法。佛陀教育人们，应该重视佛法，轻视财物，死生之事为头等大事，暂时的享乐对人生来说毫无意义。佛经云：

> 诸比丘！汝等应为我法之继承者，勿为财（食）之继承者。我怜愍汝等，愿“我之弟子等为法之继承者，勿为财之继承者”。诸比丘！若汝等为我财之继承者，而不为法之继承者，则汝等因此将受他人之指责批评：“此师之弟子众为财之继承者，非为法之继承者。”我也因此将受他人指责批评：“此师之弟子众为财之继承者，而非为法之继承者。”诸比丘！又若汝等为我法之继承者，而不为财之继承者，则汝等因此将不受他人之指责批评：“此师之弟子众乃非为法之

继承者！而为财之继承者！”我也因此将不受他人之指责批评：“此师之弟子众非为法之继承者，而为财之继承者。”是故，诸比丘！汝等于此应为我法之继承者，勿为财之继承者。我怜愍汝等故，愿“我之弟子等为法之继承者，勿为财之继承者”①。

有些像俗话说的“钱财乃身外之物，生不带来，死不带去，勿须过多考虑”。

你这好人，在发愿修菩萨道时，你不是说愿意奉献自己的生命与所修得的善业以援助众生吗？执着身外物就有如大象在冲凉②，因此你不该执着任何东西。就有如一棵可作药的树，需要根的人可以取走它的根；任何需要树皮、干、枝、木心、叶、花、果的人皆可任取所需。虽然被摘取了根、皮等，药树不会因此而受影响，不会想：“他们夺取了我的东西。”③

这些思想在云南傣族生活中的具体表现就是“做摆”，其行为就是一种“重法而轻财”之举，因为他们知道“舍财敬佛”的好处。

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版。《中阿含经》之《求法经》，《大正藏》第 1 册，第 569 页。

② 其他的动物冲凉是为了清洗身体，但是大象冲凉并不是为了清洗身体，而只是为了踩踏莲花。大象冲凉是无用的，执著于身外物也是毫无结果的，它不会带来佛果的利益。

③ 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 93 页。

德宏傣族佛教徒普遍认为，通过做摆获取上述佛阶有着非常重大的意义。诸如此类的活动一方面可以表明自己对佛的虔诚，另一方面又可以为自己累积福寿功德。只要取得上述佛阶中的任何一种，尤其是帕嘎以上者，不仅自己能获得正果，而且还福及已逝的父母，使他们也得到解脱。做帕嘎摆的时间一天或数天不等，一摆的费用少至数百元多至数千元，依个人的经济实力而定。信徒在做摆方面不惜花费平生的钱财，因为他们相信，自己为此所付出的一切能在未来得到应有的回报。

德宏佛教徒的等级观念十分强烈。如果村寨中谁的名字前被冠以帕嘎以上的称谓，那么他在村寨中就有较高的地位，人们会尊重他、敬慕他。人们还认为，只有做了帕嘎的人，才能正式算为佛的徒弟，佛也只承认具备帕嘎称号者为忠实信徒。人们普遍认同，只有做了帕嘎，日后才能摆脱生死轮回之苦。

自南传上座部佛教进入德宏以来，除“文化大革命”期间停止举办居士佛阶晋升仪式之外，其他类似晋升仪式的活动从未停办过。近年来，随着国家政策放宽，人民生活逐渐富裕，这样的佛事活动已得到恢复，并变得频繁。有时侯，在同一天同一村就有几户人家在单独做帕嘎摆。

做帕嘎摆等原是摆奘教派特有的教仪、教规，在德宏，因为摆奘派的实力较为强大，所以，多列、耿润、左底教派相继传入后，也有仿效者。纵观东南亚、南亚等上座部佛教乃至世界佛教，唯有德宏上座部佛教至今还保留着此类古老而又特别的佛教仪轨，其显得那样严肃、认真，甚至对在场者有一种极大的威慑力，可见德宏傣族历代传承的严谨和风尚的完整。这可能要归结于德宏傣族那种一丝不苟的生活态度，正是它借助这良好的土

壤，培养起坚不可催的“信仰”态度。

三　“来浩”——沙弥尼

傣族地区的沙弥尼，穿圆领斜襟长衫，下系围裙。年轻的尼姑多选用粉红色长衫，橘红色围裙；年长者多选用褐色衣料。喜欢时常洗足，外出时仅穿夹趾拖鞋。出家时也举办隆重仪式，先拜任干爹干妈，由其配备佛门用品。届时，将其装扮成公主模样，大宴宾客，并将其欢送至佛寺大殿。剃度仪式必须由一个比丘和资力较深的沙弥尼主持，以担任监护人和师傅之职。湿顶削发，但不燃香痕。沙弥尼一般居住在佛寺旁边的简易茅庵里，茅庵通常为一幢二间，进门为厨房，里间为寝室，设有佛龛。出夏安居期间，沙弥尼都背着布口袋走村串寨化缘，主要化大米和钱；入夏安居期间，一般不外出。沙弥尼生活自理，通常是单独生活或集体开伙。古代印度社会对妇女历来持歧视态度，基本情况是这样的：

> 佛陀诸圣贤，修证成罗汉；其它平庸辈，求得已困难；女流“二指智”①，绝然不可攀。②

然而佛教提倡平等：

---

① 妇女在做饭时，将米和水放入锅中，待煮到一定时间后，便取出几粒，用两个手指捻一下，以查看米饭是否煮熟，当时的社会普遍认为，妇女的全部智慧仅此而已。

② 邓殿臣译《长老集·长老尼集》，中国社会科学出版社 1997 年版，第 327 页。

佛教反对种姓压迫和对妇女的歧视，主张众生平等，男女一样；准许女性出家，这为一部分妇女开辟了一条解脱之路。但由于当时历史条件的限制，佛陀的态度也并不十分坚决。①

《南传大藏经》中部的第146经就是讲佛的姨母大爱道率五百女众出家的情形，经里描述了五百比丘尼恳请佛陀准允出家的情况，经云：

一时，世尊住舍卫城祇陀林给孤独园。时，瞿昙女摩诃波阇波提与五百比丘尼俱，诣彼世尊之处。诣已，敬礼世尊立于一面，立于一面之瞿昙女摩诃波阇波提，如是白世尊："世尊！请世尊教诫诸比丘尼。世尊！请世尊教诫诸比丘尼。世尊！请世尊教诫诸比丘尼。"其时，恰好诸长老比丘顺次教诫诸比丘尼。然，尊者难陀迦不愿由顺次教诫诸比丘尼，时世尊告尊者阿难："阿难！今日由顺次是谁教诫诸比丘尼？"阿难曰："世尊！依顺次，应是难陀迦教诫诸比丘尼，世尊！彼尊者难陀迦不愿依顺次教诫诸比丘尼。"……②

《佛说大爱道般泥洹经》云：

---

① 邓殿臣译《长老集·长老尼集》，中国社会科学出版社1997年版，第325页。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第12册，第458页。

是时摩诃卑耶和题俱昙弥，行在堕舍利国，与五百比丘尼俱，皆是阿罗汉皆为大神足。佛言："阿难，有是摩诃卑耶和题俱昙弥，于我有阜恩，我母寿终时乳养长大我。"……佛便与千比丘僧俱，到摩诃卑耶和题俱昙弥舍利所。……是时佛令耶游陀迦罗越众比丘僧，共为摩诃卑耶和题俱昙弥并五百比丘尼起塔，已起塔及惟舍利国人民及诸天人……①

又云：

任何比丘尼，令满二十岁之童女未于二年学六法戒而受具者，波逸提。②

傣族地区的沙弥尼，无论出家还是修行都严格遵循佛陀时代的律制。傣族地区有这样的说法：

佛陀的母亲生下佛陀后就病逝了，佛陀是由姨母巴扎八蒂果达密抚养成人的。佛陀出家之前，姨母不同意他出家修行，曾反复劝阻过。释迦牟尼成佛后，姨母打听到他在维刹利传教，就带领500名宫女去找他，仍然苦口婆心劝其还俗。在这劝说的过程中，反而对佛法有了较为深刻的认识，竟一改初衷，要求出家，并向佛陀表达了出家的愿望和决

① 《巴利大藏经》A. V. 34 Siha。《大正藏》第2册，第865页。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第3册，第458页。

心。佛陀对姨母说："出家可以，但必须接受8个条件：第一，出家后只能穿粉红色和褐色长衫，以便区别男女；第二，无论沙弥尼的佛龄有多长，见了资历比其短浅的僧侣仍要下拜，即使沙弥尼很有学问，亦不能充任僧侣的师傅；第三，不能单独建寺，必须在有比丘或长老的佛寺出家；第四，必须有一位比丘或长老与高资历的沙弥尼为其主持剃度仪式；第五，每月接受比丘或长老的二次教诲，每月入佛寺大殿念经二次；第六，会见比丘、长老时，必须有二位以上的沙弥尼在场；第七，不许谈论男女之事；第八，妇女出家为沙弥尼的期限是2000年。"佛陀的姨母答应了。从这以后，沙弥尼出家就以这八条佛规为准绳。①

由此可见，妇女所处的地位十分低下，她们在萌发了出家的念头之后，还要冲破重重的阻力。

出家别爱子，牛畜亦舍弃。断除贪与嗔，正道灭痴愚。尘欲连根拔，宁静证圆寂。②

这可以看出，妇女一旦出家，态度坚决，修行很精进。因为释迦牟尼与姨母立约已逾2000年，所以南传上座部佛教已不再使用沙弥尼这一称谓，而改用傣语"来浩"，意为穿粉红色袈裟的佛门女弟子。据说，从前的德宏有很多的"来浩"，由于超过

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第167页。

② 邓殿臣译《长老集·长老尼集》，中国社会科学出版社1997年版，第233页。

佛祖所规定的年限，“来浩”就越来越少了。其实，在佛教经典中，比丘戒律也不少，例如：

任何比丘尼，令满二十岁之童女未于二年学六法戒未得僧伽之许可而受具者，波逸提。①

从南传佛教近代的一些情况来考察：

妇女在僧伽内外都是出于从属性的地位，她们可以出家，但没有合法的传统宗教地位；在社会上，她们只能做贤妻良母，支持丈夫和儿子的修行活动，供养布施僧众。②

总之，在佛教僧团当中，妇女所受的约束越往后越细密，直至完全没有机会出家。从《南传大藏经》之《小部·长老尼集》中，我们可以看到许多女性罗汉，她们同男性出家者一样在山间林下追求精神上的解脱，但越到晚期，妇女们获得解脱的记载也越来越少。

就南传佛教而言，比丘尼的传统从公元5世纪中期就失落，从此再没有比丘尼僧团。③

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第3册，第459页。

② 宋立道《传统与现代》，中国社会科学出版社2002年版，第328页。

③ 在北传佛教中，比丘尼系统已维持下来，但在近代之前，汉传的比丘尼多半也只有念佛求往生的，她们中无论经教学问，还是禅定说法，都不像古代僧伽。近代社会中的佛教似乎失去了出类拔萃的女性出家人。不过，近年来台湾的比丘尼已经成为一支重要的弘法利生的力量。

以上可以看出比丘尼的历史情况。

第二节 傣族社会生活[①]

流传至今的南传上座部佛教，对傣族民众来说，不单是宗教信仰的问题，而是渗透到社会生活的各个方面。

> 死者因贪欲，轮回多苦凄。当办我已办，当依我已依。禅观多喜悦，能达安乐地。[②]

虔诚的傣民对以上经文有自己的见解和实践。信徒每家都设有佛龛，傣勒、陇川阿昌族的佛龛均设在堂屋正中央，傣德、德昂族则设于楼房客厅的右下角。每日清晨和夜间人睡前，受戒者都要念经拜佛约半小时左右。信众请僧侣到家中念经，摆奘和耿润仅在“帕嘎摆”、结婚典礼、进新房、超度亡灵的时侯才接受迎请。做帕嘎摆念诵的经典，根据做摆的性质，有取舍地选择有关的经文段落：进新房念诵《曼嘎拉经》，系恭贺祝好的内容；结婚念颂《平安经》；超度亡灵念诵《引路经》等。多列派除上述四种情况之外，还有出征、出门、开业、启用新车、患疾病等的时候，要请僧侣念经。出门等念诵《平安经》、开业等念诵

---

① 拙作《云南傣族与小乘佛教》载《宗教学研究》2004 年第 3 期，167—169 页。

② 邓殿臣译《长老集·长老尼集》，中国社会科学出版社 1997 年版，第 29 页。

《赶帕万经》、疾病念诵《施里拉经》。值得一提的是，如果一串芭蕉结24个或28个，则被视为祥瑞之兆，意示着有24或28尊佛莅临人间。主人及寨人颇感荣幸，赶快就张罗择日举办庆典，念经迎佛。《巴利大藏经》的《行藏注疏》与《十三集·本生经注》里有一个显示痛下决心出家、布施万贯家财的故事：

有一次菩萨出生为很有学问的婆罗门，名叫阿吉帝。当他的双亲死后，遗留下很多财产给他。受到悚惧智的激励，他如此省思：我的双亲与历代祖先累积了这么多的财富，但是死时也带不去。至于我，我会在采取它们的精华（即：布施之善业）之后才离去。然后他获得了国王的同意，在全国各地击鼓宣布他将进行大慈善活动。他用了七天的时间亲自把财产分发给别人，但是财产仍然还有许多。他感到没有亲自主持分发财产的必要，因此把楼阁、宝库和谷仓的大门开放，以便任何人可以随意拿所喜之物。他就这样离开，出家去了。①

可见世俗的富有并没有羁绊他出家的决心。排除烦恼干扰，布施后出家、精进专修波罗蜜：

波罗蜜的果是获得具三十二大人相；八十种好；从身体散发出来的八十腕尺周圆身光（此身光即使是在四种情形②之下也不会减弱。）；以色身为根基而具有十力智、四无畏

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司1999年版，第11页。
② 四种情形是：午夜、新月、大森林之中与乌云满天而没有闪电。

智、六不共智和十八不共法①等无量素质的法身。②

云南傣族地区的民众受此教诲不浅，认为人一生都离不开佛，能成为佛门弟子是殊胜的因缘，而且在有生之年能为佛门尽力是幸事，具体表现为皈依、布施、教育等方面。

一 德宏傣族佛教人生

信徒最大的功德就是布施。布施因缘是难得的，一旦有这份因缘，就要珍惜，并诚心诚意地行动，不可有丝毫怠慢，否则，来世不会富有，甚至会过上穷困潦倒的生活。佛陀说：

> 长者！你今生不如大富人家一般的富有，是前世少种布施因缘及布施时没有信愿心的布施行为所致。如果你今生布施时，仍然用轻率心、不敬心布施，来世纵然财富无量，但是易得易失，不能常有。从现在开始，你应当要用恭敬心、诚意心、亲善心来行布施，发愿求福，来世你的生活，一定会像大富人家一样的家财万贯，享用不尽……③

① 十八不共法是：1. 毫无障碍的过去世智；2. 毫无障碍的现世智；3. 毫无障碍的未来世智；4. 一切的身业皆以智慧为主导；5. 一切的语业皆以智慧为主导；6. 一切的意业皆以智慧为主导；7. 欲不退减；8. 勤（精进）不退减；9. 定不退减；10. 慧不退减；11. 弘法不退减；12. 解脱不退减；13. 不嬉戏或开玩笑；14. 不会犯错；15. 没有任何事是他的智慧不可理解的；16. 没有任何急事；17. 不会粗心大意；18. 不会在没有适当的省察之下实行某事。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 168 页。

③ 《巴利大藏经》A. Ⅶ. 47 Methunā 。《增一阿含经》卷三十，第 37 六重品第二部分，宗教文化出版社 1999 年版；《大正藏》第 2 册，第 714 页，下。

为此，虔诚信仰小乘佛教的云南傣族在现实生活中就有如下实践：

（一）虔信因果报应，生死轮回

傣族民众对现实委曲求全、省吃俭用，用节攒下来的钱财"赕佛"，为此还不惜倾家荡产。旨在祈求佛祖赐恩、解救其脱离于人间苦海。

> 他清楚地看到色界与无色界的梵天在享尽最长的八万四千大劫天寿后，还是逃不过无常的自然法则，而掉入无敌的生老病死轮回之苦海里。这就像强健的鸟，在飞至遥远的天边时必有力尽的一刻，或有如一个有神力之人射往天空的箭，最终还是会掉下来。①

佛教宣扬人有前生、今生、来生（即三生三世），"生有所来、死有所往"是其生死轮回观的主要思想；人的灵魂将由其生前的善恶情况决定死后的去向：或升入天堂永享太平、或投胎转世、或轮为后畜、或坠入地狱做恶鬼；现世的贫富、好坏状况，是前世作恶、行善所造成的因果报应；若今世再不行善布施，后世将被打入地狱，转生为恶鬼和畜牲；不论是富人或穷人，凡行善布施越多，死后就能升入天堂到极乐世界去过幸福生活或转世享受荣华富贵。

（二）烧香设供，祈祷许愿

人们相信世间有神秘的力量存在。傣族在崇信祖宗的同时，

---

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第142页。

又虔诚地信仰佛教。

> 人们事先从教法修行中得到极大的喜悦，甚至一开始只是抱着尝试接触上座部佛教的心态，也会得到极大的喜悦，佛教史中有许多这种例子。①

而傣民们认为，只要通过对神的献祭，就可以达到与神交流的目的。在傣族生活里，每逢节日，都要于家里烧香拜佛，或家人生病时，也要设供、祈祷，认为一烧香佛祖就会闻到香味，再磕磕头，佛祖就会保佑亲人健康。

（三）建寺造塔，供养僧侣

傣族全民信仰佛教，村村寨寨都有佛寺。相传，在佛教传入之初，僧侣没有固定的居所，有一个国王觉得自己应该为僧侣们做点好事，就再三请求佛祖允许，后来，佛祖答应国王为僧侣们建寺造塔，使其有一个安身之地。从那以后，傣族人民就认为僧侣是佛祖的弟子，并把佛塔当作至高无上的象征。于是人们就经常建寺造塔，以表达对佛祖崇拜之心。

（四）设宴做摆，积功积德

信教群众为了死后能升入天堂，就常设宴做摆、多做善事，累积功德，也不惜把平生的积蓄用在这方面。《赕佛的来源》中讲道：有一对夫妇常煮饭给别人吃，挖路、搭桥、造塔、建寺、栽菩提树，也不杀生，后来男的做了大官。这个故事就是倡导人们行善积德、专修来世，以求灵魂升入天堂。

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950年12月6日。

（五）赕薄积德，专修来世

傣族信众为了能自我解脱，就向佛寺献书积德，傣语称之为“赕薄”。人们认为赕书越多，来世就越有好日子过。为此，家家户户都要出钱请人转抄自己或父母生前所喜爱的叙事长诗或民间故事，成书后再拿到佛寺去赕，以求生者吉祥、死者安息。人死后，其家人还要买佛像、请和尚念经，为其亡灵超度。

（六）过“泼水节”，不忘禁忌

傣族节日很多，较隆重的要数“泼水节”了。据说，泼水节与佛教有密切的联系，为小乘佛教一岁之首，显然，其来源与佛教的产生和传播有关。“泼水节”又称“佛诞节”、“浴佛节”，是纪念佛陀诞生的节日。在傣族地区有这样一个禁忌：在关门节期间（七至九月）不准结婚。关门节期间是僧侣们到寺内念经的时期，人们一直认为在关门节期间结婚是不吉利的。佛教不仅对傣族的生活习俗有诸如此类的影响，还渗透到其政治、经济、意识形态当中。

二　出生

在德宏，傣族妇女结婚怀孕后，一般都不能随便去别人家串门，以免冲撞别人家的忌讳。分娩后，要坐月子，满月后才能走出家门。小孩满月时，一般要请“满月”客，这天亲朋好友前来送礼祝贺，这时可以请有关老人为小孩取名。小孩满岁时，父母要为其操办“满岁”的宴席，邀请亲朋好友再次来家做客。开宴前，为小孩举行一个小小的前途占卜仪式。即将一块席子铺在地面上，其上摆放葱、碗、筷、木锄、书、笔、算盘等物，然后将

小孩在席子上坐好，让其面对这些摆放的东西，任其抓取这些物品。如果小孩先拿文具，认为小孩天资聪明，将来是个做学问之人；如果小孩先拿炊具或香料，则认为小孩将来一定是个厨师；如果小孩先拿劳动工具，则认为小孩将来一定是个劳动能手。测试完毕，即招呼客人入席，席间，小孩由母亲抱着轮桌拜谢客人，客人则趁机将准备好的贺礼送给小孩，同时说一些吉祥如意、前途光明的祝福语。

希望孩子平安幸福，一生吉祥如意，是父母最大的心愿。《吉祥经》云：

> 如是我闻。一时佛住舍卫国祇陀园给孤独精舍。时已夜深，有一天神，殊胜光明，遍照园中，来至佛所，恭敬礼拜，站立一旁，以偈白佛言：众天神与人，渴望得利益，思虑求幸福，请示最吉祥。世尊如是答言：勿近愚痴人，应与智者交，尊敬有德者，是为最吉祥。①

虔诚的信徒们，以孩子一生下来就能受佛教思想熏陶为荣幸。孩子出生就去请佛爷取乳名、写八字算星象；西双版纳等地的傣族小孩七八岁进寺庙当小和尚，就有了教名；过几年寺院生活，还俗后根据僧阶高低，又可以取俗名。例如，当和尚还俗的，在原乳名上加“迈”字，“迈”意为“新”，表示已成新人；当过佛爷还俗的，在乳名上加“康朗”二字，大佛爷还俗后称“康朗弄”，意为“大康朗”；当过枯巴因特殊原因而还俗的，则

① 摘自李荣熙译《吉祥经》，载《觉悟之路》电子网页。网址：http://sss2002.51.net/index2.htm.

称为“康朗厅”。凡获得“康朗”称号的人，标志着其已有一定的学识和修养，在社会上有了较高的地位。“康朗厅”的人数很少，因为僧至枯巴级的人原本就不多，而且其一般都不再还俗，所以“康朗厅”在社会上是颇有声望的。在西双版纳等傣族地区，一个男子如果一生中没有出家当过和尚，那他就会被人看不起，甚至连对象也难于找到，所以，在这些地区，出家当和尚是一个男子一生中的必修课。

三　傣族取名

傣族信奉佛教，取名也带上佛教色彩。如在“豪洼”（关门节）期间出生的人，必须在顺序排行的后面加个“洼”字，如岩洼团，是指吉利的在洼期出生的老大。

在《增支部·八集·布施品·经五》里，佛陀比较详尽地讲述了“施再生”的故事，即因布施功德的大小而获得轮回的好坏，根据未来八个轮回去处，布施可分为八种：

（一）看到人们今世富裕幸福的生活，他期望来世有富裕舒适的生活而布施，同时致力过着有戒行之生活。死后其愿得以实现，他投生在人间，过着快乐舒适与富裕的生活。（二）听到四大王天的天神有大神力，又过着快乐舒适的生活，他发愿投生至其界而布施，同时致力过着有戒行之生活。死后其愿得以实现，而投生在四大王天。（三）听到三十三天的天神……而投生在三十三天。（四）听到夜摩天的天神……而投生在夜摩天。（五）听到兜率天的天神……而

投生在兜率天。（六）听到化乐天的天神……而投生在化乐天。（七）听到他化自在天的天神……而投生在他化自在天。（八）听到梵天很长寿、相貌好、生活快乐，他发愿投生梵天界而布施，同时致力过着有戒行的生活，死后他如愿地投生梵天界。①

在云南傣族地区，民众因有这些思想观念，所以都喜欢做摆，旨在以此布施功德来实现愿望。人们按“摆”的顺序、次数冠以不同级别的佛名，其顺序从低到高是坦、帕嘎、累、体、约。如果已做了第一、二次“摆”的，前面就加“坦”、“帕嘎”，如坦究，意为佛祖保佑；帕嘎根丁，意为富裕的帕嘎。如果再做第三、四、五次“摆”就必须在前面加“帕嘎”，如：帕嘎累（功德如山的帕嘎）、帕嘎体（功德如高山的帕嘎）。以做“摆”来取名（佛名）不能颠倒或跳级，必须从最低的“坦”开始。

瑞丽地区的傣族取名方式又别具一格。这里的傣族多数没有姓氏，小孩出生后即取乳名，随着年龄的增长，就请佛爷、寨中老人或家族长辈取“帕嘎”名号。取乳名通常是按传说中七天一周期的属相来取的，这七天分别属虎、狮、象、鼠、牛、蛇、鸟，分别取名为喊、静、坐、灭、散、吞、旺。如果在奘房当过和尚或大和尚，还俗后在乳名或帕嘎名后加上和尚、大和尚。佛爷还俗后，名字后加“塌”。如在进洼拜佛期生的，必须在乳名后加“路”；如小孩生病拜佛也加“路”。在奘房打过杂、帮过忙的，乳名后加“奘”字。

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司1999年版，第63页。

四　傣族奘房教育

早些时候，傣族地区的许多寨子没有学校，人们要认知傣文并进一步学习文化，只有到奘房去才能达到目的，“奘房”是当地的佛教寺庙。这种寺庙教育方式俗称“奘房教育”，是“教教合一”的特殊教育形式，即是由宗教与教育两者结合而成的，这在德宏的傣族地区比较普遍。民国时期的德宏，在稍大一点的傣族村寨几乎都设有奘房，如盈江县、潞西县奘房数目都在一百个以上。由于传播和学习经文的需要，几乎每个奘房都招收“嘎备”，“嘎备”是指没有受过戒的小和尚即学生而言的。凡进入奘房的“嘎备”，都是经本人自愿、父母亲友许可的，年龄一般在十岁左右，“嘎备”食宿都安排在奘房里。佛经云：

> 我当不讲衣拉上而行（坐）于俗家间，应当学。①
>
> 情愚有三种：或愚心所总执为我、或唯愚色、或愚色心；根亦有三，谓利中钝；乐亦三种，谓乐略中及广文故。②

这里是说有情众生的三种根器及一些愚痴情况，如此在接受佛法方面会有些差异。佛经云：

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 3 册，第 258 页。

② 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》（30 卷），第一卷，分别界品第一（电子书）。网址：http://sss2002.51.net/index2.htm.

如来所说之此等诸经，乃甚深之深义，是出世间之空相应者，然宜说此等时，彼等不善闻之，不倾听，不住于了解之心，以不思维此等为应受持，应善了知法。①

强调佛经思想深奥，不易理解，然而佛法难闻，有机会就得深入学习，认真理解，谨慎受持。

然则依而诗作，文辞华丽，外道之弟子所说之诸经，为说此等时，彼等善闻且倾听之，住于了解之心。思维善知受持此等之法。诸比丘！然则如来所说之甚深深义，出世间之空相应之此等诸经，则消灭矣。②

一旦听闻、受持了佛法，就要坚持下来，不能再受外道思想的干扰，否则就会受影响而退转。云南傣民们虽对佛经知之不多，了解也不甚深入，但就佛教的信仰方面来说，心是虔诚的、态度也是坚决的，乃至对孩子的教育也是慎重的，认为孩子进寺庙受教育是天经地义的事，孩子从小就该接受佛教，学习教理、教义，并掌握仪轨，这种严格训练才是“正道”。

“嘎备”每天的寺庙生活既紧张又有节奏：拂晓击盘；早点后聚集在佛坛前顶礼膜拜、念经颂佛；之后，集体打扫卫生、或

① 《巴利大藏经》S. 18. 21 Anusaya《罗睺罗相应经》之九《譬喻相应》的第 5 小经。《大正藏》第 2 册，第 50 页，下；《杂阿含经》卷八，第 199 经，第 163－164 页。

② 《巴利大藏经》S. 18. 21 Anusaya《罗喉罗相应经》之九《譬喻相应》的第 6 小经。《大正藏》第 2 册，第 50 页，下；《杂阿含经》八卷，第 199 经，第 163－164 页。

种树栽花、或劈柴挑水、或各自学习参禅；正午击盘，共进由善男信女施舍的午餐；下午二时，听大佛爷（召举）或二佛爷（召冏掌）讲授傣文，兼朗读佛经或讲解经文；下午四时以后，“嘎备”相互间切磋习得；晚上点灯击盘；睡觉前又集中到佛坛前拜佛颂经；接着聆听佛爷宣讲清规戒律。

“嘎备”在奘房的学习生活十分清苦，这期间他们要学习巴利文、傣文、佛经、医药、绘画、剪纸、艺术等。虽然“嘎备”通过一年的学习就能读写经文了，但要在三年后经考核合格才可以还俗。

> 当年，只有比丘才能在佛寺里受高等教育，也就是在较大的佛寺师从高僧，在其指导下学习巴利文和深奥的佛学知识，包括药典、星象、语法、修辞等。古代的大佛寺培养出不少博学之士，为土司和地方统治机构输送了为数不少的人才。①

至20世纪50年代前，奘房教育对乡村和城镇的文化教育事业仍有相当的影响，并占有一定的地位。奘房教育是受地理、历史、宗教、民族、习俗、经济等多方面因素的影响，在特定的社会背景中形成的、一种颇具民族宗教特色的教育方式，在当时的社会环境下，奘房教育为普及和传播傣族文化知识、净化人们的心灵、提高民族的伦理道德、培养民族人才等方面作出的贡献是不容忽视的。

---

① 张建章编《德宏宗教》，德宏民族出版社1992年版，第211页。

第三节 献坟不如献佛

有了布施的决心，应坚持去做，并防备自己的骄慢之心，致力于培育增上戒、增上定、增上慧，勤奋而不懈怠地致力于圆满精进波罗蜜。佛经云：

施舍一切可供布施之物；在布施方面不会自大地作此想："在这宇宙里，无人可以在布施方面与我匹比。"致力于培育增上戒、增上定、增上慧；对修习诸善法有不动摇的决心；喜爱和乐于善行；倾向于三种远离①；致力于培育禅那；不会认为修习无可指责之法到了某个程度就够了；善意地教导所闻之法；勇猛精进于实行圆满诸波罗蜜；具有勇猛的坚毅恒心；不受他人的指责与折辱所困扰；建立了不可动摇的真实；掌握禅那的五自在；获得诸神通之力；观照诸行的无常、苦、无我三相；通过修习四念处等以培育证悟四出世间道智的资粮；成就九个出世间法②。只有通过精进力，才能实行致力于培育、累积与实践种种菩提资粮。因此从发愿到开悟成佛期间，菩萨彻底、不间断、勤奋而不懈怠地致力于圆满精进波罗蜜，以便能够不断地提升至更高善法之

① 三远离：1. 身远离，远离世俗的社交；2. 心远离，心无欲乐之念；3. 依远离，不执着于诸烦恼。

② 九个出世间法是四道、四果与涅槃。

境。[①]

德宏傣族有这样的社会习俗，举办丧事的人家应在佛寺院内或附近为死者立一佛幡，这是赎给祖宗和刚去世者的天梯，因为灵魂要登梯进入“勐力板”（天堂）的跳板。死者于同日出殡，至此以后，家人对坟茔墓地就不作任何管理，清明时节也不祭献。这种现象源于以下传说。

很久以前，德宏地区有一户财主，男的叫腊有，女的叫哈木。夫妻俩中年得子，高兴无比，取名叫阿托，并将其视为掌上明珠。阿托在父母的“蜜罐”里泡了十年，长得聪明、可爱。可是好景不长，阿托不幸患上了哑瘴，不久就离开了父母。老俩口呼天喊地，哭得死去活来，悲痛欲绝。阿托的葬礼办得非常隆重，老俩口还请来工匠专门为爱子于向阳坡上修建了一幢气派的停尸房，然后每天派佣人为阿托送去三餐。

三年过去了，佣人送饭时所走的毛毛路已被磨成了光溜溜的小道。一天晚上，佣人照例为阿托送饭去，在去的路上突下暴雨，山涧洪水猛涨，无法渡过，佣人望着湍急的洞水无计可施，正在这时，从侧面山麓上来了五个饥肠辘辘的佛爷，佛爷礼貌地向佣人化斋，佣人也可怜肚饿的佛爷，于是便将所有的饭菜都施舍给了佛爷们。

就在这天夜里，阿托父母作了一个奇怪的梦，梦见阿托

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第143页。

回来了，并对父母说："我走了三年，直到今天才吃到家里人给我送的饭，想我在世时，您们那么疼爱我，为何我一离开家，您们就不管我了呢?"老夫妻俩答到："这三年我们无时不想你啊！还叫佣人每日给你送去三餐，或许是佣人没有尽责吧。儿啊，这可苦了你!"

翌晨叫来佣人问话："这三年，你把阿托的饭送哪里去了？阿托昨晚才吃到你送的饭，你……太可恶了!"佣人辩护到："主人我每日都按时尽我的职责，把阿托的饭送到，不信可到坟地里看看。"

腊有随佣人到坟地一看，果然看见了三年来佣人所送的饭，只见坟墓右边饭堆成了小山，左边肉菜堆成了一个塔。腊有很是纳闷，就又问佣人："昨晚你是怎样送的饭?"佣人只好"从实招来"，腊有听了后颇有感触地说："献坟还不如直接献佛啊!"①

就布施情况，佛经是这样说的：

在这一生里没有成为阿罗汉的人必须继续在轮回里生死。在轮回时，若他们在今世没有行布施，他们将难以投生到好的地方。即使他们得以投生到善道，他们将缺少财物而难以行善。（你可能会说在这种情况下，他们可以投入于修习戒定慧，但是却是易说难行。事实上，只有在过去世的布施善报支持之下，才能成功地修习戒定慧三学。）因此，修

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社，1992年版，第333页。

习布施对于还必须在娑婆世界里轮回的人是非常重要的。在这漫长的旅途上，只有具备了充足的旅费，即布施，我们才能到达美好的终点。在此，由于过去的布施之善报而拥有了财物，我们才能如愿地投入于修善。①

只有具备了充足的福德资粮，才能达到理想的终点，可见布施的重要性。

这事一传开，人们祭祀的观念就发生了质的变化。从此，“献坟不如献佛”就在德宏地区流传开了，家族中无论死者是谁，安葬七天后就不再认坟了，清明节也不祭献，唯有到佛寺赕佛。

第四节　葬礼仪式

从《阿含经》到大乘经，都充满了佛陀教诫人们反省生死无常的言句。《佛说无常经》前的偈颂所说：“生者皆归死，容颜尽变衰。强力病所侵，无能免斯者……”就是说：

少壮者难免衰老，生者难免死；爱妻娇儿，富贵荣华，难以常保，积金百亿，死时也无法带去。……生者必死，有者必无，依缘而起者必然无常变异，此乃铁定的自然法则，谁也无法改变。②

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司 1999 年版，第 3 页。

② 陈兵《自净其心——重读释迦牟尼》，四川人民出版社，1998 年 8 月第 1 版，第 100 页。

《大般涅槃经》亦云：

尔时众中，有未得道比丘人天，既见如来已般涅槃，心生懊恼，宛转于地，已得道者，深叹世间无常之苦，悲号啼泣不能自胜。……即以香华，供养佛棺，礼拜赞叹，皆悉毕已，于是双足自然还入，迦叶即便还下于地。以佛力故香自然，四面火起，经历七日，宝棺融尽。于时诸天，雨火令灭，诸力士众收取舍利。……我已相为和，诸力士皆悉与汝舍利之分，可取宝瓶，为汝分之，八王欢喜。……如来从始欲般涅槃，及般涅槃后至于阇维，起诸兜婆，其事如是。其后迦叶共于阿难及诸比丘。①

佛经里还有关于般涅槃、埋葬的叙述，《佛说大爱道般泥洹经》云：

……佛母般泥洹并五百比丘尼已般泥洹，皆是阿罗汉皆大神足，功德已满，当共好葬之。南方亦尔西方亦尔，北方亦尔东方亦尔。贤者舍利弗罗受语，即东向南向西向北向请诸阿罗汉，即时东方有三百五十阿罗汉来。南方亦尔西方亦尔北方亦尔……②

再如，《杂阿含经》载，舍利弗、大目犍连涅槃后，比丘们

① 巴宙译《南传大般涅槃经》，《大正藏》第7册，第191页。
② 《巴利大藏经》A. V. 34 Sīha。《大正藏》第2册，第826页，中。

都甚为忧愁。佛陀告诉他们说：

> 汝等勿生愁忧苦恼，有何生法、起法、作法、为法、坏败之法而不磨灭，欲令不坏，无有是处。我先已说，一切可爱之物皆归离散，我今不久亦当过去。是故汝等当知，自洲以自依，法洲以法依，不异洲不异依。①

佛陀劝告人们要珍惜人身、勤修善业，勿作无所谓的担心、忧虑。并指出世间人不勤方便转修善法、修贤修义。进而劝诫人们："寿命甚促，转就后世，应勤修善法，修诸梵行。"② 可见，佛陀重视的是当下的修因，而不是死后如何缅怀。佛陀进一步指出佛果难得③，勉励人们应该精进修行。

因为受以上佛经的影响，再结合原始文化的信仰，在德宏地区，无论是僧侣还是信徒，其丧葬仪式皆有独特的内涵。

一　信众葬仪

在德宏傣族地区，佛教信徒死后皆要沐浴化妆，年长者化淡妆，年少者则化浓妆，之后才能入殓。如果死者是家长，其棺木

---

① 《巴利大藏经》S. 47.14 Celam。《大正藏》第2册，第177页，上；《杂阿含》第639经。

② 《巴利大藏经》Divy. P. 429—484《阿育王传》。《大正藏》第2册，第180页，上。

③ Dullabha意即："难得"。一共有五个难以遇到或得到的稀有现象，即：1. 佛出世（Buddha' uppada）；2. 人生（manussattabhava）；3. 信受三宝与因果（saddhasampattibhava）；4. 出家为僧（pabbajitabhava）；5. 听闻佛法（saddhammasavana）。

要放在客厅中央，如果是其他人，则停放位置稍偏，一般是男停右女停左。接着就要请僧侣到家中为死者超度。僧侣坐在右侧，设有坐床，面对棺木念诵《引路经》，约为十分钟左右，其经文大意主要是为死者歌功颂德，指引道路，恳请佛祖大发慈悲，为其解除生死轮回之苦。佛经云：

> 临终者在死的时候，由于业力，于六门的任何一门现起（如下三种相中的一种）：（一）面向于后有能得结生的业；（二）或在（他）以前作业的时候曾得色等工具的业相；（三）或于后有当得享受（苦乐）的趣相。此后，便住于那现起的所缘（业、业相或趣相），依照成熟的净（业）或染（业）及依照将得（生）有之处，他的心相续数数转起，极大地倾向于彼处，或者仅是依此而得新生的业，现于（意）门。①

死者生前所造的业力大小决定死后去向。而人生在世，即便是语言好、行为端，即道德操行高之人，造孽情况在所难免，业障无人能消。傣民普遍认为，死者因业障深重，怕影响往生之坦途，故须请僧侣到家中念经消业，大做法事，以此功德回向死者，旨在让死者谋上一个好“前程”。在《引路经》中提及了生命价值的概念：

> 生命就如早晨的光阴，比五砣黄金还要贵重。人生在

① 阿耨楼陀造、叶均译《摄阿毗达摩杂义论》，中国佛学院1962年内部流通版，第42页。

世，自食其力者才会受人尊重，贪图便宜的人如同行尸走肉。一生行善的人，神仙也会为他指明通往天堂的路。①

佛陀也说过，“生者有死，何足为奇”。未有生而不死者，有生必有死，这是因缘法则。就因为这个因缘法，使人们在解脱的道路上转胜增进，所以，在原始佛教当中也有许多人天乘的内容，并把修福生天道作为佛法的一个重要内容，云南傣族也认为生前修善，死后定能升入天道。

此时，全村寨的人都来帮忙。成年男子为其编织死者所使用的冥房；老年人则围着棺木的左右下三方席地而坐，同时念诵佛经；年轻的妇女负责炊事工作。七旬以上老人去世可以停放3—7日，视其财力和天气冷暖而定；其他则在当日或第二天土葬。停棺期间，傣族与阿昌族的孝子孝女一般身着白衣、戴白布包头。七旬以上老人逝世是寿终正寝，出殡时不可以哭泣，应该敲铓打鼓送至墓地，称其为“白喜事”。出殡的次日，死者重要的家务就是必须用白胶泥拌牛粪或水泥抿刷正房与厨房的地面，傣语称此为“打恩茂”，意思为“使亡魂不回家”。人死后第七日，受佛戒的老人都到死者家中集体念经安魂。午饭后，家属及亲友端着供品到佛寺，还要赕一部手抄经书、白色佛伞二把、素色彩联一对、白布冥房一个。接着请僧侣念诵《平安经》，其大意为：

你安心地走吧，不要再为人世间的事操心，人总是要死的，只不过你先走一步，今后我们也会跟着来，你不用悲

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第178页。

伤，眼光要放远一些，你就毫不留恋地走吧。你活着信佛守法，积善行德，死后会有好报，即使轮回也会降生于富裕人家。请不要贪恋人世，赶快走吧，永远也不要再回到我们的寨子。①

佛经云：

佛法索然顿灭尔时，世尊语释提桓因。四大天王、诸天、世人于我灭度之后，法尽之相，如上所说。是故汝等！今者不可不以勤力加于精进，护持正法，久令在世！②

佛陀灭度后，法相也无。但汝等不可因悲伤而忘记精进修行，而要竭力维护正法，使之久住。可见佛陀教诲的是当下的修因，并不看重死后如何处理，并且坚决反对沉湎于死者的哀痛中，要正视“生与死”。佛经云：

波斯匿王有祖母，极所敬重，忽尔命终。出城阇维，供养舍利毕，弊衣乱发，来诣佛所。……曾闻世尊所说，一切众生、一切虫、一切神，生者皆死，无不穷尽。今日乃知世尊说。佛言：大王！如是，如是。一切众生、一切虫、一切

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第179页。

② 《巴利大藏经》Divy. P. 429—484《阿育王传》。《大正藏》第2册，第180页，上。

神，生者辄死，终归穷尽。①

傣族也因此受到教育，将死视为自然现象；对死者就不作过多的缅怀，还要鼓励死者死时不应有恐怖，应该勇敢面对；人人都有这一关，只存在时间先后问题。

若是18岁以上的死者，举办丧事的人家应该在佛寺院内或附近为死者立一佛幡。据说这是赕给祖宗和刚去世者的天梯，其灵魂可以登梯进入“勐力板”（天堂），同日出殡，此后就不认坟。

二　僧侣葬仪

寺里长老或主持圆寂后皆举行火葬仪式。沙弥、沙弥尼及一般比丘圆寂后，其丧葬仪式、规模与世间受戒者的葬礼相同，实行土葬。

德高望众的长老圆寂后，要举行隆重的“拉罗”葬礼，“拉罗”是拉车的意思，俗称“拖棺”。灵柩停放在佛殿长老的做床处，停3—7日，因教区财力和天气而定。出殡时，将棺材抬出佛殿，固定在特制的木架车上。在木架车的两端栓上长绳数根，以长老生前管辖的信徒为一方，其他村寨的佛教徒为另一方，手持棺绳在空旷平坦的场地上扯来扯去。双方都有乐队为其呐喊助威。同时，各寨的男子纷纷鸣枪。人们以获胜为吉祥，把拖棺、鸣枪等举动看作是行功德、积善根。

---

① 《巴利大藏经》S. 3. 3. 2 Ayyakā《阿育王传》。《大正藏》第2册，第335页，中；《杂阿含经》卷四十六，第1227经。

通常，“拖棺”数小时才能决出胜负。“拖棺”结束后即在原地实行火葬。先架好三盆柴火，把棺材搁在柴架上，待僧侣念完《引路经》后，便点燃柴火，在围观火葬现场，要给参加者散发1000包蒸熟的饭包，包内分别配有腌菜、肉块、鸡蛋。尔后，拣骨灰装入陶罐，安葬于死者生前所在佛寺后的空地上，并于其上建筑高约2—3米的白塔。根据召苏曼腊长老说法：

> 拖棺源于《唐僧取经》的故事。唐僧西行时，坐骑被小白龙吃了，其徒孙悟空凭其高强的武艺降服恶龙，小白龙即将功折罪变为白龙马。所以，拖棺车的车架有叫蟒的边柱，车头还要扎上龙头。①

可以看出，人们手持棺绳相互拉扯意在赎罪。认为人在世间造了不少业，可以靠此来进行消业；经过这样一个仪式，也可达到行善积德的目的而获吉祥。

三 抄献经书

佛经里有佛祖报恩的叙述，《佛说大爱道般泥洹经》云：

> ……阿难，若人能教人自归佛者自归法者自归比丘僧者，自归习道尽者，受者尽寿命者。迁事所受归教，施与衣食卧具医药，所索不逆，尽寿命如是，尚未能为报师恩。是

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第181页。

故阿难，我于摩诃卑耶和题俱昙弥，有皐恩无量，是时摩诃卑耶和题俱昙弥，并五百比丘尼。……①

而在傣族地区，为亡者抄献经书则是最好的缅怀方式。德宏地区的傣族信众，至今仍然保留着为死者抄写经书的习惯。抄写好的经书于死者死后七日送入佛寺，此习俗大致有四种形式：《贡腊》是青壮年男子报答先父先母的恩情；《苏达》系青壮年女子报答先父先母的恩情；《屁解》系死者家属对非正常死亡者所抄献的经书；《贺拍》系死者家属为报答祖父祖母等的恩情所抄献的经书。《佛说信佛功德经云》：

汝能善说，甚深广义，汝当受持于大众中作师子吼，广为宣说。舍利弗复白佛言："世尊！我今于佛所起信心，乃为过去未来现在无有能者，亦无沙门婆罗门等，知于佛通过于佛者，岂能证于无上菩提？"②

此经说信佛、宣传、觉悟的一些情况，并告诫人们，一要信仰，二要广为宣说。因受此经启发，傣族地区为死者抄献经书目的一是想表明死者生前是虔诚的佛教徒，二是为宣扬佛教而进行佛经流通来完成死者的遗愿。"梵行妙成立，圣道已善修；寿尽时欢喜，犹如舍众病。"③ 也就是说，生者为死者抄献经书，能

① 《巴利大藏经》A. V. 34 Siha。《大正藏》第2册，第826页，上。

② 《巴利大藏经》A. Ⅲ. 32 Ananda-Sāriputta。《大正藏》第1册，第255页，中。

③ 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷三，（电子书）。网址为：http：//sss2002. 51. net/index2. htm.

让死者的亡灵得以超度、苦难早日解脱，并让其尽快步入天堂。一般来说，在死者病重之时，家人就开始请人或自己抄写经书。

第五节 佛教信仰与社会进步的关系

对于上座部佛教对傣族社会的影响，应该有一个全面、公正、合理的认识。“任何一种宗教都只能是自己所产生的社会现实基础上的产物，因而不能不服务于它所立足的社会，尽管它只是以出世的方式来为世间服务。所谓出世性，指它号召人们的眼光不要局限于眼前的现实，而要瞩目于更为遥远的未来，追求来生甚至更远的多少世之后的福报，因此它提出的是超出现实的价值理想。这种超越性既是对现实的批判，又是对现实苦难中信众的补偿。”①

一 上座部佛教不忘关照社会生产

上座部佛教僧侣还俗制，不但保证了社会劳动力，而且使劳动者的素质得到有效的提升。

把人所具足的三宝当作开启智慧的目标，取代依赖有神教信仰中的外在上帝，因此这是“智慧之神”，而非“信仰

① 宋立道《神圣与世俗》，宗教文化出版社 2000 年版，第 55 页。

之神”。①

傣族信仰的上座部佛教与汉传佛教相比，有自己的特色，尤以其僧侣还俗制为突出。

首先，保证生产劳动力，缓减社会压力。傣族男子为僧后还可以还俗，入寺者的年龄一般在 6—10 岁，时间不定，15 岁以前大部分均已还俗，成为家庭中的劳力；还有，这个年龄入寺的孩子不但学习了宗教知识，还可以学到许多社会知识。傣族上座部佛教的僧侣还俗制度对促进生产的发展、减轻社会负担具有积极意义。

其次，有效提升了民众的综合素质。佛教带来的不仅仅是佛教经典，还带来了印度及东南亚的先进文化，其中当然也包括一些科学知识，而且单说佛经就带来了不少的文学艺术、社会伦理、道德法律等方面的知识，深刻影响到社会意识等层面。傣族男子入寺主要是学习文字、佛教基本知识和一些道德礼仪，还可以学到一些社会、科学等方面的知识。傣族各级僧侣还俗后就可以成家立业，从事生产劳动，还可以运用寺院中所学到的文化知识和简单的科学常识来指导生产，进行社会活动，并潜移默化地影响他人。

虽然入寺受教育的面非常狭窄，但其是使傣族社会走向文明而做出的种种努力，这对提高民族自身的整体素质是极

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

为有益的事。①

还有，释迦佛还教导我们量入计出、开源节流、搞好清洁、注意卫生等，这都与我们日常生活有密切的关系。例如，《善生经》说：

先当学技艺，然后火财业。②

《杂阿含经》说：

始学工巧业，方便积财物已，当应作四分。一分自食用；二分业生业，余一分秘藏，以济于贫乏。③

这种有计划的安排对人们的生活、工作是很合理的；一些戒律也使信徒做到自净其心，佛经云：

应率同诸比丘指示作处，应由此诸比丘于无难处，有行处指示作处；若比丘于有难处，无行处之作处，自乞造房舍，或不率同诸比丘指示作处，或过量者，僧残。④

---

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 56—57 页。

② 《巴利大藏经》S. 22. 80 Pindolya。《长阿含经》，宗教文化出版社 1999 年版，第 200 页；《大正藏》第 1 册，第 70 页，上—第 72 页，下。

③ 《巴利大藏经》D. 33. Saṅgīti S. 2。《杂阿含经》，宗教文化出版社，第 1999 年版，第 200 页；《大正藏》第 2 册，第 91 页，下。

④ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 2 册，第 208 页。

任何比丘，对比丘嗔怒不喜而殴打者，波逸提。①

这些或许就是傣族民众、甚至封建领主选择其作为更本信仰的原因。

二　上座部佛教信仰的经济消费

上座部佛教的生存、发展又不能离开经济，因为宗教信仰也是一种“消费”。

每一个类型的文化特征首先取决于该类型所处的地理条件的经济发展方向。②

宗教的生存、发展，还有组织体系的构建、教义的传播、设施的建置、集体的活动等，都不可避免地要牵涉经济。宗教对经济的依赖并不是说宗教在经济上就可以挥霍无度了；相反，如果宗教的经济支出无限扩大，并超出了社会所能承受的阈值，就会成为社会的“肿瘤”。

只追求天堂太过简单、平淡，不够怡人，而努力追求的

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第3册，第197页。

② 列夫、切博克萨罗夫《经济文化类型与历史民族区》，载《民族问题译丛》，1959年“民族学专辑”，第32页。

是超脱永无止尽的创造、控制与毁灭的影响。佛教徒寻求究竟的自在、解脱和灭除包括永远生活在天堂的所有束缚，因为究竟灭除所有的束缚才能为今生带来究竟的安乐，创造、控制与毁灭的力量对于想解脱天、人束缚的心没有任何作用。①

为此，云南傣族对上座部佛教有坚定的信仰，在寺塔建置等方面表现出极大的捐赠热情。

一方面，从佛寺的建置来考察。傣族聚居地几乎村村有佛教寺庙，但其建筑相对简单、规模较小，总的经济花费不大。具体说：一者，傣族地区的佛寺可分为僧寺、塔寺及单独的佛塔三种，其中以僧寺为主，这些建筑结构都非常简单；再者，如果用料已经准备好，几十人在一月之内即可完成主体工程，可不必动用大量的人力和物力，经济开销也不大。

另一方面，以宗教组织机构和神职人员数量来考察。上座部佛教组织机构单一，僧侣的数量相对较少；上座部佛教的佛寺分散设置，而各级佛寺的僧侣不多，组织机构也简单，每个佛寺仅有若干僧侣来负责、管理。僧侣虽有多种等级，但待遇差别不大，生活都很俭朴；且实行僧侣还俗制度，僧侣数量就更少。上座部佛教的这些情况决定了他们的经济支出非常少，只须维持宗教活动的正常运转和各级僧侣的日常开支即可。另外，上座部佛教的各项开支主要由世俗群众及封建统治者供给，在客观上也制约着各级僧侣的消费水平。

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

总之，上座部佛教对傣族社会的发展产生了重大影响，尤其是在教育、文化、道德等方面。

> 我们可以把傣族信众的宗教投资看作是对教育（或文化）的一种投入，有了这种“合理”的投入，使上座部佛教得以稳定发展，也使傣族社会逐渐走向了繁荣。信众的信仰投资占年收入的比例虽然略高，但仍然在可以承受的范围内，不至影响到正常的生活和生产。①

傣族每个家庭在宗教上的经济花费（含个人做佛事的开支）约占全年总收入的百分之二十左右。实际上，这些消费还包含了个人的一些生活费用，在一些宗教节日中，名义上是一种宗教活动，而家庭本身也参予了生活消费，这可以说是信众生活及社会活动的一部分。

傣族佛教“产出”大于“投入”，其产出的是社会各方面的文明，上座部佛教对傣族的社会稳定、经济发展、文化传播都有非常重要的意义。

三　上座部佛教促进傣族对外交往的发展

佛教对世界文化的传播有无可替代的中介作用。确实，佛教的传播无需“必备”的条件，其对世界文化交流有着重大的影响。

---

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 58 页。

上座部佛教的弘法工作不需要任何军队、诱饵、报酬，甚至不需要多彩多姿的宗教仪式和物质化的典礼，就可以传到全世界。①

傣族的佛教信仰加强了傣族地区与印度、东南亚各国的联系，促进了对外交往，这对经济发展具有积极作用。

云南德宏地区的傣族与现居缅甸掸邦地区的缅甸掸族，在西汉大部属于“滇越”，在东汉又大部属于“掸国”，在唐宋大部隶属“骠”、“金齿”，在元明部分隶于云南省。东汉时，以现今保山为中心的永昌地区，不仅是沟通川滇缅印经济的要道，也是连接川滇缅印进行文化交流的重要纽带，这里曾经迎送过掸国等的经济、政治、文化团体，因而赢得南方“丝绸之路”的称号。历史上的南方丝绸之路，僧人们也曾往返于此。沿着这条民族走廊，佛教文化源源不断地进入了中国。《续高僧传》卷二《释彦琮》载：隋大业二年（606），隋炀帝在洛阳上林园立翻经馆，“新平林邑所获佛经，合五百六十四甲，一千三百五十余部，并昆仑书多梨树叶，有敕送馆，付琮披览，并使编叙目录。”②“林邑在今越南中南部，此记载说明当年隋军平林邑，陆路大军沿南方丝绸之路的通道，从林邑获取了大批贝叶经。探讨贝叶经在中国的传播，南方丝绸之路是重要线索，对南方丝绸之路的多

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

② 《续高僧传合集》，载《续高僧传》卷二，上海古籍出版社 1991 年影印版，第 118 页。

学科研究，可以凸显文化传播与宗教地理的密切关系，更可以加深对南方丝绸之路历史作用的认识。佛教沿南方丝绸之路的传播，在西南少数民族地区经历长期浸润，终于吸引傣族等民族信仰上座部佛教，在傣族中形成具有民族特色的贝叶文化。”①

> 我国傣族地区地理位置特殊，虽然很早以前内地就有商人经由该地前往东南亚，形成了几条古商道，但影响不大。上座部佛教使印度文明可以直接到达我国傣族地区，经济的繁荣离不开与外地的交流。其最显著的意义就在于它使傣族地区与东南亚各国联系的性质发生了根本性转变，即傣族地区与东南亚各国由最初小规模经济上的联系迅速上升为一种文化上的交流。②

靠这种方式交流而形成的文化更为稳定，内涵更丰富，也更加容易塑造民族素质，从而促使经济交往更加密切，由此推动傣族社会迅速发展。

元代的汉文典籍把今天我国境内的傣族通称为“金齿”、“白衣”或“白夷”、“百夷”。公元1253年，忽必烈南征入滇，对正在出现武力强大的部落和部落联盟的傣族社会采取了先西后南的战略部署。至元十三年在今天的德宏一带改金齿安抚司为金齿宣抚司，云南西部的傣族、掸族各部，全都统属于元朝疆域。据文

---

① 张泽洪《贝叶经的传播及其文化意义》，载《贵州民族研究》2002年第2期，第70页。

② 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第53页。

献记载，元朝时，傣族地区的商品经济已经颇为繁荣了。早在元初，傣族地区的商品经济就已相当繁荣，与东南亚的经济交往也有了一定的基础。正如《马可波罗行纪》所记载：

> 金齿市场其货币用金，然亦用海贝。其境周围五日程之地无银矿，故金一两值五两，商人多携银至此易金而获大利。①

《云南志略》也云：

> 交易五日一集，旦则妇人为市，日中男子为市，以毡布、茶、盐互相贸易。②

这些都可以看出德宏傣族地区贸易交往之频繁。值得注意的是，以上所提到的“海贝”并非傣族地区的土产，而是“舶来品”，这说明傣族地区与东南亚的经济来往早已存在。明朝初期，民间贸易进一步发展，市镇人口增加，呈现出一片祥和升平的景象。

> 清代陇川境内的章凤街也因“关兵驻边巡守，需要食物数量多”而逐渐形成一个较大的商业城镇。③

---

① 冯承均译《马可波罗行纪》，北京正蒙书局 1935 年版，第 65 页。
② 李京《云南志略》，云南民族出版社 1985 年版，第 85 页。
③ 李侍尧《延阅边境情形录》（地方资料手稿）之《永昌府文征》，第 129 页。

清朝中叶以后，傣族地区的社会经济有了进一步的发展，四川、贵州、广东等地的商人，逐渐进入德宏等地定居，从事手工商业活动，极大地催化了傣族社会的商业市场，从而带动了民族经济的发展。其繁荣景象正如《百夷传》云：

> 地多平川沃土，民一甸率有数十千户，众置贸易所，谓之街子。凡贸易用银，杂以铜铸，若半卵状，流通商贾间。①

《征缅纪略》亦云：

> 新街蛮莫互市，边内外诸夷皆赖之。此时渔盐之利，贸易之便，莫如车里。②

还有，这里的金属制造与使用相当普遍，说明工业的发展已有较高的水平。

> 上座部佛教没有作为诱饵的希望国土（净土）和天堂，也没有让人们执着的人格神或事，纯洁、清净与宁静的真心三宝取代神，并且协助人们证悟，因此上座部佛教绝不能与迷信视为同类。③

---

① 钱古训著《百夷传》（江应梁注释本），昆明出版社 1980 年版，第 185 页。

② 李侍尧《延阅边境情形录》（地方资料手稿），第 136 页。

③ 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

佛教应该是正信的宗教，而上座部佛教对云南傣族地区的影响是积极的。上座部佛教对云南傣族地区的社会影响，德宏地区与西双版纳地区的情况又各有特点。上座部佛教对德宏社会发展的影响没有西双版纳深刻，西双版纳地区的上座部佛教受内地封建政权干预较少，发展较为稳定。原因如下：

> 首先，西双版纳没有发生类似麓川政权的运动，因而受干预不明显；其次，西双版纳地区的汉族少，多为商人而非居民，故对该地区的经济发展没有决定性质。可见，上座部佛教在西双版纳，就沟通对外联系、推动经济发展的作用就明显大于德宏。①

尽管上座部佛教在上述两个地区对经济的影响程度有所侧重，但其作用是不言而喻的，我们应该认真探索研究，在给以肯定的同时，还应弄清客观历史条件下的历史必然性。

综上，上座部佛教使得傣族地区与印度、东南亚地区紧密联系在一起，这对于经济文化落后，与外界沟通不多的傣族地区，无疑具有重要的意义。傣族对上座部佛教的信仰，加快了本民族文明的步伐。

---

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 54 页。

第五章　傣族节庆礼仪[①]

第一节　节日仪式的研究

一　西方对“节日、仪式”的研究

西方把节日称为“庆祝日”，英语 festival、德语 fest 都解释为“庆祝的日子”。所有关于节日的内容都是相对于“平常日”而言，具有很强的独立性。民俗学认为，东方国家的节日仅指“岁时节日”。

各种仪式的举行，在具备一定宗教目的的同时，还富有很多的社会功能；节日的内容具有很多的民俗成分；但无论怎样划分或界定，节日与仪式不能独立分开，特别是在我国，尤以少数民族的节日仪式为突出。在云南少数民族地区，在举行节日活动时往往都有一定的仪式与之匹配，一定仪式的展开又都是为一定的

① 调研手稿，参考资料：A. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社 1992 年版，第 116－243 页。B. 杨民康《贝叶礼赞》，宗教文化出版社 2003 年版，第 89—109 页。

节日而设；虽然仪式本身多含宗教成分，但其也不是孤立的宗教性质，还蕴含着许多的民俗成分，其随时代的进步而不断变化着。

二 节日仪式情况

在远古社会，人们仿效图腾，以此建立与图腾之间的认同，达到相互共享的交流效果，旨在强化共同的起源。“圣诞节和复活节就有此项功能的纪念仪式，在当今社会，这样的仪式是颇有影响的。”① 为此，瑞斯说：

> 我们可以说划分所有仪式的目的，在于以神性原则维持差别区分，意在当产生内部和外部变化危机时，用它来填平鸿沟和影响这些原则的转换更新。虽然杜尔凯姆和弗雷德都看到了保存在结构中的消极性观念和禁忌词汇等因素，但很明显的是积极的强制性因素也很重要。换言之，那些消极性的禁令往往有一个非常积极的意图。因此，我将这种仪式称之为“巩固仪式”（eontlrmatory ritual），因为在其中基本的界限和神性原则的内部空间是巩固而非改变，而当意图填平鸿沟和更新这个结构时，我将称其为“转换仪式”（transformatory ritual）。②

① 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第396—513页。

② 同上，第501页。

值得注意的是，对自然力的吁请、祝福而所作的虔诚祈祷，以及迫使超前的维护意识在日常经验里所表现出的成熟仪式等，都是转换仪式当中备用的例证。瑞斯认为：

> 如果巩固仪式是致力于神性的划分和宇宙观构成的界定的话，转换仪式则是致力于联接不同的部分和分割点，以致当它面临变化危机时，能整体或部分地建构和更新宇宙观。①

他还指出："转换仪式在神性原则下，将干扰性元素在新的起点上定位；恢复仪式于整体状态下，将其更新的元素折回到原先的起点。例如转换仪式包含通过仪式、历法仪式、供养仪式和变更仪式；恢复仪式则包括斋戒仪式、治疗仪式、占卜仪式和危难仪式等"②。可见，节日仪式内容丰富、功能复杂。

三　傣族节庆

傣族泼水节的仪式场面恢宏、热烈，安居节的持戒仪式则庄严、肃穆。就每一种节日（或仪式）自身情况而论，可以说它们都以某一种特定的功能为主，但同时也包含了另一种相反的因素；有的时候甚至两种功能的因素常常交织在一起。许多学者较多地强调他们间的联系性或共性，以致将二者作为一个整体。涂

---

① 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第501页。

② 同上，第502页。

尔干说：

某些重要的宗教仪典经常会使人想起节日的观念。反过来说，不管每次节日的起因有多么平常，也多少会带有某些宗教仪典的特征。简单的寻欢作乐和凡俗的集体欢腾都没有严肃的目的，而仪式仪典总体上往往具有一个重要的目的。①

有关仪式分类法的应用，有些学者则借用了民俗学的方法。季捷夫（Titiev）说：

在所有的原始社会中，与超自然相关的活动有一套往往是周期性地举行的，因而可称为岁时礼仪；而另一套的举行则是不固定日期的，也就是在紧急情况下危机即将来临时才举行的，因而可称之为“危机礼仪”。②

甚至在基督教里也可以找到岁时礼仪，圣诞节就是一例。在整个西方世界，每年都要在12月25日这天庆祝圣诞……③

不论怎样，节日与仪式是分不开的。

① 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第504页。

② 米沙·季捷夫著《民俗学》，知识出版社，1995年版，第160页。

③ 同上。

第二节　傣族节庆概况

皈依了佛法僧三宝的有德之士，就要正确培育戒、定、慧三学，才会获得真正的解脱。

只有在提到真实的佛陀的时候："佛陀"这一词才会令有高度智慧的给孤独长者与施罗感到欢喜。就有如一个愚人把假钻石当真是一种错误，六外道弟子误以为他们的导师（六外道导师）是真的佛陀也是一种错误与有害的决定，即"邪胜解"（micchadhimokkha）。为了更深入地体会与珍惜佛陀的稀有出世，就该了解佛陀的任务。①

要有正确信仰，珍惜佛法因缘。

愿那些欲寻求善业与智慧的有德之士，已具备信心地归依了佛法僧三宝，正确与正直的培育戒（sila）、定（samadhi）、慧（pabba）三学的人，能够证得道、果与涅槃。②

在云南傣族地区，虔诚信仰佛教的民众就是通过不断的佛事活动，来表达自己礼敬佛陀、诚心皈依三宝的心情，并以此来实践"戒、定、慧"三学。

---

① 帕奥禅师著《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 4 页。
② 同上，第 2 页。

一 傣族佛事概述

（一）赕白象

是一种宣传佛教慷慨布施的群众性宗教活动，其活动主要围绕念诵《维森达腊本生》而展开。《维森达腊本生》是《佛本生故事》的第五百四十七部经。“赕白象”就是对《维森达腊本生》一次大规模的宣传活动。此活动在傣族聚居区的景谷、耿马、孟定最盛行。赕白象一连活动三日，请比丘在佛寺内诵《转法轮经》、《摩那》、《维森达腊本生》（十三本）。诵经期间，信众集中于佛寺听讲，白天连着黑夜，不知疲倦。第三日抬纸糊白象、马鹿、天神等道具，大队人马游乡串寨炫耀一番。三日之内不惜宰杀大量的牛羊来宴请宾客，此举耗资巨大。但佛教徒平生以能出资主办赕白象为荣，此事还要载入家谱之中。

（二）念守护经

《守护经》有八部，都是体裁短小的经文，在重大宗教活动中或节日、消灾、疾病、乔迁、起房盖屋时念诵。其形式是请和尚到家中念经祭家神、叫魂等。念经时，一般是请十几位出家人来家中念诵，主人要招待一顿饭食，亲友们往往要来听讲、祝贺。常念的是《三宝经》、《慈经》、《大吉祥经》。其实，这些经文的内容，与“叫魂”、“祭家神”毫无联系，而且佛教也是否认灵魂存在的。这里只不过表示祝福，满足众生祈求平安吉祥的心愿，而佛教也借机宣传教义。如《大吉祥经》是上座部佛教日常念诵的经文，也是傣族地区佛教徒宗教活动不可缺少的活动，在家信徒也经常礼请出家人到家中念诵，老人和妇女最喜欢听讲。

此外，在新婚、生育或和尚接受信徒的斋食时，要念表示“祝福”的巴利语经文；在葬礼时，要念《阿昆倘玛》、《大发趣论》来追忆、超度亡魂，其经文内容是：有生必有死，死亡乃人生正常现象，这与信徒的愿望大相径庭。

（三）堆沙塔

堆沙节傣语为“广姆赛”，于农历十月十五日举行。节日期间，从河里运来沙子，精心堆砌沙塔，用白泥胶塑高约一米的主塔，周围再塑四座小塔，接着，以主塔佛龛为中轴留出“十”字走道，将地面划分为四块。接下来是男女老人同心协力为主塔戴上彩纸做的塔帽，用篱笆将塔群围在正方形的篱墙内，并于主塔中央和篱墙角柱挂上五彩纸旗。角柱捆着芭蕉树和带叶的甘蔗，象征丰收和甜美；角柱上还绑有竹制托盘，里面供有糖果米花，祈求平安吉祥。清场后要点亮主塔里的香油灯，然后关门封场；篱墙边要放供香客点蜡烛和烧香用的竹槽若干；就绪后，再请长老念经。入夜，鼓声雷动，人们围着塔场翩翩起舞。节日三日内，全寨在佛寺聚餐，每天早晚僧人为沙塔诵经半小时，第三日下午清理沙塔，而小孩以获得塔心钱为吉祥。傣族佛教徒认为沙是最纯洁的，“广姆赛”期间在佛寺周围所堆之沙塔意为圣灵所在之地，因而沙塔与佛塔、佛像一样神圣。堆沙塔之传说来自《本生经故事》。

（四）烧白柴

烧白柴的缘由：据说，很久以前，一对善良的夫妻在经商途中，遇到三个因传教累坏、冻僵躺于树下临死的僧侣，于是取柴生火为其取暖，赶走了寒冷和死神，接着又熬了一锅稀饭，敬给他们吃。之后，僧侣们念经感恩，夫妇俩的功德伴随着九世九

生。从此以后，人们就把烧白柴作为“赕”（布施）而继承下来，希望得到“果达玛”（佛祖）的保佑。节日前几天，信众就到山中砍取白柴，将白柴扛至佛寺晒干备用；农历正月十五日，人们将白柴扎成六七平米大小的“亚”字形底座的亭式建筑；再在顶层放置油布条、刨花等易燃物，于柴亭中悬挂鞭炮。晚上九点左右，柴亭已是香烟袅袅，烛光摇曳，周围跪满了轻声念着祷告经的信众，半小时后，一位长者手持竹竿，点燃柴亭，顿时火光熊熊、鞭炮炸响、火星飞溅、烈焰冲天。一小时之后，柴亭化为灰烬，人们才慢慢散去。

二 傣族节日情况举例

（一）泼水节

傣族节日多与佛教有密切联系，如“进洼”（关门节）、“出洼”（开门节）、“做摆”、“赕佛”等传统节日，但是最隆重的要算傣历年的泼水节，也叫浴佛节或者佛诞节。傣历以六月为首（即农历清明节后七天，公历四月中旬），故傣历六月就是傣族辞旧迎新的节日——泼水节。活动一般持续三至五天，头两天是辞旧，后一天为迎新。每逢这个节日，傣民都要举行泼水、赕佛、放灯、文艺、体育等活动，希望送走过去一年的疾病和灾难，迎来新一年的风调雨顺、五谷丰登、人畜兴旺。节日前夕，多数傣族家人都要将添加过红糖、芝麻、花生的糯米粉用芭蕉叶包着蒸熟，称之为“泼水粑粑”，送给客人，以示祝贺。泼水节前一天，青年男女要在佛寺或广场上，用鲜花、树枝搭成花房或花塔。节日这一天，男女老幼都要沐浴更衣，青年男女则穿上漂亮的衣

裙，戴上首饰和鲜花，成群结队，载歌载舞地参加泼水仪式。开始时，男女老少互相洒水祝福、彼此洗尘，接着青年男女泼水嬉戏、相互祝愿。德宏地区的泼水节往往要走村串寨，持续泼水三天。

1. 泼水节传说

浴佛节或佛诞节俗称泼水节，德宏傣族通常称之为“爽朗”或“桑间”。“爽朗”是泼水、洒水之意，“桑间”为巴利语，意为过年，来源于佛经故事《浴佛节的来由》，并以佛的化身“桑间”为浴佛节的代称。佛经上说，太子降生的时候，天空仙乐鸣奏，花朵缤纷，诸天神同卫，一时宇宙大放光明，天空泻下银链似的净水，一温一凉，来为太子沐浴，这就是浴佛节的根据。关于泼水节的来源，德宏傣族有这样一个传说：

很早以前，有个魔王统治着世界。他本领高强，而且刀枪不入、火烧不亡、水淹不死，但他横行霸道、抢掠民女、无恶不作，搞得世界乌烟瘴气，给人民带来了极大的灾难。后来天神派木萨即桑间（佛的化身）下凡来拯救人类，他与魔王发生大战，但终未获胜。魔王的七位妻妾都是美丽善良的民间女子，也都憎恶他作恶多端，便商量除魔计策。有一天，魔王的第七妻问他：“您本领那么大，难道没有致命的弱点吗?”魔王说：“我最怕有人拔下我的头发，勒住我的脖子。”不久，魔王举办宴席，妻妾们就设法将他灌醉，第七妻从魔王头上拔下一根粗发，往他脖子上使劲一勒，瞬时，魔王头颅落地。但魔王的头滚落到哪里，哪儿就起熊熊大火，为了避免大火的毁灭性灾难，第七妻毫不犹豫地将魔王

头颅搂抱在怀里，七位民女轮流搂抱魔王头颅，每人抱一天，相互交接班。天上一日，人间一年，每逢交接班的时候，就是换年的日子。为了洗除身体上的血污，消灾去难，她们便互相冲洗。①

后来人们为了纪念她们，便在新年之际彼此泼水，互道祝福。

2. 泼水节综述

逢清明节一结束，人们就开始打扫卫生，缝制新衣，备办过节的特殊食品“毫闷”，即泼水粑粑，到处弥漫着喜气洋洋的气氛。

节日前两天，傣族民众就在佛寺院场搭水龙、扎花亭；头天清晨，男女老幼便成群结队上山采花，直到日落偏西才怀抱鲜花归来，在家的人敲锣打鼓地迎接采花队的归来，接着人们又在一片歌舞声中将一束束鲜花插在花亭上。节日当天早上，家家户户的老人都带着鲜花、豪闷、香烛等供品到佛寺拜佛。随后，把数尊易于搬动的汉白玉小佛摆在水龙头四周，供在绸缎缝制的方形枕头上。傣族信众围亭而拜，聆听佛爷讲经。上午约 11 时，男青年把佛寺的铓鼓敲响，待僧侣诵完经，男女老幼便成群接队地提着泡有鲜花的清水登上木架，将一桶桶清水倒入龙身水槽内，开始为佛雕洗尘。接着人们开始为老人洗尘，祝他们幸福长寿。第二、三天，

① 《云南民间故事选》，云南民族出版社 1960 年版，第 222—223 页。

人们又到附近村庄互相泼水，甲村到乙村泼水祝福，而乙村又到甲村祝福洒水。①

泼水的队伍整齐有序，均先到对方村寨的佛寺参拜佛像、佛塔，然后将清水倒入水槽，为佛洗尘，接着才互相泼水、互道吉祥。三天浴佛节过后，也往往还要陆续泼几天，故有“三天大泼，七天小泼”之说。

3. 古今泼水节

古代，泼水节的第一天叫“送归”，是即将过去一年的最末一天；第二天是“空日”，即不属于旧一年、也不属于新一年；第三天是新一年的第一天，是迎接新年“日子之王”的来临。

清代曾有另外一个年节，叫“嘎黄路”，其过节时间为傣历十二月底。自二十世纪三十年代以来，逐渐把春节作为过年节，把泼水节视为过年的观念已经在慢慢淡化。解放后，泼水节已被政府定为民族法定节日，泼水节的活动也已增加了新的内容，节期规定在清明节后七天（瑞丽是九天）开始举行。②

节日过程大体是这样的：第一天上午采花；第二天中午举行仪式，接着开始泼水；第三天中午政府部门组织干部、职工与群众一道欢度节日；第四天中午政府组织干部、职工、群众与驻军

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社，1992年版，第174页。

② 同上，第175页。

部队联欢泼水。节日期间的泼水时间一般在每天中午 12 时至下午 7 时之间。民间还有自发性的舞蹈、武术、花展、体育、划龙舟、放高升、放孔明灯、放礼花等活动，配合节日热烈气氛而展开演绎。

（二）安居节

持戒不是一件易事，“故意妄语者，波逸提”①。出夏安居期间，受戒者在傣历每月 15 日和最末日皆入佛寺拜佛；入夏安居期间，则在傣历初七、初八、十四、十五、二十二、二十三、二十九、三十日进入佛寺集中拜佛、听经坐禅、持戒生活、体验出家感受。这期间，佛寺已修缮好供信徒住宿的男女宿舍，饮食则由家人送来或集体开伙。

1. 入夏安居

入夏安居，傣语称“毫洼”，俗称“进洼”或“关门节”。出夏安居，傣语叫“奥洼”，俗称“出洼”或“开门节”。分别在农历六月十五日和九月十五日举行。这三个月正值雨季，属农闲时期，上座部佛教便利用这段时间召集信徒到寺庙里进行念经拜佛活动。传说：

> 每年傣历九月，农历六月，佛陀要到西天为母讲经，三个月才能回来。有一次，佛陀到西天讲经，这期间，数千名佛徒到乡下弘教，他们不小心践踏了庄稼，还延误了农活，百姓怨声载道。佛知道此事后，深感不安。从此以后，每逢到西天讲经，便将所有的佛徒集中在佛寺里，规定在这三个

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司，1995 年版，第 3 册，第 2 页。

月内不许到其它地方，只能在佛寺念经赎罪。①

在此期间，所有僧尼一律回到自己所在的佛寺持戒坐禅；官方也停止办理公务；傣民信众也不宜起房盖屋、结婚、开业、庆典等活动；老年人逢傣历初七、初八，十四、十五、二十二、二十三、二十九、三十日集中到佛寺持戒生活、听经坐禅，过清净的出家生活。

入夏安居的第一天，善男信女都穿戴整齐，端着供品偕同全家人前去佛寺赕佛，听僧侣念经说法、忏悔。青壮年和小孩还可以在佛寺院坝里玩耍，甚至可以进行敲锣击鼓、唱歌跳舞、练武健身等活动。在入夏安居到出夏安居的中间日，即傣历十月三十日，农历的七月三十日，举行隆重的赶摆活动，人们扎好彩亭，开展赕佛和娱乐活动。

2. 出夏安居

出夏安居那天，各寨的男女老少都穿红着绿，伴随有鞭炮和鼓乐声，成群结队地涌往佛寺集会，拜佛祷告，场面热烈。至此，为期90天的夏安居宣告结束，相应的赕佛、清修等活动也告一段落。出夏安居的信仰根据是：

佛到西天讲经三个月后，在这天返回人间。所以，在这一天，各村各寨都要举行集会，敲锣打鼓，载歌载舞，欢迎

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第176页。

佛陀归来。①

（三）弥勒佛节

弥勒佛节傣语称“摆召尚五补”或“摆五巴古”，在农历正月十五日开始迎佛过节，十六日送佛。此节不定期，一旦举行则连续三年举办。传说每年正月十五日，弥勒佛下到凡间来四处化缘，如果信徒对其慷慨施舍，则会被赐予更多的福气。

十四日就开始为节日而筹备，请艺人用黄蜡塑高约一尺的释迦牟尼卧像四尊，坐像四尊。在佛寺的院场内搭一个竹架草顶的凉亭，中间放置一张供桌，然后在供桌四方供坐佛和卧佛各一尊。节日期间，人们纷纷将硬币投入陶钵或水缸底的玻璃杯内，并以能投入其内为吉祥。

十六日下午二时许，受戒的老年人集中在亭前诵经十多分钟，接着抬来长约二米、宽一米的竹伐，并以篱笆、彩纸、鲜花把它装饰为彩船。信众纷纷向船中供奉钱币，伴随着撒下米花或包谷花。接下来，将用纸扎成的高约一米多的佛寺放在船中央，然后把蜡佛、钵、袈裟、枕等放进纸扎佛寺。僧侣在佛寺中念经半小时，将经书《苏旦》中的“芒嘎拉曙”的前三分之一念完。诵毕，布奘在前敲磬引路，僧侣裹紧左手袖口，双手捧钵，列单人纵队走出佛寺大殿。傣族信众普遍认为：如果孩子生病或家中不顺，只需将主妇的包头或衣服铺垫在地下让僧侣踩一番，便会病愈福至。根据《佛经》记载：

---

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第176页。

苏密塔未成佛时，看见道路泥滑路烂，行人走路困难，就将衣服脱下来垫路。佛陀路经此地，踩其衣裳而过，并视其为具备善举之人，就让其成佛。①

这跟供养三宝所获功德的说法是一样的，认为礼拜佛陀、恭敬崇拜，就会获得救护，最终得到解脱。因为有幸向佛陀布施是非常殊胜的因缘。

受戒者均为五十以上老人，男右女左面向河床跪着，比丘、长老则面对受戒者盘腿而坐，带领受戒者宣誓，誓词是佛教的“三皈依”与“五戒”，比丘念一句则受戒者复诵一句。

（四）干朵节

干朵为“忏悔”之意，汉译为布萨。干朵节即为忏悔节，此节的内涵是人们在过去三个月的“洼”期中，如果有违反教规戒律的行为，就要在这个节日期间向佛祖认错忏悔，弃恶从善，同教派村寨之间还集队互往佛寺赕佛和忏悔。经云：

若汝等婆罗门不恭敬、尊重、尊奉、供养布萨者，谁当恭敬、尊重、尊奉、供养布萨耶？婆罗门！往布萨，不得勿往。②

因为：

---

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社，1992年版，第172页。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第4册，第140页。

只有在通过持戒去除违犯性的烦恼[①]（vitikkamakilesa）之后，才有可能通过出离来去除困扰性的烦恼（pariyutthanakilesa）。[②]

出夏安居后，在傣历十二月十六日（农历九月十六日）开始举办干朵节，同教派村寨之间集队互往祝贺，青少年在佛寺院场内狂欢共舞，老年人则入寺诵经拜佛，通常进行三至五日。芒市摆奘教派有举行八天的传统。

第三节 云南傣族节庆仪式

一 傣族节日综述

断灭世间的一切烦恼对信仰、修持具有重要意义。

云何随系事别，谓随系事量，离系事亦尔。若不尔者于证见苦所断烦恼灭时，应证一切所断诸烦恼灭。若如是者，

① 烦恼的显现有三个层次：1. 潜伏性或随眠（anusaya）；烦恼潜藏在心流里，而没有呈现在心识中，有如在冬眠的状态。2. 困扰性（pariyutthana）：烦恼已从潜伏状态出来而显现在意门里。3. 违犯性（vitikkama）：烦恼已经非常暴烈与不可控制，它已显现在身语的恶业里。持戒可以阻止违犯性的烦恼显现在身与口的恶业里。这是暂时性的去除烦恼（tadanga-pahana，暂时舍断）。修习止禅可以阻止困扰性的烦恼显现在意门里，尤其是在禅那（jhana）之中。这足以去除烦恼而令它不在短时期里再显现（vikkhambhana-pahana，镇伏舍断）。通过智慧，即道果智，则可以连在冬眠层次的烦恼也根除，而不留一点一滴在心中。这已完全去除了烦恼，使它无再显现（samuccheda-pahana，正断舍断）。

② 帕奥禅师著《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 69 页。

修余对治则为无用。①

在傣族地区，无论什么节日仪式、活动庆典，佛事活动都被提到重要议事日程上，可见他们对佛教信仰的虔诚及对其教理教义的关注。

首先，傣族所说的“摆”指所有傣族和周围少数民族的节日庆典活动；“赶摆”即指在各种传统节日期间的特定时日举行。其次，在婚丧嫁娶、盖房奠基等家庭民俗庆祭活动里，往往也要举行相关的佛事活动。再次，在某些自然宗教色彩的民俗活动里，也会有佛事或佛教文化的影响存在。通常情况下，这类活动皆有僧侣参与。今天，有些节日已经演化为民俗节庆，而其中大部分节日的举行仍带有明确的宗教目的。

（一）德宏古代节庆情况

古代的情况以德宏地区为例，据史书《舍本勐宛》记载：陇川第七代土司多三诏时代（约 17 世纪中叶），一年十二个月都有佛寺活动，一月（傣历，即农历十月）过新年，人们互相拜年祝福；二月（农历十一月）僧侣在寺内斋戒，人们做斋戒佛会；三月（农历腊月）做烧白柴摆，施舍功德宴请受戒老人；四月（农历正月）过四月节，做迎供佛像摆和赕佛塔摆；五月（农历二月）浴佛节（即傣历年），六月（农历三月）月圆之日，给菩提树泼水；七月（农历四月）设佛台，请僧侣到家里或寨心诵经，祭寨神勐神；八月（农历五月），人们争相做摆，赕袈裟，献钱粮，供僧侣入夏安居期间使用；九月（农历六月），入夏安居，

① 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷一（电子书）。网址为：http：//sss2002.51.net/index2.htm.

人们送早餐、午餐给僧侣，纷纷到佛寺施舍功德；十月（农历七月），赕新谷摆；十一月（农历八月）十三至十六日，做出夏安居佛会，人们点燃烛火，迎接佛祖从天界归来，届时男女老幼手捧鲜花、供品，在鼓队的引导下，绕寺跳3圈“嘎光”（系傣语，即象脚鼓舞），相继入佛殿拜佛念经，拜毕，又相约到邻村佛寺朝拜；十二月（农历九月），做赕袈裟摆。

（二）德宏当代节庆情况

20世纪以来，德宏州境内各民族的主要佛教节日是：正月有“摆冷细”，节期1个月，大年初一寨里的中老年佛教徒均入佛寺赕佛，其后30天为探亲访友。傣勒（泐）与傣德均过摆冷细，但内容有别。正月十五举行烧白柴节。同日与十六日举办弥勒佛节。二月前半月内，可举办帕嘎摆。腊月和正月期间也是举办帕嘎摆的吉期。三月有浴佛节。五月傣勒过端午节，包粽子供佛。六月入夏安居。七、八月有固定的入夏安居期间的佛会。九月出夏安居。十月“干朵”①。腊月过腊八节，届时全寨男女老幼到温泉沐浴净身。“十五日过‘赶听’节，替佛像穿袈裟。在一年的十二个月里，仅四月无佛教节日。”②

（三）西双版纳节庆情况③

西双版纳的佛教节日与德宏地区有些不同。20世纪50年代以前，该地傣族主要有以下一些宗教节庆及重大佛事活动：

---

① 《巴利大藏经》D. 34 Dasu：tara S《十报法经》。《长阿含经》第10经，宗教文化出版社1999年版，第175页；《大正藏》第1册，第52页，下—57页，上。

② 张建章《德宏宗教》，德宏民族出版社1992年版，第169页。

③ 资料来源：刀国栋等《傣族调查手稿》（未发表），1983年，第49页。

1. 赕帕（袈裟节）：节期为傣历一月八日，做佛事三天，村民送棉布给僧侣做袈裟。2. 赕老轮瓦（赕谷）：傣历一月，谷子收割后，每户出谷子数斗，做佛事三天。3. 景比迈（赕新年）：傣历六月，是日早上各家抬祭品，到佛寺，为死去的父母先人举行滴水仪式。还要放高升，划龙船，做佛事五天。传说有傣族有三弟兄，一个住在天上，一个住在地上，一个住在海里。放高升，划龙船，是居住在地上的傣族与天上、海里的兄弟们联欢共庆。4. 赕坦（赕经书）：傣历十一月十日至十五日，僧侣集中为信众念经，所获收入较多，每家赕经书一至三本，出钱请比丘或和尚抄写，过去每本约花三元（半开银币）左右。5. 毫洼沙（或“赕关门”，即入安居）：傣历九月十五日，需时 2 天。6. 奥洼沙（或“赕开门”，即出安居）：傣历十二月十五日，需时 2 天。7. 赕星：入安居至出安居的三个月间，每当四个拜佛日都要到佛寺住宿一夜“朝佛”，共有 11 次。8. 赕沙兰（祭祖）：傣历十一月，赕衣服、金银、生活用品给死去的母和祖先，需时 3 天。9. 赕岗（斋戒诵经）：傣历 2 月 5 日至 10 日，各寨比丘集中念经，净戒 5 天，每天两餐，晚上不得讲话。10. 温帕（升小和尚）：每年傣历四月至八月可行，适龄做和尚的儿童骑马或由父母背送，携带被褥食品入佛寺当和尚，入寺前先找好老干爹，入寺后三个月不能回家。11. 乌巴若厅（赕水神）：傣历每年四月十五日举行。12. 赕暖帕短（赕比丘）：傣历十二月，群众悄悄献供给年满 50 岁而不再还俗的比丘。13. 赕帕干厅、帕点宰（赕比丘）好，比丘、和尚中谁遵守佛规最好，就为谁献供。14. 赕柯蒙（赕

桥）：修桥。15. 赕迫帕召（修佛身）：傣历十一月，修补佛身。16. 赕墨哈班（修来世）：傣历十一月，修来世。①

二 傣族节庆仪式分析

以上节日庆典活动，安居节和泼水节分别处于两头，它一方面维系神圣与世俗的民族文化关系，另一方面，又体现了乡村社会与城市之间的互补、互动关系。

在安居节和泼水节之间，分布着宗教象征明显与否程度不一的各种节日。

它们从历时性（出 achronic）结构过程和共时性（synchronic）结构关系两方面表现出来。从历时性一端看，由于位于偏世俗性一端的泼水节与偏宗教性一端的安居节大致位于傣历的年头和中间，再经过其间大小不同的佛教节日，僧侣和信徒们便在这两个节日之间周而复始、年年不断地经历着从宗教性到世俗性生活状态的无限循环。但若将不同的节日凝聚于一个时间点上加以比较（共时性），尽管安居节和泼水节都含有较深的佛教文化内容，但即使是在 1949 年以前，二者在傣族节日群落里也一样是分别位于偏宗教性和世俗性的两端，在含有宗教意义象征的程度上也各不相同。②

① 杨民康《贝叶礼赞》，宗教文化出版社 2002 年版，第 95—96 页。
② 同上，第 97 页。

正如格雷姆所说：一种关于仪式的定义，是一个具已知特性的仪式的模型（归属性 modelof），它以仪式确立一幅清楚的图像为基本目的。

由于受现代文化气息以及旅游时尚的影响，在安居节一端完整地保持着传统的宗教节庆和仪式形式，而在泼水节一端，宗教节日世俗化的步伐日益加快，这是为迎合时代需要而作出的局部调整。宗教和仪式象征意义在逐渐淡化之外，各种不明地域、错综复杂的文化源源不断地输入，进行交汇、融合。所以，泼水节在节日氛围和仪式操作上，原有的宗教性日益模糊，以至使民族性和世俗性节日仪式的界限趋于混淆。

（一）泼水节的宗教民俗特点分析

1. 泼水节起源于印度

有人认为，泼水节起源于印度，曾是婆罗门教的一种宗教仪式：

> 婆罗门教徒每年都有一个宗教节日，在节日里要到河边沐浴，以洗去身上的罪恶。但是，年纪老迈，连走路都困难的人，却无力到河边洗澡，只能靠有孝心的子女和好心的亲友挑水回去，为他们泼水赎罪。又说：婆罗门教徒认为泼水节是帝释天神来人间，其降临人间的目的是考察凡人善恶的，这些日子非常特别，值得人们纪念，泼水节即由此而来。泼水节通常为四天，第一天是迎接日，第二天是下降日，第三天是巡察日，第四天是回驾日。①

① 杨民康《贝叶礼赞》，宗教文化出版社 2002 年版，第 92 页。

传说帝释天神下凡时的坐骑和手中物品每年皆不尽相同。坐骑有妙翅鸟、良驹、壮牛、罗刹、龙等，手里拿的有武器、火把、水壶等。为此，人们便根据这些来预测当年农业的收成状况及其运气。婆罗门信徒在宣布预测情况之后，就开始互相泼水嬉戏，场面热烈奔放，据说，这有助于苍天降雨，并以此祈求来年丰收。在印度的今天，仍有洒水节和到圣河沐浴洗罪的习俗，这体现出远古的节日痕迹。“泼水节最先由印度传到缅甸，然后再传到泰国和老挝，后来传至中国云南傣族地区。”① 也就是说，泼水节起源于印度，并随着佛教的传播而广为流传，后来传至东南亚国家和中国云南少数民族地区，而其形式和内容也在流传中不断演化着。

2. 云南傣族“泼水节”

就云南德宏、西双版纳等地来说，泼水节是信仰南传佛教的傣、布朗、德昂、佤、阿昌等民族的新年。西双版纳和德宏地区的傣族分别称此节日为“比迈”（意即新年）、“尚罕”、“尚键”；德昂族叫做“哄拍”，意为“浴佛节”；阿昌族则称“浇花水”；泰、老、柬等国叫“宋干”，缅语则称为“摩诃丁键”。学者研究认为：“尚罕”、“宋干”、“摩诃丁键”都来自梵语，原意为“周转”、“变更”或“转移”，指太阳或其它星球由某一星宫行转到另一星宫。

傣族历法和古印度及缅甸的历法一样，将太阳周而复始

① 陈茜《傣族泼水节》，德宏民族出版社 1990 年版，第 123 页。

运行的黄道分为十二个星官，即白羊宫、金牛宫、双子宫、巨蟹宫、狮子宫、室女宫、天秤宫、天蝎宫、人马宫、摩羯宫、宝瓶宫、双鱼宫。泼水节是太阳年，即以太阳在黄道上进入白羊宫到下一次再达白羊宫首为一周年。并以六月的泼水节为岁首，为送旧年迎新年的日子。东南亚各国，虽然各有自己的历法，但也都以太阳运行到白羊宫的时间为送旧年、迎新年的日子，即新年节日。①

由此看来，泼水节是典型的岁时节日，其与汉族的立春和立秋一样。

3. 泼水节亦是浴佛节

泼水节富有傣历新年的意义，但还有纪念佛陀出生、得道之意。而在斯里兰卡等一些信仰南传佛教的东南亚国家，佛诞节是在一个月之后的吠舍陀月（Visak，相当于公历5月）的月圆日。在云南信仰南传佛教的民族地区，把佛陀出生、得道、涅槃的日子与泼水节并在一起，视为“佛诞节”②，还称为“浴佛节”③。

在泼水节仪式里，一开始是“浴佛”活动，在整个仪式中，“佛事”还被提到重要位置而予以特别关注；其次，依照其他佛教，“浴佛法会”也总是关涉佛诞节。我们知道，浴佛法会是根据悉达多太子降生时，九龙吐水洗浴圣身的情景而设，其情景与汉传佛教的浴佛说法大体一致，不用说，这类例子都与佛诞节的

① 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社1986年版，第104—129页。
② 杨丽珍《傣族调查手稿》（未发表），1990年，第58页。
③ 邓殿臣《南传佛教史简编》，中国佛教协会1991年内部流通版，第207页。

内容有关联，其形式在佛经故事里亦能找到根据①。

4. 泼水节仪式分析

在《宗教生活的基本形式》里，涂尔干对表现性和观念性仪式作的描述是：

> 在我们所讨论的仪典中，有的戏剧表现并非是为了自身而存在的，它们仅仅是实现一个物质目的的手段，这个目的就是使图腾物种得到繁殖。不过，还有一些仪式，尽管它们在物质上与上述仪式并没有什么不同，但上述仪式所关注的目的却不见了。在那里，仪式只是为了表现过去而表现过去，为了让过去紧紧凝固在人们的内心之中，在仪式中，我们根本找不到预想中的那种对自然的决定作用。至少可以说，我们有时候归之于它的物质效果从整体来看是次要的，而且与我们所说的礼拜仪式的重要性无关。②

在傣族泼水节的诸多传说里，可以找到那种“图腾物种”，即代表神灵崇拜和祖先崇拜的男女英雄人物。“图腾制度不是关于动物、人或者图像的宗教，而是关于一种匿名的和非人格力的

---

① 据《佛传》记载：在古印度的迦毗罗卫国，有国王名净饭王，王后名摩耶夫人即将临产，当她在花园里休息时，手攀无忧树枝，悉达多太子便从其右胁降生。降生后向东西南北各行七步，步步生莲花。然后，太子一手指天，一手指地，说道：“天上天下，唯我独尊。”这时，天空出现九条龙，吐出温水和凉水，为太子洗浴。后来，悉达多太子出家修行成佛，是为释迦牟尼佛。此后每年四月初八佛诞节，各大寺庙僧众及修士要请出悉达多太子像，举行浴佛大会，作为佛陀诞生的纪念。

② 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第496页。

宗教。”①

（二）安居节的宗教民俗特点分析

在四个佛教节日里，有三个都是在安居节期间举行，使安居节成为南传佛教重要的节庆活动。

安居，巴利语为 Vassa，傣语称“洼萨”，汉语书面语为夏安居、雨安居等。

> 南传佛教的安居节，是傣历九月十五至十二月十五（公历 7 月至 9 月之间），与汉传佛教、藏传佛教不同，汉传佛教的安居节有夏安居（结夏）和冬安居（结冬）两个节日，夏安居从阴历四月十五日至七月十五日；冬安居则从阴历十月十五日至第二年正月十五日，皆以三个月为期。②

根据传统历法，南传佛教僧侣的每日早晚功课，就平常日和拜佛日而言，其仪礼形式和所诵的经书上存在着极大的差别。佛寺的日常功课，各寺皆有一套每日必行的、较为固定的仪礼及相应的诵经内容，而且其诵经节奏、音乐也依程序的改变而不断变化着。也就是说，在各功课进行中，其内容、形式并非一成不变，而是丰富多变③。傣族称以上 8 天为“大天”，其他日子为

---

① 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社 1999 年版，第 253 页。

② 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版，第 176 页。

③ 据说，傣历里也有按 7 日一周的纪日法，其日序与公历完全相当。此纪日法过去在傣族地区主要是用来测时算卦，一般不在日常生活中使用。故此与该纪日法应与每月四个拜日的日期无关。

"小天"，老年信徒都要参与佛寺的早晚课活动①。

按照传统，凡村寨有宗教节庆或重要佛事活动，都要定在某一个傣历中的"大天"举行。布施在傣族地区称为赕佛②，赕佛活动是指"赕星"、"赕坦"等，通常选择安居节期间的月圆日进行，一般认为入安居（毫洼萨）、献经节（赕坦，又称为火花节）和出安居（奥挂萨）这三次是非常重要的。在"赕坦"过程当中，有时还穿插"赕塔木那"③。举西双版纳为例，在安居节期间，在相对固定的三个大节日之外④，各村寨的"小赕"活动连续不断，"你方唱罢我登台"。这三个月里赕佛活动此起彼伏，热

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

② 关于上座部佛教的"赕"，《辞海》中说："赕，傣语音译，傣族地区小乘佛教的一种集会，多在宗教节日内以村寨为单位举行，临近地方亦有人参加。摆期不劳动，以银币、首饰、食品、鲜花等向佛奉献，称为赕佛。"其实，赕就是敬献、布施之意。赕是南传上座部佛教徒们"毫洼"期间的核心内容。教徒们通过赕这种行动来积个人的善行，修来世。他们认为，赕佛不在乎数量多少，而是看信徒是否心诚，心诚则无论赕多赕少都没关系；心不诚，则赕再多也达不到涅槃的境界。南传上座部佛教认为，宇宙是由极乐世界、人间、地狱组成的，教徒在现世如不潜心行善和布施，死后就不能升入天界，只能在人间反复轮回，平庸无用；作恶多端之徒，在后世将被打入地狱，转生为饿鬼或畜生，受尽折磨。于是人们都虔诚地向佛求福，向代表佛的僧侣求福，希望他们能赐予大家吉祥幸福。在这样的思想基础上，形成了信徒们乐善好施的习惯。

③ 傣语"塔木"意为"经书"，"那"为"田地"，故"赕塔木那"意为"赕田经"。

④ 由于按傣历历法每年日期顺序会有改变，致使入安居和出安居的时间每年会有不同。而且由于各村寨从自己的农事和生活安排考虑，也会把三个主要节日的日期临时加以改变。

闹非凡。

三　傣族节庆礼仪的变迁

一般来说，云南傣族地区的节庆仪式总是伴随佛事举行或以佛事为中心而展开，旨在渲染佛教信仰，大力宣扬佛教精神的人格思想。佛经云：

> 有一次给孤独长者[①]（Anathapindika，祇树给孤独园Jetavana的施主）去王舍城（Rajagaha）探访他的妹夫时，第一次听到“佛陀”这个字眼。当他一听到“佛陀”这个字时，他即刻颂扬：“Ghoso” pi kho eso gahapati dullabho lokasmim yad idam “buddho buddho” ti。意即：朋友，在这世上能够听到“佛陀”这个字已是很稀有难得的事。[②]

经典内容显示出，即使是听到“佛陀”这名字已是很稀有及难得之事，佛陀出世之难能可贵更是无法形容的。佛法难闻，一旦有这个因缘，就应该珍惜。

膜拜并非只是能够把信仰向外传达出来的记号系统；而

---

① 给孤独长者是舍卫城（Savatthi）的一个富商，是佛陀与僧团的一个忠坚支持者。给孤独（Anathapindika）的意思是“养穷苦人家的仁者”。他的原名是须达多（Sudatta，善施）。他去王舍城经商时看到妹夫大事准备食物以供养佛陀和僧团。他就是在这个时候（佛陀开悟后的第一年里），第一次听到“佛陀”这个字。参阅《律藏·小品》（Culavagga）的“卧坐具犍度”（Senasanakkhandhaka）。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第3页。

是能够把信仰周期地生产和再生产出来的手段之集合。①

时代进步了，伴随着政府“旅游经济”的社会发展构想，虽然泼水节的传统依旧，但其形式变了。规模宏大、内涵丰富、色彩纷呈、样式翻新是其变化的新趋势。泼水节自身民俗节庆意义日愈凸现，加之为适应时代经济发展的需要，有必要对传统进行一些改革。就这个趋势，有的地区已把泼水节的时间和方式作了调整，并充实了活动内容。总之，正如涂尔干所说：

> 宗教明显是社会性的，其表现形式就是表达集体实在的集体行为；而仪式则是集合群体之中产生的行为方式，他们必定要激发、维持、重塑群体中的某些心理状态。②

我们知道，云南德宏、版纳等地的傣族正是虔诚的信仰了小乘佛教，才具有诸多的节日庆典仪式，以此维系了本民族的若干文化，重塑了个体的社会心理素质。

四 个案考察——德宏傣族泼水节仪式实况

（一）泼水序曲

1. 紧锣密鼓地准备泼水

每逢清明之后，云南傣、布朗、德昂、佤、阿昌等民族聚居

---

① 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第551页。

② 同上，第11页。

区呈现出一片繁忙景象。随着打扫卫生、缝制新衣、整修寺塔、备办过节的特殊食品——“泼水粑粑”（德宏傣语称“毫闷”，西双版纳傣语称“毫诺索”，一种以芭蕉叶包裹，用糯米做的食物）、建造泼水节用的浴佛花亭、赶制各种拜佛用品等工作的进行，泼水节的筹备会也悄悄拉开了序幕。一首名为《欢乐的泼水节》的《喊秀调》，就是唱叙这种节前活动的傣族民歌曲调。

2005 年 4 月，在泼水节的前几天，笔者拜访过德宏州潞西市芒市镇的菩提寺，只见一些人手持装颜料的水碗，为寺庙的门椽、木雕、石狮、佛像等描金添彩；一些则准备木料、篾棚等搭制浴佛花亭，并将浴佛用具——“拱爽”[①] 置放于花亭中间；木制龙形水槽也被高高架起，在水槽下方搭起数层木制台阶，供人们在泼水节期间攀上水槽汲水浴佛。节前几天，傍晚时分，芒市镇的男女都集中起来，打起象脚鼓和铓、钹，跳起戛光舞。进到佛殿，有人在更换悬挂于佛殿顶上的“转包”。把“赕”给佛寺的新“转包”挂上，准备“迎新”。而旧“转包”洗一洗后再用来包裹、装饰节日里歌舞娱乐用的象脚鼓。人们认为“转包”在佛殿里伴随佛像、佛爷多年，有了灵性，能使象脚鼓的余音绕梁三日而不绝。

2. 演奏前的忙碌

在佛殿右侧却有一个放置佛教用品的大屋，整套的打击乐器也储存在这里。在侧殿门口，一位老人正聚精会神地摆弄一个大象脚鼓[②]，只见他先把已经松弛的牛皮鼓绳和鼓面一一绷紧，再

① 傣语“拱”指一种可以旋转洒水的木器，“爽”即泼水，指其洒水浴佛的作用。

② 象脚鼓有大、中、小三种型号。

把糯米饭一把把捏成团状，在鼓面的中心部位粘上一圈。先粘薄薄的一层，击打二阵，试听声音效果；又粘一层，击鼓试听，仍不够满意；再粘一层，又再击鼓……直到鼓面粘上了且浓且厚的一圈蜡状粘物，乍看绝对不知此系糯米所为，打出来的鼓声也"嘎崩、嘎崩"的，雄浑里透着激越、清脆。

3. 户外搭建临时佛堂

潞西市中心广场上，节前就搭起了一个很大的浴佛花亭，四周圈起了一块场地作为拜佛仪式所用。各奘房派出两位"贺路"或"布奘"① 轮流打理这个临时佛堂。他们不仅要主持本寺的活动；还要抽空来为修建广场的浴佛花亭而奔走。广场的浴佛花亭在内部结构上与佛堂大体一致。在花亭外部靠东面广场主席台一侧建有一个拜佛亭，以供本地以及从各边远村寨来的信徒拜佛使用。按佛教传统习惯，信徒的拜佛活动，都是以村寨为单位，集中到本村的佛寺去进行。

4. 节前山花香

泼水节的头一天，人们不分男女老少，都必须到附近山上采集鲜花，在泼水节时向佛祖敬献，作为装饰浴佛花亭所用。在一个傣族佛教信徒的眼睛里，这一天所做的一切都只有一个目的，就是采集到最最鲜美，散发着馨香的花束，将其敬献给心中至圣的佛祖。

据说：很久以前，一位叫洼腊左底的傣族比丘，他见世风日下，佛门教规不严，心里难受，便拂袖而去，决心持守戒律，自拉山头，另立教派。他来到位于缅甸北部八莫地区的一个幽静的

① 村寨专管佛事的头人。

三岔洞里隐居修行。有一天一个傣族猎手将比丘误认为一头黄麂子，追至山洞里，在猎手屡射不中之后，比丘开始用佛经训导他，使得猎手皈依佛门。猎手以箭为香，又随手采来一束鲜花供奉在比丘面前，然后猎手便下山叫来众乡亲，敲起锣鼓，集队前往山洞将这位相貌不凡的比丘迎到寨子里传教，就以这位比丘的名字将此教名命为左底教派。从此，左底教派的信徒们举行佛事活动，总是要采来美丽的金盏花赕佛。在这一天，即便是老迈、行走不便的傣族老人，也要在亲人的搀扶、簇拥下，到最近的山坡上采撷一把鲜花，把它亲手送到浴佛花亭，以表达自己的虔诚之心。

5. 采花曲

德宏州潞西市，即原潞西县，州府芒市所在地。在泼水节的前一天，2005 年 4 月 11 日，当地政府举行泼水节庆祝活动，在距芒市约 7 公里的风平乡户育山设了一个采花点，笔者有幸参与，带上一包赠送的“毫闷”和水果，随同傣民和其他市民上山采花。我随人群来到一棵大青树下，此时已到中午时分，路边有一群采花人正在野餐。我们中有一人面向他们唱了一曲《罕喊曼多幕然》，意为“节日祝福”，唱毕，采花人互道祝福、告别。接着来到靠近路边的一块平地上，大家就边歌边舞，一面相互戏谑，一面男女轮番对唱情歌。在等车的时候，小卜少、小卜冒们也不肯闲着，只听旁边一个象脚鼓队的乐声一响，一男一女就舒臂拧腰，翩然跳起汉人孔雀舞；众小卜少也不闲着，顺势围了起来，形成一个半圆形舞队，跳起傣族青年的集体舞——戛央舞。

6. 跃跃欲试起歌舞

下午，采花的人们陆续回城，绝大部分人来到中心广场，有

许多村寨的傣家人是先来广场佛亭献佛，再回到自己村寨的佛寺献一次。在插花和拜佛的间隙，傣族、德昂族群众还高兴地跳起了“嘎央舞”，哪里有人跳舞就往哪里钻，真是“闻歌起舞”、不亦乐乎。都说傣家妇女温良柔顺、腼腆好静，她们有喜欢热闹、爱跳爱唱的天性。据一位老人对笔者说，按传统习惯，一个傣族人每次过年要赕一千朵花，过去也是到山上找野花，现在野花越来越少，显然人们不能采到花了，但也不能不过节，所以改用火花（一种火炮）代替。由于节庆仪式的需要，人们就会扎各种各样的漂亮的纸花来代替。

（二）泼水狂欢

1. 前奏

4 月 12 日这天，泼水节正式拉开序幕。在广场上的临时佛堂里，一尊尊从奘房里请来的金色佛像，被排成行安放在背靠浴佛花亭的墙壁一侧，地上铺着豪华的垫子，浴佛花亭里放满了鲜花，其秀丽之中，还有一种庄严、质朴、凝重之感。这一天的广场活动安排，正如其他民俗集会或佛教集会活动一样，包含有“私摆”和“公摆”两种意义。从“私摆”的情况来说，这几天从早到晚，芒市镇及全自治州各县均有各民族佛教信徒前来广场献花拜佛，唯恐自己的虔诚表达得不够。从“公摆”的角度来看，早晨 8 时以后是政府安排组织的庆典活动。[①] 泼水节的典礼仪式、游行、浴佛、泼水和集体歌舞等活动都安排在下午进行。广场上，贺露、布奘们将披金戴银、锦缎缠身的小象脚鼓，高高地挂在临时奘房屋顶朝外的椽角上，鼓尾两根硕大的孔雀毛迎风

① 在 4 月 12 日那天，潞西市的歌舞场面非常盛大，由于与本书主旨关联不多，恕不多述。

招展，煞是迷人；排锘就像一道矮小的屏风，横放于奘房的一侧；另外还有一个大象脚鼓耸立在排锘的旁边。

芒市镇的傣民们来到广场上，先依次到佛堂前参佛顶礼，施舍功德，然后又围绕奘房和浴佛花亭，边走边跳起了象脚鼓舞，以此来表达自己对佛祖的崇拜心情。与此同时，百人嘎央队也在围绕房、亭，伴和一组象脚鼓乐队，欢快地跳着流行的嘎央舞。

2. 仪式进行曲

在泼水节期间，傣族信徒要在拜佛活动的间隙，跳《嘎央》、《喊伴光》等，进行集体的歌舞活动，来庆贺节日的到来。过去，这类活动一般在奘房周围举行，是一种人们以舞姿和歌声表达自己对佛的敬仰、颂扬的方式。从 4 月 12 日这一天起，由政府组织由芒市镇村民组成的百人嘎央队，每天在广场进行歌舞表演。在大型集会期间，政府也组织包括各民族歌舞方队在内的游行走街活动①。在这一天的泼水节仪式之前，广场的外面，便已聚集了傣族的百人嘎央队、傣族小卜少的自行车队、德昂族水鼓舞队、阿昌族登窝罗歌舞队、景颇族文崩歌舞队随时待命，准备一展风采。

在临时奘房里，由众贺露和布奘主持的，许多傣族信徒参与，一起进行了简短的泼水节民间拜佛仪式。只见众贺露和布奘们均聚在临时奘房里，芒市镇的傣族老人们和嘎央队的青年们散布在奘房的四周，先由一位老年贺露单独念诵长篇祷词，大家跪坐于地，合掌顶礼，闭目倾听。这个过程一直要持续到泼水节仪

① 此类活动如今在汉族和各少数民族地区，以及官方或民间的不同集会期间都常常要举行。这也许是汉族的传统“秧歌”、“走会”一类活动里“队舞”（或称“队戏”）的延续或衍生形式。

式正式开始。

3. 泼水进行曲

下午三时许，整队待命的各民族的歌舞、武术和民俗方队，在武警军乐仪仗队的引导下鱼贯进入了会场。

民族舞队游行一完毕，泼水节的浴佛、拜佛等宗教仪式就展开了。信徒们先后有序地陆续涌到了浴佛花亭前，先到花亭一侧的水龙头里汲上一桶清水，又轮流走上龙槽的台阶，将一桶桶圣洁的水倒入龙槽——长长的龙身，流入龙颈，从龙嘴进入浴佛花亭，再通过旋转的洒水器物——拱爽①，将圣水均匀地洒向摆于拱爽下方周围的五尊玉佛，一切显得那么自然、和谐。

在人群中，有许多从郊区村寨来的傣族老年妇女，不用说她们都是最诚笃的佛教徒，按照传统习惯，先提着从村里带来的一小水桶清水，低首垂肩，双目前视，面呈虔色，一心向佛，径直登上龙糟，默默祈祷，灌水浴佛，然后来到浴佛花亭，争先恐后地将手探入铁栅，掬起从拱爽中洒向玉佛、又流到地面上的圣水，一边洗目揩面，一边默默祝福祈祷，祈求佛祖保佑自己和家人心净目明、不生灾祸、万事顺意。傣、德昂、阿昌等族青年一般也能按传统的浴佛、拜佛规矩去做，但已经很少有人愿意像傣族老人那样，再去掬地上的残水洗目拭面。他们对于一些广场娱乐活动，如狂放地相互泼水，参与嘎央歌舞和拍照留念等，似乎有着更大的兴趣，这表明节日的意义已经有转向性。前来参会的其他民众，也以傣民的风俗习惯为重，很少有人做出违例之事。

---

① 为一个铁制的旋转水轮。龙嘴向上张开，一根铁管竖立其上，上嵌一个由许多小铁管组成的铁轮，圣水由大铁管流入小铁管，再通过小铁管上的许多小孔，将水洒向玉佛。

有的人专候在水龙头旁边，以大桶倾而泼之，让你防不胜防，苦笑之余，也被狂欢感染。

晚上的芒市广场热闹非凡，人们都来观看准备于七时开始的燃放孔明灯活动，规模之大让人震撼不已。燃放孔明灯乃泼水节的传统活动项目，这一天放入天际的孔明灯多达上万只，是多年难遇的盛况。

（三）泼水余音

4月15日，笔者来到喊沙寺，考察泼水节粑粑仪式。佛寺的走廊上摆满了佛教徒供献的物品，有各种系上红纸、写有受祭者名字的花束以及蔬菜、香束、饭团、米等。九时许，供品被移到大殿佛祖像下。前边坐满了本寺的僧侣，最高处端坐着本寺住持；面对着众僧侣，约一百余名老年男女佛教徒分散而有序地跪坐在殿堂之上。男性老人在前，众女性老人便排列在走道后方。有拜佛、献供、授戒、滴水等仪程。

笔者认为：其一，从宗教仪式来看，由于喊沙寺住持年纪较大，仪式基本是由一位中年佛爷主持。而不像菩提寺那样，是由两位老年的“贺露”主持仪式并领诵经文。佛寺佛教仪轨等的规范以及僧侣佛学素养的程度，因地域差异而各有千秋。

其二，从诵经调方面来考察，喊沙佛寺僧侣所吟诵的经腔，带有较明显的缅甸特点，而不似菩提寺那样，由贺露吟诵的经腔带有较浓的傣族腔调。可以看出，德宏上座部佛教深得缅甸真传，这或者可以作为德宏南传上座部佛教来源于缅甸的一个佐证。

第四节 傣族节庆礼仪与佛教信仰关系研究[①]

用民俗学的方法来考察，节日属于岁时和庆典方面的民俗文化。傣族聚居区散而广，其节日民俗和宗教文化丰富而各具特点。因为许多地区的傣族在信仰原始宗教的同时，又全民信仰南传上座部佛教，节日文化就蕴涵着浓厚的宗教色彩，同时，地域差异性也非常明显。每个民族的节日仪式都是其传统文化的一部分，集中表现在该民族文化的各个层面上。从起源方面考察，其与原始宗教有关，人文宗教在一个民族群体中流布，也必然要向该民族的习俗或节日文化渗透。这种渗透，由于节日文化与宗教信仰的有机联系，就集中体现在原始宗教与人文宗教相互妥协及人文宗教的本地化方面。

一 从“祭竜”、“赶花街”和“泼水节”中分析研究

我们撇开全民信仰南传上座部佛教的西双版纳和德宏等傣族聚居区，就非小乘佛教传播区的红河流域，如元江、新平、元阳等傣族聚居区进行考察，明显可以看出傣族的节日无不与农业祭祀有关。作为“百越”族群的后裔，这些地区的傣族还较多地保存着佛教渗透前的文化传统。将两类地区的傣族节日文化分析研究，对我们认识傣族节日文化演变轨迹无疑是有益的。

---

① 参考资料：傣研会主编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 330—336 页。

（一）非小乘佛教信仰的傣族节日

云南红河流域等地的傣族，由于长期与汉、彝、哈尼等民族杂居，相互之间交往较多，其节日文化自然也受到这些民族文化的潜移默化影响。

1.“祭竜”节

祭竜是傣族原始宗教中较为隆重的祭典，积淀着丰富的原始祭祀文化，“是构成傣族农耕文化史的重要部分”①。“竜”意为“神林”，傣族认为这些神林是祖先和神灵的聚居地，不但不能冒犯还要定期祭祀。

> 每年在农历二月（傣历五月）则要选择黄道吉日，由全寨甚至全勐的人都来参与，进行大祭，同时展开较大规模的庆典活动。有的地区，这种大规模的集体祭祀还不止一次，时间也不固定，但都必须在农闲时节，诸如此类大典的举行，其人力、财力、物力的投入程度是可想而知的。祭竜时，非本寨或本勐的人是不能介入的，甚至连进入村寨的机会都不给。②

怒江以西，澜沧江、元江（红河）流域等广阔区域，都有类似的原始宗教祭祀文化，这些地区的傣族差别不大。祭竜源于古老的自然崇拜，延续着傣族从游动采集走向农耕定居的原始文化传统，其积淀着傣族丰富的农耕文化。农事耕作的集体协作就从

---

① 朱德普《傣族“祭龙”“祭竜”之辨析》，载《云南民族学院学报》1991年第2期，第38页。

② 傣研会主编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第331页。

原始宗教祭仪上反映出来；这种祭祀是期望风调雨顺、五谷丰登，以祈祷勐神和“谷魂奶奶”为主，好像“这一切都为本民族的生存大计出发，凡事都考虑到了人与自然的和平共处，处处为突然遭受不测而设防”。其功能无疑是增强以重农为核心的认同意识，达到“聚族而耕”的社会要求；在某种程度上，这些节日对民众还有调节功能，也即农事之后稍作休息。

2.“赶花街”节

“赶花街”是云南新平、元江、景谷等地傣族的盛大节日，也是这个地区内的彝、哈尼等民族的共同节日，其世俗韵味最浓、区域特点突出。

> 新平漠沙的傣族“赶花街”通常在农历三月举行。这是一个以居于低谷地的傣族为中心，辐射到周围各民族的盛大节日。传说，这个节日是为纪念一个为民除害而献身的傣族英雄而创设的，尽管这个英雄的事迹在各地的传说各有不同，但该节日起源于英雄神话是可以肯定的。①

“赶花街”与祭竜都源于祭祀仪式，反映出傣族节日的演变轨迹。这种变化是：节日中神的角色逐步被人取代，其中内含的物质要素是社会生产力的飞跃，还有人类征服自然能力的极大提高。不过，节日中这种角色的转换是非常缓慢的，因为生产力本身的发展不会那么急速，而在脆弱的小农经济社会中，生产力更加不容易“飞跃”。由于农事耕作是民族的生存大计，所以农业

① 傣研会主编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 332 页。

祭祀有其深厚的土壤，若要使其变革，则非常困难。所以表现在节日文化中，这两种节日文化没有同化或融合，而是并存，用根深蒂固来形容它也不为过。

（二）小乘佛教信仰的傣族节日

“泼水节”是西双版纳、德宏等地傣族的盛大节日，其场面热烈、气势恢宏、规模庞大、活动丰富、人员众多，这是一种高度融合了民俗、宗教、社会以及传统与现代等文化的复合型节日，除具有元江红河流域非聚居区傣族前述“祭竜”、“赶花街”的功能、内容和特征之外，还以神性和人性之主题同时并存见长而饮誉中外。需要指出的是，“泼水节”以宗教节日和历法节日的性质表现为突出。

> 当我脱离苦海之后，我必须度脱众生；当我得以解脱娑婆世界之锁后，必须度脱众生；当我成功克服六根后，我当教导众生克服它们；当我消灭内心烦恼之烈火后，我必须去平静众生有如在火中燃烧之心；当我证得涅槃最美妙的寂静后，我当与众生分享此乐；当我消灭自己的三种生死轮回之火[①]后，我当消灭焚烧众生之火；当我清除自己的烦恼之后，我当使众生获得清净；当我证得四圣谛之后，我当把它教给众生。[②]

这种“我当为成佛而奋斗，再去解救众生”的菩萨精神是值

---

① 三种生死轮转：业轮转（kammavatta）、烦恼轮转（kilesavatta）和果报轮转（vipakavatta）。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第83页。

得大力宣扬的。上文提及，云南傣族地区的泼水节追溯到佛陀出生时的情景，即为重演“浴佛”而设，旨在宣扬佛教普度众生的精神，进而教化民众。

我们知道，“泼水节”的形成与小乘佛教有非常密切的关系。这可以从节日活动所包含的宗教内容、仪式宗教化以及“摆”、“赕佛”等形式中得到答案。“boai”（摆）傣语的有“赕佛、集会、娱乐”等多重意思，而“赶摆”活动是“泼水节”（包括其它节日）重要内容。这些词在非小乘佛教信仰的傣族语言中是没有的，学界认为这些词是借助巴利语的应用而产生的。尽管在“泼水节”中也包含有许多的宗教祭仪。

> 但就这一节日以泼水为主题的原始意义来说，也反映出人们征服干旱、火灾等自然力的朴素愿望。①

它的起源与傣族原始的农业祭祀有密切关系，只是后来被附会“泼水节”之种种神话所蒙蔽，而得不到彰显。我们注意到其中最著名的传说：

> 龙魔王娶女杀女，众女计杀魔王而引火烧身，须不停泼水。②

这个传说在民间传广泛流行，其属“英雄神话歌颂论”，与“赶花街”同属一个主题，就是在节日祭仪中，许多表演都属于

---

① 《中国大百科全书·民族》，中国大百科出版社 1986 年版，第 362 页。
② 黄泽《西南民族节日文化》，云南教育出版社 1995 年版，第 171 页。

原始宗教的东西，这更是原始农业祭祀的遗存。至于竞渡龙舟、放高升、丢包、“戛秧”等世俗活动，皆是从敬神到娱人转变的重要内容，它们加盟进来也丰富了世俗化的内涵。

可见佛教在传播过程中，也不断地吸收着传统文化，这是佛教本地化的明显特征，而传统文化也借助佛教节日的形式得以整合、保存，这一切都体现在神圣性和世俗性的互动关系之中。值得注意的是，节日民俗在节日庆典中的表现处于独领风骚的地位。

二　节日礼仪的社会功能

（一）从祭神到为人

傣族节日大体都具备这样的基调：在神圣的氛围中充满狂欢的情调，节日从祭神开始，而以人们的尽情歌舞告终，整个过程都是人在活动，以人的激情欢畅为主旋律。而人的积极性又是以其强大的精神力量来支配，这个精神力量是由其坚定而虔诚的信仰来支撑的。信仰小乘佛教的云南傣族地区，傣民的精神力量正是来自于对小乘佛教的虔诚信仰。“泼水节”依佛经：

> 关于诞生偈，关于释尊的诞生，对于我们最亲近，而且最庄严的传说，是那个以“诞生偈”为中心的言论。那是——佛陀诞生后，即周行于四方各七步，以右手指天，以左手指地，狮子吼说：“天上天下，唯我独尊”。这时，天空出

现九条龙，吐出温水和凉水，为太子洗浴。①

即以佛陀诞生的情境为依据，靠佛事活动为主旋律而展开“泼水”。总之，不论是“泼水节”还是“赶花街”、集体祭竜，几乎所有的节日民俗活动没有不带宗教印迹的，这些节日的起源也与祭神有关联，然而一切宗教祭仪又都由俗民参与。在节日活动中，神和人、僧和俗，彼此配合、相互协作，并与一曲曲质朴而优美的歌声、一支支婀娜多姿的舞蹈相和，共同演绎这一段段古老而又年轻的文化，集中体现了从祭神到为人这个节日文化主题。

（二）宗教民俗化

宗教对民族文化的整合，是通过对民俗活动的规范、社会意识的渗透，对时代发展要求以及习惯等诸要素的重新架构来达到目的，因为这些民族文化要素一旦经过宗教重新整合，不但生机盎然，而且还能在民俗中有效地传承。佛经对佛陀的出生是这样看的，《经集》云：

> 不是因出生而为圣者，也不是因出生而为非圣者。人们是因他的行为而为圣者，因他的行为而为非圣者。②

可见佛教对人的行为是比较在乎的。农耕民族有“无酒不成节”的观念，酒已是节日文化的重要部件，《百夷传》记述：

---

① 南传佛教经典著作《佛陀传》（电子书），第 21 页。网址为：http://sss2002.51.net/index2.htm 。

② 同上。

筵宴……有客十人，则令十人举杯，人行一客之酒。酒初行，乐作，一人大呼一声，众人和之，如此者三。①

节日饮酒同样也是傣族的传统习俗，佛教规定“戒酒”，且将之作为戒律。而在信仰小乘佛教的云南傣族地区，对饮酒表现出极大的宽容。两种文化已达成谅解，表明佛教已对原始宗教妥协、向人性让步。

从起源学的角度来考察，酒文化的来由和发展与古代的原始祭祀颇有些渊源，原始初民用酒祭祀，认为通过人神共饮可以缩短俗界与神界的距离，达到神圣忘我境界，也使指饮酒者精神境界达到某种程度而流露真情。傣族节日饮酒文化是农业祭祀的民俗遗存，其是农耕祭祀节日文化的有机组成成分，也成了今天节日文化的“根”。还有，傣族先民特别强调生命及后代的繁衍，也特别关注“民以食为天”的生存道理，这说明原始宗教明显表现出农耕文化特点。而在佛教传入后，即使法力无边的佛祖也不能取代谷神的地位。传说傣族祖先叭桑木底与佛祖的一场辩论：是“召兵召”还是“毫兵召”？即最大的王是谷神还是佛祖？辩论的结果，最大的王还是谷神。

（三）节日世俗化

“从媚神到娱人，从祭神到为人”是整个傣族节日演化过程的主旋律。神向人让步根植于社会生产力的不断发展，科学的进步表现在社会物质的极大丰富。而这些变化在节日文化中的反映

---

① 钱古训著《百夷传》（江应梁注释本），昆明出版社 1980 年版，第 126 页。

就是其中的经贸功能，即借节日活动而开展物资交流。随着社会经济的发展，这一节日功能日益凸现。这是节日文化中社会综合化现象的现代经济观念使然，也是复合型节日产生的内在动力。至此，祭神的节日庆典已演变为人们经济生活的重要一页。

总之，傣族节日礼仪积淀着丰富的传统习俗文化，在今天的社会生活中仍占有重要地位，并不时散发出浓厚的乡土气息。可以说，傣族的节日活动是传统和现代的文化纽带，通过对傣族节日的分析与研究，我们可以更好地认识民族传统文化承传和嬗变的历史轨迹，找到民族文化的精华之所在；同时，还可以掌握佛教弘扬传统文化、影响社会生活等方面的情况。在傣族佛教文化的传承与发展等方面给予特别关注，将是一件极为有意义的事；如果将它作为嫁接传统与现代的文化载体，则其研究的意义将变得更加深远。

第六章　傣族道德、法律[①]

“法律”在历史上有很多的解释，古今中外的思想家对“法律”的概念作了不少界定。我国古代思想家管仲说：“法律政令者，吏民规矩绳墨也。”[②] 古罗马的西赛罗认为：“神的理智就是至高无上的法。”[③] 卢梭则认为：“法律只不过是我们自己意志的记录。”[④] 马克思和恩格斯在分析了法律的本质后指出：

> 在一定的物质生产关系中，占统治地位的个人除了必须以国家的形式组织自己的力量外，他们还必须给予他们自己

① 调研手稿，参考资料：A. 刘岩《南传佛教与傣族文化》中的第九章“佛教伦理道德与傣族精神文明”。云南民族出版社 1993 年版，第 242—255 页。B. 李佳静《佛陀时代的僧团——以六和敬为中心的研究》，2005 年四川大学博士学位论文，第 71—88 页。C. 杨荔薇《原始佛教“正法律”的法理学研究》，2005 年四川大学博士学位论文，第 190—199 页。

② 《管子·七臣七主》。

③ 西赛罗《法律篇》，载《外国法制史资料选编》上册，法学教材编辑部《外国法制史》编写组，北京大学出版社 1982 年版，第 77 页。西赛罗：Marcus Tullius Cicero，公元前 106—前 43，古罗马著名政治家、法律思想家。

④ 卢梭《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 1980 年版，第 51 页。让·雅克·卢梭：Jean Jacques Ronsseau，1712—1778，法国杰出启蒙思想家。

> 的由这些特定关系所决定的意志以国家意志即法律的一般表现形式。……由他们的共同利益所决定的这种意志的表现，就是法律。①

伦理是处理人际关系所应遵守的理论、准则，即被认为是社会常规、常理的行为规范；而道德则是调整人与人之间关系的内心信念与行为规范。二者现在已经被作为同义词使用。伦理道德是由社会决定的主观信念和行为规范，它在提高人们行为素质以及维护人际关系、社会稳定等方面起着重要的作用。荀子认为：礼仪之类道德规范不是基于天赋的心性，而是先王和圣人为了平衡和协调人的欲求，制止人欲引起的纷争，才人为地制定出来的。

王夫之、戴震反对宋明理学之“道德天赋论”，将道德规范的产生与人的生活欲求明确地联系起来，主张“天理即在人欲之中”。18 世纪法国启蒙思想家霍尔巴赫也认为：道德的基础和源泉不是神灵和宗教，而是建立在结成社会的活着的人们之间永恒不变的关系之上。费尔巴哈也说：道德本质上是人与人之间的行为规范，其本质内容必然要涉及人与人之间的关系。

总之，社会道德与法律的共同点：两者的职能皆是调整人们在社会活动中的行为，它们集中反映了社会中占统治地位的阶级意志，在某种程度上体现了大多数人的正义观念，并以此作为社会价值观的衡量标准。一个社会的法律道德是一定社会某一时期人们共同生活及其思想行为的准则和规范。显然，这种上层建筑

---

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1958 年版，第 387 页。

的东西，一方面维护了当时的社会秩序；另一方面，也代表了大多数人的社会意识和当时的社会行为准则。

如果我们着眼于心理的安慰，宗教则可以给一切社会成员提供不同程度的精神慰藉，而这个“心理安慰”会把社会道德准则调适在某一个度上。业与轮回是佛教学说的两个中心概念，以它们为核心，佛教构筑了一个详尽的关于宇宙产生过程的描述系统，安排了不同层次的存在、解释了四生六道的差别以及它们相互之间依据道德积累才能实现转换流动的性质。佛经云：“若是由于长期以来的习气，对折磨而生的怒气继续控制他的心。”[①]进一步讲：

> 对他生气使我将看来丑恶，令我不得安眠等[②]。而这些是我的敌人所期望与感到高兴的。[③]

如此就阻碍了良好道德行为的培养。可见，佛教里的道德积累就是“行善积德”，这是佛教教化内容的精髓。经云：

> 诸比丘！应如是……前罪故，应如是行与合一别日一罪，应六夜摩那埵。[④]

---

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 104 页。

② 其他的后果是失去财物、失去属下、失去朋友及投生恶道。（《增支部·七集》）

③ 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 104 页。

④ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 5 册，第 71 页。

在具体的生活当中，佛经告诫人们要有和蔼可亲的待人接物态度、良好的道德品质及廉洁奉公、遵纪守法、助人为乐等行为表现，无疑，这些都是维系社会稳定、保持人与人之间能够和睦相处的重要条件。

> 南传佛教传统通过它所包含的前佛教的宗教成分，通过经典和僧侣给予社会无所不至的影响，规范了社会成员的伦常行为，指导他们人生的价值取向，保存并传递了亚洲这一地区的文化成果，满足了社会心理的需要。从政治层面来说，它给分散而封闭的并有大量村社遗存的封建社会乃至资本主义社会发展都提供了疑聚力量。从这一点来看，佛教的确履行了它的社会责任。①

也就是说，南传佛教不仅对云南傣族社会的伦理、道德乃至法律思想产生深刻影响，而且还对傣民的人生观、价值观以及审美观进行重塑，甚至使社会政权得到了巩固。

第一节 傣族伦理道德思想的形成概述

一 原始文化中的各种禁忌成为了傣族法律道德的雏形

人类初创时期，宗教通过神灵的活动得以表现，从而规范人

① 宋立道《神圣与世俗》，宗教文化出版社 2000 年版，第 66 页。

的行为。这些从神坛走向人间，扎根于人类的宗教，表现了傣族先民的心理状态和生活经历，并且作为一种文化现象伴随着傣族社会的发展。时至今日，宗教的产生、保存、传播与傣族先民的心理状态和生活经历有着密切的联系，对其的“信仰”成为了傣族民众日常生活中不可缺少的内容。正是如此，人们为了献媚讨好于神灵、为了祈求许愿于神灵、也为了避免得罪神灵等，就做出了许多谨慎恭敬的言行，由此产生了很多生活中约定俗成的、需要大家都来维护的禁忌：首先，宗教的内容开始产生于对鬼神的信仰和崇拜，鬼神观念产生后，宗教内容大大地丰富了；其次，禁忌依靠鬼神的威慑力得以执行，鬼神的权威是鬼神信仰和崇拜的基础，由于鬼神所反映的是自然和人的生命中所不能解释的谜团，它的出现本身就具有一种神秘的超自然权威；最后，禁忌的传播和沿袭有依赖于祭祀鬼神的活动，在傣族社会中，祭祀活动繁多，几乎每一种神都有一种专门的祭祀活动。毋庸赘述，傣族社会禁忌具有极强的社会功能：其一，有利于建立社会秩序；其二，有利于指导人们的生产和生活；其三，有利于保持和发展民族文化传统，因为它具有实际的体验性，其不但是同一代人形成文化传统不可磨灭的印象素材，也是形成下一代人耳濡目染、继承发扬、永不间断的“文化”动因，这对于傣族心理素质的塑造以及文化传统的保护具有重要意义。

综上所述，傣族原始宗教的禁忌具有丰富的内容，也颇显民族色彩。在傣族历史中，禁忌的产生和发展对于早期社会秩序的建立以及公共权力机关、法律制度、伦理道德、社会生产活动和民族生活习俗的确立有密不可分的联系。甚至可以这么说，原始宗教的禁忌中有不少东西是今天道德、法律的雏形。

二 理性的佛教思想促使傣族封建伦理道德趋于文明化

远古时代，人们的道德形式可以说是一种原始的集体主义道德风尚：共同劳动、共同承担村社公务、遇有婚丧全村帮忙、共同履行原始宗教活动义务、共同负担领主各种劳役等，这也使个人、家庭、村社的利益融为一体。这种集体主义观念从远古就积淀下来，一直保持在农村公社中，延伸到封建领主社会。具体说，氏族公社、农村公社的血缘纽带一直维系着全体成员的深层意识，这种原始集体主义观念已经成为农村公社全体社员的精神支柱，成为一种不自然的信仰而得以世代流传。佛教传入以后，原始宗教与佛教并存，傣族民众在保持原始道德的基础上接受佛教伦理道德观念。当然，佛教的传入，也引起傣族社会的激烈变动，这个变动的情况是多方面的：且不说，在政治方面它起到巩固政权、加强领主制的作用；在经济上，对农业的发展有推动的作用；在文化方面，它普及了识字教育，把文学艺术推到一个新的高峰。就伦理方面而言，佛教给了傣族以下重要的影响：一方面，佛教劝人为善的道德思想沁人心脾，如佛经云：

> 犯罪诤事者：善、不善，无记；犯罪诤事或善、或不善、或无记也；无有犯罪诤事为善者。①

佛经文化影响最大，佛教利用通俗易懂的文学形式进行传教

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 5 册，第 124 页。

说法，而佛经故事本身也娓娓动听、情节感人；布教方法是融宗教和伦理道德为一炉，循循善诱，更深层次地触动人们的心灵，使人们更有机会接受佛教伦理思想的熏陶，并使其成为老少皆宜、家喻户晓的东西。另一方面，僧侣戒律给人更深的影响，全民信仰佛教，人人当和尚，出家人绝大部分要还俗，信徒把寺庙的戒律、教规带到民间转化为民俗，指导人们的言行。佛教强调“四姓平等、众生平等”，即：

> 我法中有四种姓，于我法中作沙门，不录前名，更作余事，犹如彼海，四大江河皆投于海而同一味，更无余名。①

认为古印度社会的婆罗门、刹帝利、吠舍及首陀罗“四种姓”是平等的，反对以种姓、等级评论人的尊卑贵贱；主张以德行的高低、智慧的深浅来论个人成就；并倡导人们提升道德水准，加强智慧训练，促进个人综合素质的发展，最终达到人生之理想境界。佛教还认为“众生与无情也是平等的”。“无情”即没有情感意识，不具精神性的东西。例如天台宗提倡“无情有佛性”说，认为山川、草木、水、土、火、风等都具有真如佛性，大自然的花香树绿、风动水流与众生并没有本质差别，二者平等无二。这些内容闪耀着生态环保的智慧火花，其对自然界和无情生命等尊严进行了确认，可以说是对与人类同环境生存的万物所进行的一种敬重、悲切和摄护。总之，佛教的平等观体现了生命观、自然观和理想价值观的高度统一，南传佛教也保留了不少诸

---

① 《巴利大藏经》A. Ⅷ. 70 Bhùmicāla 或 D. 16. parinibbana S. 3. 10 。《增一阿含经》卷三十七；《大正藏》第 2 册，第 753 页，上。

如此类的思想。在云南傣族地区，人们普遍认为：大自然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，如果良好生态被破坏，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。又如：

佛陀将对亲生父母的孝心推广及全宇宙一切众生。从佛陀的慧眼来看，在无始无尽的轮回途程中，一切众生皆曾有过父母子女关系，因而应观“一切男子皆我父，一切女子是我母”，像孝敬今生的父母一样孝敬供养，作一切众生的孝子，为一切众生无条件地服务。①

佛经里还有赡养老人的伦理观念：

有年少婆罗门名郁多罗，白佛言：“世尊！我常如法行乞，持用供养父母，令得乐离苦。世尊！我作如是，为多福不?”佛告郁多罗：“实有多福，所以者何？若有如法乞求，供养父母，令其安乐，除苦恼者，实有大福。”② 世尊说偈言：“如法于父母，恭敬修供养；现世名称流，命终生天上。”③

① 陈兵《自净其心——重读释迦牟尼》，四川人民出版社 1998 年版，第 140 页。

② 《巴利大藏经》S. 7. 2. 9 Mātuposako（别离 5. 5）。《杂阿含经》（上册）卷四，宗教文化出版社 1999 年版，第 70 页；《大正藏》第 2 册，第 22 页，上。

③ 《巴利大藏经》S. 7. 2. 9 Mātuposako（别离 5. 5）。《杂阿含经》（上册）卷四，宗教文化出版社 1999 年版，第 70 页；《大正藏》第 2 册，第 22 页，中。

佛教认为孝为一切伦理之根本，一个人如对双亲不孝，岂能信其对国言忠？对友言义？佛经云：

……佛母寿终时，摩诃卑耶和题俱昙弥乳养长大佛。佛言："阿难！有是摩诃卑耶和题俱昙弥，于我有阜恩，我母寿终时乳养长大我。"佛言："阿难！我亦于摩诃卑耶和题俱昙弥有恩无量，所以者何？摩诃卑耶和题俱昙弥从我因缘。"①

这是佛陀不忘大爱道的抚育之恩。经云：

于人中，孝母、孝父、敬沙门、敬婆罗门、尊家长、持斋戒，谨直而守，作福业者多，诸比丘！由是三十三天众之心欢喜——天众充满，非天众当损减。②

我国古时候有句名言，"求忠孝于孝子之门"，这无疑与佛祖释迦牟尼之言如出一辙，《摩诃摩耶经》载：

佛陀为报其生母摩耶夫人生养之恩，特地上升忉利天，为已生于该天的亡母说法。③

---

① 《大正藏》第2册，第865页。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第19册，第206页。

③ 陈兵《自净其心——重读释迦牟尼》，四川人民出版社1998年版，第139—140页。

佛陀当初要出家时，父亲不同意。父亲死时，佛陀不让其他人碰父亲的棺材，而是他自己、阿难两兄弟——佛陀的亲堂兄弟、罗睺罗——佛陀的儿子四人亲自抬着棺材上灵山，到他说法的讲堂旁边，亲自埋葬，可见佛陀非常讲究孝道。再有，一些佛教戒律不但对社会的秩序有维护作用，且对人本身的思想也是一种净化，例如：

> 任何比丘，起欲情变心，对女人言粗恶语者……僧残。①

首先，佛教在傣族社会中主宰着人们的精神世界，对社会有着极其广泛的影响，因而傣族封建统治者的法律也维护佛教的神圣地位，封建统治者加以利用，有力地维护了社会的稳定；佛教在封建法律中以公正、高尚和神圣的面貌出现，这也使世俗司法审判工作蒙上一层浓厚的宗教色彩；傣族封建法律的处罚也抛弃野蛮、残酷等手段，多采用经济惩罚这一文明手段，方法比较符合宗教理念，旨在达到社会长期稳定的效果。总之，上座部佛教对傣族封建法律的影响是巨大的，它贯穿于傣族封建法律领域的方方面面，并使傣族封建法律形成了自己的一些特点。傣族封建法律在其几百年的实践中不断完善，对维护傣族封建统治秩序和社会稳定起到了应有的作用。

其次，傣族男子人人为僧，入寺后主要学习文字和佛教基本

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 2 册，第 178 页。

知识，间或学到一些简单的科学常识，更重要的是能够接触到一些印度及东南亚的先进文化。他们还俗后成家立业，可以将寺院所学到的东西用来指导生活、生产、社会活动；在这个基础上逐步形成了社会伦理道德思想，在生活中不自觉地实践着，进一步延伸就形成了后来法律的雏形。

再有，傣族地区佛寺规模较小，经济开销不大。信众的“廉价信仰”使自己身心得到陶冶，这为社会道德伦理思想的最终形成作了强有力的铺垫，也为封建统治者制定符合社会发展的法律制度准备好了思想基础。

总的说来，南传上座部佛教文化对傣族社会的积极影响，对社会的稳定、经济的发展、民族的进步是非常有益的。下边我们具体探讨原始佛教里涉及“集体（社会）、伦理、道德、法律”方面的思想。自然，这种思想随南传佛教的传播而被带到云南德宏等地的傣族地区，多少年来，一直潜移默化地熏陶着整个傣族社会，最终形成了傣民那种特有的民族性格。

第二节　原始佛教中集体、道德、伦理思想

佛教僧团是一个宗教组织、一个集体，也即一个小社会，其最终目标是追求绝对的精神解脱——寂静涅槃，即令众生皆能通向涅槃门，使正法久住。而要达到这样一个理想境界，就有赖于和睦无诤的僧团环境了。然而，僧团成员来自四面八方，思想、文化、背景参差不齐，如何让其加入僧团后，和睦相处、统一步调地修行，进而证得自我解脱呢？

佛教教义中的正见乃八正道之首，为人善知之眼目，乃修行之先，可见其在佛教教义中的重要地位。就个人而言，正见就是引导修道解脱之指南；就僧团整体而言，其为达成共识，凝聚团体力量的“指挥棒”。因为“见欲系着故，出家复共诤”①，知见的分歧是形成僧团不和的原因。如何才能达到“见和同解”，令所有僧众皆能悟解正见，并养成对佛法正确一致的见解，从而形成和谐无诤的僧团，进行共同的修学，为正法久住的理想目标而精进呢？这是僧团发展必须具备的先决条件，也是其首要的努力方向。这个方向就包括了教导所需要的思想内容、教导的方式方法以及教与被教者的动态联系。不用说，这些集体主义思想，即和睦相处、相敬如宾、双赢互利的做法也深刻影响到德宏傣族的社会道德、家庭伦理思想。

一 教导所需要的思想内容

（一）“正见”是基础

僧团以解脱为其一切行动的宗旨，其所教导的内容，就以解脱正见为最基础的开端。有关正见的描述，《增一阿含经》有云：

> 能具足诸有、邪见正见、贤圣出要、能得尽苦本，如是诸见，皆悉分明。②

---

① 《巴利大藏经》A. Ⅱ. 4. 7 Kandarāyana。《杂阿含经》卷二十，第546经；《大正藏》第2册，第141页，下。

② 《巴利大藏经》难13. 34 。《增一阿含经》卷二十《六重品》。《大正藏》第2册，第713页，下。

能分辨正邪之诸见，能通达贤圣离苦解脱之道，就是正见了。佛经也云：

> 世尊告诸比丘：有沙门法、沙门、沙门义。……何等为沙门法？谓八圣道，正见，乃至正定。何等为沙门？谓成就此法者。何等为沙门义？谓贪欲永断，嗔恚、痴永断，一切烦恼永断。①

这里指出八圣道就是佛法的正见，也就是要以八圣道为“法”，以奉行圣道所获之解脱为“义”。

从以上我们知道，僧团的教育是以解脱知见为基础内容的，而解脱的法门就是八正道；进行一定的思想教育，僧众对个人修行解脱与团体弘法的理想，就会产生同一性的理解，也就是说，个人修行的动机、目标，与僧团续佛慧命、正法久住的根本精神并没有什么分别。唯有形成这样的共识，僧团成员彼此之间才会相互敬重、刻苦修学，向着共同的目标奋进。

（二）戒定慧三学——八正道

道谛是否真正得到实践，关乎解脱理想的实现，佛法精妙之处也在于此。八正道即八圣道，是佛教教理之根本，为实践佛法的最高理想——寂静涅槃的重要法门。八正道是佛教修行的总纲要。不偏邪而行，故名为正；能通达涅槃，故名为道。

八正道是佛法的核心，它使得世界不缺乏阿罗汉，八正

---

① 《巴利大藏经》S. 45. 36 Sāmaññam。《杂阿含经》卷二十九，第 798 经《沙门法沙门义》。《大正藏》第 2 册，第 205 页，下。

道并非遥不可及，只要遵循正确的方法，任何人都可以像一个轻的物体飘浮在海上般，轻而易举地修行。八正道是可用来追求世间和出世间利益的法则，我们决定超脱由烦恼所造成的创造、控制与毁灭的神秘力量，我们希望透过上座部佛教来证入不生、不有、不灭、究竟安乐的涅槃，也希望排除对自我或世间任何上帝的执著，使内心拥有纯洁、清净与宁静的纯正三宝，而没有任何的烦恼。我们所要保持和追求的就是这份理想，而不是其它信仰的任何神祇（上帝）。①

《佛法概论》有如下阐述：

1. 正见：指正确的见解、看法，即对缘起、中道、四谛、三法印、因果等的佛教世界观、人生观，得出如实、正确、深切的信解，并能分别邪正、真妄，以此正见为见地。出世解脱正见是“于法选择，分别、推求、觉知、黠慧、开觉、观察”② 的抉择正见，是具足通向无漏解脱、正见苦本的智慧。2. 正思维：对前述四谛等的正见，是正念思维、观察筹量、令观增长，而达到更深层次的悟解。正思维不仅限于内心如理作意之思考，还立志于行为的实现，使得三业合理、与正见相应，并向于究竟至善之境，此则有功于戒学，即“正业”、“正语”、“正命”之力行。3. 正语：依赖

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

② 《巴利大藏经》S. 45. 21 Micchattam（八正道经）或 M117 Cattārisaka S。参《杂阿含经》卷二十八《邪正》，《大正藏》第 2 册，第 203 页，上一中。

于正思惟，而能以智慧，常摄口业。也就是：不说妄语、恶口、两舌、绮语等虚妄不实之语；相反，要说爱语、法语等真实有益之言语。4. 正业：依靠正思惟，进而能以智慧修摄其心，使行为远离杀生、偷盗、邪淫等一切妄行，而从事护生、布施、戒定慧等清净善业的活动。5. 正命：指具备正确合理的人生观，从而进行生活。即依正当的职业过清净规律的生活，如出家之人，当离五种邪命利养①。常以乞食自活其命，就是正命。6. 正精进：谓人勤修戒定慧之道，一心专修，勤奋不止。正精进即是指离恶向善、止恶行善，以趋向理想的努力，遍通一切道支。如专从止恶行善来说，则是戒的总相。如过能以正见为眼目、以正思维所行的正戒为基础、并以正精进为努力，这才能从自他和乐的止恶行善的层面，深化到自净其心的解脱境界。7. 正念：正念是为正见所确认，理性所思维，进行专念不忘的忆持，以期理想目标能够实现。如思念“戒定慧”正道及五停心助道②之法，堪能进至涅槃，是名正念。念是定的方便，因频繁念记不忘而达到一心专一，即“正定”。8. 正定：谓人摄诸散乱，身心寂静，如明镜、若止水，正住真空之理，决定不移，才是正定。由于一心湛寂，如实正智才能依之现前。③

它们之间关系紧密、相辅相成。戒定慧是统摄修行法门的要

① 五种邪命者，一诈现异相，二自说功能，三占相吉凶，四高声现威，五说所得利以动人心也。

② 五停心者，多散众生数息观、多贪众生不净观、多嗔众生慈悲观、愚痴众生因缘观、多障众生念佛观。

③ 参见印顺《佛法概论》，台北正闻出版社 1984 年版，第 218－221 页。

旨，修学就是：依戒修定、因定发慧、依慧而获解脱，为“增上学”。在《长阿含·游行经》中，有戒、定、慧、解脱合为“四深法”的情况①。如果再加“解脱知见”，就是“五分法身”。佛弟子若能如佛所言：依三学而精进修习、解行相应、三业清净，定能除灭烦恼痛苦、体证甚深法义，终达解脱之道。

> 只有通过精进力，才能实行致力于培育、累积与实践种种菩提资粮。因此从发愿到开悟成佛的期间，菩萨彻底、不间断、勤奋而不懈怠地致力于圆满精进波罗蜜，以便能够不断地提升至更高善法之境。②

致力于培育增上戒、增上定、增上慧；对修习诸善法有不动摇的决心；喜爱和乐于善行；倾向于三种远离③。

二 教导之法

僧团早期的教育，主要是指佛陀给予弟子的教诲，其主要以梵行解脱之指向为根本原则。《杂阿含经》云：

> 我成等正觉，自所见法，为人定说者，如手中树叶。所

① 《巴利大藏经》D. 16 Mahāparinibbāna S.《长阿含经》卷二《游行经》：“有四深法。一曰圣戒。二曰圣定。三曰圣慧。四曰圣解脱。此法微妙，难可解知。我及汝等，不晓了故，久在生死，流转无穷。”《大正藏》第1册，第13页，上。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》(上)，香港华云印刷公司1999年版，第143页。

③ 三远离，即：一、身远离，远离世俗的社交；二、心远离，心无欲乐之念；三、依远离，不执着于诸烦恼。

以者何？彼法义饶益、法饶益、梵行饶益、明、慧、正觉、向于涅槃。如大林树叶。①

老、病、死，如是三法，一切世间所不爱念。若无此三法世间所不爱者，诸佛世尊不出于世，世间亦不知有诸佛如来所觉知法，为人广说。②

而针对具体的教法，则因人、事、时、地、物等而不同，所以其方式也是多种多样。主要有对机施教、依根器进行发挥、解与行并重、言传身教几种。

（一）对机施教

佛陀的对机说法，针对的弟子不同则开示之内容的也不同。《萨婆多毗尼毗婆沙》云：

佛或时为诸弟子制戒轻重，有残、无残，撰为律藏。或时说因果相生，诸结诸使及以业相，集为阿毗昙藏。为诸天世人随时说法，集为增一，是劝化人所习。为利根众生说诸深义，名中阿含，是学问者所习。说种种随禅法，是杂阿含，是坐禅人所习。破诸外道，是长阿含。③

律藏针对僧团规范而设，而《阿含经》针对不同根机的众

① 《巴利大藏经》S. 56. 45 Chiggala (1)。《杂阿含经》卷十五《孔》；《大正藏》第2册，第108页，中。

② 《巴利大藏经》S. 3. 1. 3 Rājā《别离》。《杂阿含经》卷四十六《福田》；《大正藏》第2册，第339页，下。

③ 《萨婆多毗尼毗婆沙》卷一，《大正藏》第23册，第503页，下一第504页，上。

生，而有四部之分，此与龙树菩萨在《大智度论》中分摄一切佛法为“四悉檀”[①] 的说法相吻合。四悉檀，即四种宗要、理趣，是佛度化众生的四种方法：

> (1) 世界悉檀：欢喜意。随顺众生所欲乐闻，为说五阴、十二入、十八界等正因缘法，令得世间正见。(2) 各各为人悉檀：生善意，观察众生之禀赋善根深浅，随机说法，令其于法生信。(3) 对治悉檀：重在破恶，即应病予药，如五停心观中，多贪众生应修不净观，多嗔众生修慈悲观。(4) 第一义悉檀：重在悟理，如善根成熟者，说究竟法，令悟圣道。

可以看出，“四悉说法”说明佛陀教化的灵活性，亦能体现佛法教育的广博性与圆融性。

(二) 依根器进行发挥

因为佛陀熟知弟子的不同禀赋，所以，根据其根性的不同，就可以引导弟子，发挥特长。如在《杂阿含经》中，佛曾以四种良马比喻其弟子之根性和所适合的教导方式[②]，《增一阿含经·弟子品》中，佛陀提到弟子在修持法门与弘扬教法上，各有特长，如“多闻第一”的阿难、“论议第一”的迦旃延及“说法第一”的富楼那等，这都显示了佛陀因材施教的一面。

---

① 《大智度论》卷一，《大正藏》第 25 册，第 59 页，中。

② 《巴利大藏经》A. Ⅳ. 113 Patoda《别离》。《杂阿含经》卷三十三《鞭影》；《大正藏》第 2 册，第 234 页，上。

（三）解与行并重

佛法要久住世间，唯有依赖于僧众的弘扬、承传。而佛法的修学，是以僧众的正觉解脱为目标，这样才有证悟解脱的真实僧，靠他们才能真正住持佛法，因此，正法能传化而不绝。僧众实践了行持，才是佛法存续的关键。所以，在僧团的教育方面，除重教义、正见之外，还要教导僧众达到解行并重的层面。佛在开示时，也总是告诫："谛听！谛听！善思念之！"经典里，亦强调义解与受持并行的重要性，并有赞叹多闻而行的叙述。《中阿含经》言：

> 若我所说法，尽具解义者，当如是受持。若我所说法，不尽具解义者，便当问我及诸智梵行者。①

对佛法应该有正确的见解，有疑惑就要问，进而依法受持；但如果听闻了佛法，又不履行的话，同样不能获得佛法之益。《月灯三昧经》云：

> 医愍授好药，汝服则令差，是人得妙药，不服病不愈，非是医药咎，当知病者过。②

《阿毗达磨法蕴足论》亦云：

---

① 《巴利大藏经》M. 38 Mahā—Taṅhāsaṅkhaya S.《中阿含经》卷五十四（荼帝经）；《大正藏》第1册，第764页，上。

② 《月灯三昧经》卷二，《大正藏》第15册，第558页，上。

有四种法，若正勤修是人名为多有所作。何等为四？谓亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行。汝等苾刍，应如是学。我当亲近供养善士，恭敬一心，听闻正法，如理观察甚深妙义，精进修行，法随法行。①

如果闻妙法而不进行修习的话，就如病者徒负药囊，对于自身的疾病终究没有行功就效。

（四）言传身教

佛陀在教育弟子方面提出，应遵循“亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行”的原则；同时，他还以身作则，成为佛弟子学习的最佳范本。由于佛已漏尽烦恼诸惑业，证得了佛法平等之理体，所以，其内心时时处于和谐、宁静、喜悦的境地。行之于外，佛陀则是言行一致、以身作则，对弟子循循善诱，处处表现出良好的风范。

有关佛陀的言传身教，经典中也有许多记载：

（1）待人接物的慈蔼态度：慈心为病比丘洗浴身体；对铁匠纯陀的护念，恐其悔憾②；当阿难思及佛陀即将入灭，自己尚在学地未证道果，而倚门自泣，佛陀即以善言软语安慰之，并表彰他的德性。③（2）为法忘躯之精神：佛陀为教化众生，虽已行年八十，仍不顾年迈体弱而继续游化④；将

① 《阿毗达磨法蕴足论》卷二，《大正藏》第26册，第458页，中一下。

② 《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第2册，第87—96页。

③ 同上，第97—99页。

④ 同上，第72—86页。

圆寂之前，游行者须跋极欲见佛以决其疑，阿难以佛病势严重，数次拒绝之，佛陀得悉此事后立即命其进谒，并为之说法决疑，须跋乃成为佛陀之最后弟子。① 佛为接引发心者而不惜一切，乃常人殊不可能为之事。(3) 平等示教：受庵婆波梨女供养，严守前约，而婉谢离车贵族之邀请，显出其对一切众生等慈垂护，不分怨亲、贵贱。② (4) 对于所亲证之法，全盘托出，无所保留，不若拳师对弟子有所隐瞒。③

佛陀的言行就是教法的完美体现，佛弟子在亲近佛陀时，也无形中受其熏陶，进而蒙受法益。可见潜移默化是其教育方式的重要方面。

总之，佛陀教化弟子并没有固定的方法，而是根据众生的禀赋、根器、需要和兴趣，来进行灵活的运用④。其一切教化都是以如实知见、般若智慧、无量慈悲为立足点；诸多的巧说方便，皆围绕令众生“见法、得法、知法、入法、除惑”而展开，达到见和同解、理和同证，进而获得真实解脱之利益为宗旨。经云：“菩提心为因，悲为根本，方便为究竟。”⑤

---

① 《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 2 册，第 103－108 页。

② 同上，第 50－68 页。

③ 同上，第 72－86 页。

④ 见《菩萨璎珞本业经》卷一：“乐常住性穷化体神，大用无方法王法主，于一切众生而作父母，自然百千宝莲华师子之座。古昔诸佛所坐皆尔，道德威仪相好如一，身口意清净福行普具，光明所彻金刚宝藏。《大正藏》第 24 册，第 1010 页，中。陈柏达《佛陀的人格与教育》，天华出版社 1992 年版，第 179 页。

⑤ 《大毗卢遮那成佛神变加持经》卷一，《大正藏》第 18 册，第 1 页，中－下。

三 教学的互动关系

初入僧团，必须听从和尚的教导，学习教义、戒律，并将之贯彻到实践中。《弥沙塞部和酰五分律》云：

> 若比丘成就十法，得授人具足戒。成就戒；成就威仪，畏慎小罪；多闻能持佛所说法；善诵二部律分别其义；能教弟子增戒学、增心学、增慧学；能除弟子疑，亦能使人除其疑；能治弟子病，亦能使人治其病；若弟子生恶邪见，能教令舍，亦能使人教其令舍；若弟子国土觉起，能回其意，亦能使人回之；若满十岁若过十岁。又成就十法应授人具足戒。知重罪知轻罪，知粗罪知非粗罪，知有余罪知无余罪，知有羯磨罪知无羯磨罪，知罪因缘，满十岁若过十岁。又成就五法应授人具足戒……自住戒教他住戒，自住定教他住定，自住慧教他住慧，自住解脱教他住解脱，自住解脱知见教他住解脱知见。……应授人具足戒，度沙弥为人作依止亦如是。①

根据规定，除依法引导弟子朝着解脱之门精进外，和尚在日常生活中，还负有关照弟子的职责。《四分律》云：

> 和尚于弟子所，当作如是法，应如是行。若弟子，众僧

① 《弥沙塞部和酰五分律》卷十七，《大正藏》第22册，第114页，下。

欲为作羯磨、作呵责、作摈、作依止、作遮不至白衣家、作举，和尚当于中如法料理，令僧不与弟子作羯磨，若作令如法。……弟子得病，和尚当瞻视，若令余人看，乃至差，若命终。弟子若不乐住处，当自移，若教人移。弟子若有疑事，当以法以律如佛所教，如法教除之。若恶见生，当教令舍恶见，住善见。当以二事将护，以法以衣食将护。是中法将护者，应教增戒、增心、增慧、教学问、诵经。是中衣食将护者，当与衣、食、床、卧具、病瘦医药，随力所堪为办。自今已去，制和尚法如是，和尚应行，若不行如法治。①

弟子则要服从安排，并侍奉师傅。《四分律》云：

若和尚，众僧为作羯磨、作呵责、作摈、作依止、作遮不至白衣家、作举，弟子当如法料理，令僧不与和尚作羯磨，若作令轻。……和尚若病，弟子当瞻视，若令余人看，乃至差，若命终。……弟子不白和尚，不得入村，不得至他家，不得从余比丘，或将余比丘为伴。……彼当清旦入和尚房中，受诵经法问义，当除去小便器。……若有可食物当为取，若僧中有利养当为取。……令和尚在前行。……若和尚所住食处，当扫令净，与敷坐具，具净水瓶、洗浴器、盛食器。……若遥见和尚来，即起奉迎。……若和尚食时，当侍立看供给所须。……若和尚食已，当手中取钵行澡漱水。

① 《四分律》卷三十三，《大正藏》第22册，第800页，下—第801页，上。

……彼当日三问讯和尚，朝中日暮。当为和尚执二事，劳苦不得辞惮，一修理房舍。二为补浣衣服。和尚如法所教事，尽当奉行。……自今已去，制弟子修弟子法，弟子于和尚所，不修弟子法，当如法治。①

弟子与和尚朝夕相处，关系密切，其相处依《四分律》所云：

和尚看弟子，当如儿意看。弟子看和尚，当如父意。展转相敬，重相瞻视，如是正法便得久住。②

僧众初入僧团即随师学习，旨在适应僧团，并从师听闻正法；而在生活上，师徒关系应如父子一般。也就是说，师教弟子如教子一般：慈爱、关心；而弟子侍师，应该如侍父一般：尊重、孝道。不用说，这与中国儒家的传统教法一无二致，云南傣族社会受此熏陶也不少。

另外，佛陀一再强调，真正的依止，并非依“人”而应以“法”为依止，也就是以佛之教说和戒律为依。原因就是防范在从师修学的过程中有可能发生的种种流弊。为此佛陀在“四依法”③ 中也提出了“依法不依人”的修学标准。对于“依法不依人”的阐释，佛陀又用“四大教法”，又称“四大广说”或“四

① 《四分律》卷三十三，《大正藏》第22册，第801页，中—803页，上。

② 同上，第799页，上。

③ 《大般涅槃经》卷六：“诸比丘当依四法，何等为四？依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义经不依不了义经。”《大正藏》第12册，第401页，中。

大广演”，来作为勘辨传授教说真伪的准绳。如《长阿含经·游行经》云：

佛告诸比丘：当与汝等说四大教法。谛听！谛听！善思念之。……何谓为四？若有比丘作如是言：诸贤！我于彼村、彼城、彼国，躬从佛闻，躬受是教。从其闻者，不应不信，亦不应毁。当依诸经推其虚实，依律依法究其本末。若其所言，非经、非律、非法，当语彼言：佛不说此，汝谬受耶！所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相违。贤士！汝莫受持，莫为人说，当捐舍之！若其所言，依经、依律、依法者，当语彼言：汝所言是真佛所说。所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相应。贤士！汝当受持，广为人说，慎勿捐舍！此为第一大教法也[①]。

在佛陀的最后教诲中，也说明了诸行无常，终归灭坏，佛之色身亦然，亦当归灭，勤观念处，精进修行，方能免于无常，趋向漏尽解脱，此即“如来法身常在而不灭也”[②]。

“自皈依，法皈依”，说明佛陀的教导在个人自觉与主体性方面非常重视。如佛所言：

恭敬法者，则恭敬我已。其观法者，则观我已。有法则有我已，有法则有比丘僧，有法则有四部之众，有法则有四

① 《巴利大藏经》D. 16 Mahāparinibbāna 。《长阿含经》卷三《游行经》，《大正藏》第1册，第17页，中—第18页，上。

② 《佛垂般涅槃略说教诫经》，《大正藏》第12册，第1112页，中。

姓在世。①

当僧众“以法为真实归依处”时，彼此之间就没有了歧见，对法、律就能产生信任，对于个人的解脱与僧团的理想目标，就可以达成共识，进而能和睦无诤地进行修持。同时，避免了分裂，也不至于堕落腐化，维持僧团于和合之中。

鉴于此，亦可重新审视佛教僧团师徒关系，虽有僧团伦理的形式，但实质还是以法为重。所以说，对师长的恭敬，亦是对法的尊重；以其授经解义，先悟正法，故尊之；而依师学习的最终目标，亦在于自皈、法皈，达到理和同证的圆满境界。总之，僧团之教育是以八正道之解脱知见为根本，修道次第则以戒定慧三学为基础。僧众出家依师学习，以法为依，确立佛法正见，而能师资相承，和睦无诤，为共同的理想目标而奋进，从而使佛法传续而不绝。

所以，有这样一个和睦的集体，就可以形成一个和谐的社会小环境，从而达到修行的理想要求，最终朝着目标之指向奋进。如此情况，对我们今天要建立安宁、和睦的社会也是非常有借鉴意义的。我们考察了傣族社会良好秩序以及家庭和美无诤的情况，结论是这得益于原始佛教思想的影响。

我们认为，就佛教的这些基本教义而言，它对社会的安定、家庭和睦以及个人在成长过程中的思想品德、社会公德等诸方面都是颇有益处的。佛教既是出世间的又是入世间的，所以释迦世尊告诫弟子，世人做人应孝顺敬畏，养亲尽忠。诸如此类的思想

① 《巴利大藏经》D. 16. Mahāparinibbāna S. 4. 7－11。《增一阿含经》卷二十《广演义》；《大正藏》第 2 册，第 652 页，下－第 653 页，上。

已被傣民深深铭记于心，并在日常生活中实践着。

第三节　佛教中近似世俗法律的思想

一　原始佛教的“梵罚”

适度的“处罚”几乎是每一种法律所追求的理想目标。然而，不是每种法律都能做到这一点。因为，过多、过严的惩罚不是法律建构者的初衷；而采取过于松弛的处理也易滑向“没有规矩”的泥坑，实在不好把握。卢梭说过：

> 刑罚频繁总是政府衰弱或者无能的一种标志。①

世俗法律的处罚主要有：剥夺生命（死刑）、剥夺或限制人身自由（徒刑、管制等）、剥夺财产（罚没）、剥夺或限制某些权利（剥夺政治权利、吊销营业执照等）、赔礼道歉、赔偿损失、警告等。

《增一阿含经·八难品》说到“梵罚”：

> 当阿难问佛如何处理行为恶劣、不知悔改的车那比丘时，佛曰：“当以梵法罚之”。即“不应与车那比丘有所说，亦莫言善，复莫言恶。然此比丘亦复不向汝当有所说。”阿

① 卢梭《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 1980 年版，第 47 页。

难又问："设不究事者，此则犯罪不重乎?"佛言："但不与语，即是梵法之罚。然由不改者，当将诣众中，诸人共弹使出，莫与说戒，亦莫与法会从事。"①

这些原始佛教的"温和处罚"理念很大一部分被云南傣族的法律思想所借鉴，这在后文有所阐述。与世俗法律的处罚相比，梵罚之处罚有以下几种情况：

（一）原始佛教"梵罚"注重对人的教化

梵罚将教化作为处罚的主要目的，在行"罚"的同时不忘以教育为主。这样，其教育功能凸现于处罚方法当中，具体在以下三个方面：

1. 教后罚的应用情况

佛教说，每个人此生所受的处罚都是"前世不修善业、造作恶业"的果报，《长阿含经·世记经·地狱品》云：

佛告诉比丘，对于那些死后将堕入恶趣受苦的罪人，阎罗王训诫后会告诉他们："今汝受罪，非父母过，非兄弟过，亦非天帝，亦非先祖，亦非知识、僮仆、使人，亦非沙门、婆罗门过，汝自有恶，汝今自受。"即是"自作自受"，而非外界给予。所以，解铃还需系铃人，罪由己造，还需自己消，要坚持"诸恶莫行"。②

① 《巴利大藏经》A. Ⅶ 19 Asurinda 中 35《阿修罗经》。《增一阿含经》卷三十七；《大正藏》第 2 册，第 751 页，下。

② 《巴利大藏经》S. 38. 1－16Nibbāna etc。《杂阿含经》卷十八《难等》；《大正藏》，p. 126 页，中—下。

不用说，事先的警告能起到预防的作用。

虽然佛教后来有了戒律，但梵罚所采取的原则还是“先戒后罚”。佛教特别重视“戒学”。例如，受戒人先要依止和尚、阿阇梨，进行学习经律、威仪等；还有，每半月一次的布萨诵戒及每年一次的自恣等都是为出家众而设，旨在强化学习。

> 长老优波离曾问佛，最初犯戒的须提那是否构成犯波罗夷，佛答曰：“初作皆不犯”；优波离又问，与猕猴行淫的阿练若处比丘是否构成犯波罗夷，佛答曰：“犯。”①

这说明，未制定淫行受波罗夷罚之前，实行不教不罚；而制定淫行受波罗夷罚之后，如果阿兰若比丘还在行淫，那该当受罚。总之，佛教教化的预防作用主要体现在“先教后罚、不教不罚”之中。综上，佛教的处罚、戒律等思想也非与生俱来，而是随着发展需要才逐渐产生的。

2. 罚教并行的应用情况

通常，梵罚与教育是同行的，其出发点不在于惩而在于教。例如，对犯最重之波罗夷罪，如真诚悔改，也允许其随僧团继续修学（“与学沙弥”）；对于愚痴而屡犯的比丘，僧团则通过羯磨，令其依止善知识、跟随有智慧的人学习。即便在摩那埵、别住的处罚中，受罚者也只服一般的劳役，如为清净比丘敷坐具、铺床等；也不允许受罚者同清净比丘共“一座、一床、一板”。这一则可以教育其向清净比丘学习，随时提醒自己改过；二则警示不

① 《大正藏》第22册，第182页，上。

清净的行为是卑微的，应该给予摒去。另外，梵罚在对待敛财方面的也有独到的见解，其处罚方式可谓直指犯者的本性。如对蓄长衣的比丘，佛云：

> 汝等不闻我先赞叹少欲知足、衣裁蔽形、食足支命耶？譬如众鸟毛羽自随，比丘如是三衣常俱，汝今云何畜积非法？①

总而言之：

> 佛教戒律的处罚，可说是最彻底的“教育刑主义”，也是最文明的教化方法。这比起世俗国家的刑罚不能脱离暴力的“报复主义”或“威吓主义”，是不可同日而语的，尤其，比起西方一些宗教（如中世纪的耶教），对犯戒（如异教信仰）者可以判处以火烧死之刑罚，佛教对犯戒的忏悔处罚真是最文明的了。②

应该说梵罚就是一套教人为善、远离恶行的教育章程，因为，消灭贪、嗔、痴，趋向解脱，就是人格逐渐完善的过程。可见，所有义理、方法都是为这一教育目的而设，而戒律及其处罚则是教育的具体内容。处罚也正是以塑造人格为目的，所以，过重而近乎残忍的处罚，佛教是决不会采用的。尽管梵罚宽松，而原始佛教僧团并未因此而秩序紊乱；相反，却以井然有序而被世

① 《五分律》卷四，《大正藏》第 22 册，第 23 页，上。
② 劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社 1999 年版，第 292 页。

人所赞叹，可见其教化的艺术魅力之大。

3. 罚后教的应用情况

罚后教旨在让有过错的知晓情理而不再犯。例如，一比丘恶意诽谤舍利弗，佛了解情况后告诉该比丘，若不悔罪便头破七分，该比丘恐惧之余就向舍利弗忏悔，舍利弗在接受的同时，对他进行开导：

> 汝更莫犯。所以然者，有六法入地狱，六法生天，六法至涅槃处。云何为六欲害他人，我以起此害心便欢喜踊跃、不能自胜，我当教人使害他，于中起害心，以得害人于中起欢喜，我当得此不馨之问，未起此事便快愁忧。是谓有此六法，令人堕恶趣。云何有六令人至善处？所谓身戒具足、口戒具足、意戒具足、命根清净、不杀害心、无妒嫉心，是谓有此六法生于善处。云何修六法至于涅槃？所谓六思念法，云何为六？所谓身行慈无瑕秽，口行慈无瑕秽，意行慈无瑕秽，若得利养之具能与人等共分之而无吝想，奉持禁戒无瑕疵，智者所贵，如是之戒能具足，诸有邪见、正见、贤圣出要，能得尽苦本，如是诸见皆悉分明。是谓六法得至涅槃。汝今，比丘，当求方便行此六法。如是，比丘，当作是学。①

该比丘深受感动，于是从坐而起，顶礼舍利弗足而言："我今重自忏，如愚如惑而不别真，唯愿舍利弗受我悔过，后不复

---

① 《巴利大藏经》（A. Ⅸ. 11 vuttha. Sāriputta）难 13. 34 。《增一阿含经》卷第三十（六重品Ⅱ），《大正藏》第 2 册，第 713 页，中—下。

犯。”舍利弗言：“听汝悔过。贤圣法中极为旷大，能自改往修来，莫复更犯。”

俗话说“悬崖勒马、回头是岸”，“浪子回头金不换”是有道理的。没有任何外界力能超过“自律”之力的，所以佛家要求处罚一定要与教化相结合，目的也在于激发人的内在自觉力——自律。

（二）原始佛教“梵罚”提倡“心教”

孟德斯鸠云：“刑罚可以防止一般邪恶的许多后果，但是刑罚不能铲除邪恶本身。”① 佛教将对治的方法直指人“心”。《增一阿含经·高幢品》云：

> 世尊问曰：“苦行尼揵亲子施设几行，令不行恶业、不作恶业？”
>
> 长苦行尼揵答曰：“我尊师尼揵亲子不为我等施设于行，令不行恶业、不作恶业，但为我等施设于罚，令不行恶业、不作恶业。”
>
> 尊又复问曰：“苦行尼揵亲子施设几罚，令不行恶业、不作恶业？”
>
> 长苦行尼揵答曰：“我尊师尼揵亲子为我等辈施设三罚，令不行恶业、不作恶业。云何为三？身罚、口罚及意罚也。”
>
> 世尊又复问曰：“苦行，云何身罚异、口罚异、意罚异耶？”
>
> 长苦行尼揵答曰：“我等身罚异、口罚异、意罚异也。”

① 孟德斯鸠《论法的精神》（上册），张雁深译，商务印书馆 1961 年版，第 314 页。

世尊又复问曰："此三罚如是相似，尼揵亲子施设何罚为最重，令不行恶、不作恶业？为身罚、口罚，为意罚耶？"

长苦行尼揵答曰："此三罚如是相似，我尊师尼揵亲子施设身罚为最重，令不行恶所、不作恶业，口罚不然，意罚最下，不及身罚极大甚重。"

……①

也就是说：一方面，佛不赞成"罚"，故问外道尼揵施设几种"行"以对治罪恶之发生，"行"有造作、方法、方式之意。另一方面，罚是通过外在力量来消除内心之恶，然而光凭此还不能唤起内心防恶之力。因为业是身、口、意三种造作的，业之施设将罪之产生的根源归于自己。

（三）"布萨"律己

佛教的"布萨"源于印度吠陀的祭祀法门。即是在新月祭（Darsa-masa）、满月祭（Paurna-masa）的前夜举行的预备祭，祭主断食而安住于清净戒行之中，令身心俱净，即名为布萨。到了佛陀时代，印度沙门团及婆罗门一般在每月八日、十四日、十五日，进行"布萨"说法之集会，最初是为信众定期集会，届时由比丘为众说法的。后来逐渐演变成为说戒、忏悔的僧伽布萨。在德宏地区流行的"干朵"节即是由此演化而来的，节日情形前文已经述及，其内容和形式还保留不少原始佛教当时"布萨"之遗风。

布萨，梵语为：posadha、uposadha、upavasatha、upavasa；

① 《巴利大藏经》M. 56 Upāli S.《中阿含经》之 132《优婆离经》；《大正藏》第 1 册，第 628 页，上—下。

巴利文为：uposatha、posatha；音译为：褒洒陀、优波婆沙等。玄奘法师将其意译为“长养”，义净法师又译作“长养净”，《根本萨婆多部律摄》云：

> 言褒洒陀者，褒洒是长养义，陀是持义。谓由众集说戒，便能长养善法，持自心故，名褒洒陀。又复褒洒同前，陀是净除义。谓增长善法净除不善故。①

《毗尼母经》亦云：

> 断名布萨，能断所犯，能断烦恼，断一切不善法，名布萨义。清净名布萨。②

虽然说法不一但意思相同，就是“断除不善，使内心净法增长，即是布萨”。《三千威仪》云：

> 布萨者，秦言净住，义言长养，比丘和合。③

意思是依清净戒住，增长功德，让僧众和谐相处。

总之，布萨就是同一住处的僧众，半月集会，由精熟律法之比丘诵说“波罗提木叉戒经”，使僧众一方面忆念戒律，警醒自己，使三业清净，并依净戒住而长养善法；另一方面则反省自

---

① 《根本萨婆多部律摄》卷一，《大正藏》第24册，第529页，上。
② 《毗尼母经》卷三，《大正藏》第24册，第814页，中。
③ 《大比丘三千威仪》卷三，《大正藏》第24册，第913页，中。

己，对所作罪业，面向清净众，真心发露，进行忏悔。《华严经·普贤行愿品》云：

我昔所造诸恶业，皆由无始贪嗔痴，从身语意之所生，一切我今皆忏悔。

《四分律比丘戒本》云：

此是佛所说戒经，半月半月说戒经中来，若更有余佛法，是中皆共和合应当学。①

在勉励大众布萨诵戒时，应该一心清静，欢喜不诤，才能在佛法中获得增益安乐住。佛陀教诲阿那律莫作“我常清净，何需前往布萨说戒”之想，而应恭敬尊重，身体力行，遵行布萨说戒的规定。

布萨说戒，表现了僧团组织的法治精神，集僧伽的集体力量，致使犯者真诚发露、忏悔。佛“以十利故为诸比丘结戒”②，“以十利故，听诸比丘布萨说戒”③ 等，都出自于对僧团和合清净的考虑，可见其对“正法久住”功效。印顺法师也认为：

布萨的真意义，是实现比丘们的清净。所以在诵戒以前，未来参加者，要“与清净”，来参加者，要三次问清净，

① 《四分律比丘戒本》，《大正藏》第 22 册，第 1022 页，中。
② 《弥沙塞部和酰五分律》卷一，《大正藏》第 22 册，第 6 页，上。
③ 《弥沙塞部和酰五分律》卷十八，《大正藏》第 22 册，第 121 页，中。

表示自己是清净的，没有过失。正说戒的过程中，每诵完一类戒，就向大众三次发问，“是中清净否”？不断地警策大众，反省自己，发露过失。在佛法中，唯有无私无隐的发露自己的过失，才能出离罪恶，还复清净；不受罪过的障碍，而能修行圣道，趣入解脱。所以布萨说波罗提木叉，成为教育僧众、净化僧众的好方法。对于个人的修行，僧伽的和合清净，有着重大的意义！如忘了“清净”的真义，而只是形式的熟诵一遍，那就难免僧团的变质了！①

进行忏悔时，首先需要在他人乃至至少二十位清净比丘（尼）众前明白说出。需要注意的是，发露者往往会采取遮掩的做法，这就使自己的内心永远留下污垢，并一直处于自责、矛盾的斗争中，心始终还是不能获得清净。

二 原始佛教“梵罚”思想分析

事实上，世俗的法律也在佛教中吸收了不少的内容。当今的一些法律思想就可以在佛教梵罚思想中找到根据。不用说，云南傣族地区的法律条文，受上座部佛教思想的影响就更加明显了。

（一）梵罚是法与律的完美结合

法律包括法部分和律部分。法部分是指法律设立所依赖的哲学观和价值观；律部分是为实施这些价值观而设置的规范准则。

佛法告诉人们：宇宙和人生的本来状态是什么样的（四法

① 印顺《原始佛教圣典之集成》，正闻出版社 1986 年版，第 116 页。

印)、为什么会是这样的（缘起法则)。在向人们说清宇宙、人生真理的同时，也为人们指明目标——涅槃（解脱)。当确立哲学观和价值观时，其实就已包含了对信徒的行为要求，若能真正领会佛法的哲学观和价值观并严格要求自己，进行如法修持，则各种法规就是虚设的。

（二）梵罚以四圣谛为根本理论

依缘起法则而建立的四圣谛是原始佛教的核心。苦圣谛宣说了五蕴世间的真实状况，为佛法长驻人间提供了现实基础；苦集圣谛和苦灭圣谛是按照因生则果生、因灭则果灭的关系为人们分析苦因；苦灭道圣谛针对苦之产生，并为人们指明了灭苦的种种法门。

在佛法中，四圣谛是世间真实不虚的真理，唯有证见并实践四圣谛理论才真正步入了法门。世俗的法律的一个突出特点就是只能机械地约束、限定人的言行。

（三）“诤事处理”启迪世俗道德

僧团的和谐清净是实践梵行解脱的重要基础。佛教僧团虽然是基于共同信仰而集合起来的团体，但不同的人聚集一处，相互论诤是在所难免的。僧团对于僧诤的处理，态度十分慎重。诤事内容一般可归纳为四种，谓之“四诤”。依《四分律》，四诤指：言诤、觅诤、犯诤、事诤[①]，以下就略作分述。

1. 言诤：“比丘共比丘诤，言引十八诤事。法、非法；若毗尼、非毗尼；乃至说、不说。若以如是相，共诤言语，

① 《四分律》卷四十七，《大正藏》第22册，第916页，上。

遂彼此共斗。是为言诤。”即讨论法义而起的诤论，属僧众集体之诤论，若处理不当，很可能成为破僧之因缘。

2. 觅诤：“若比丘与比丘觅罪，以三举事：破戒、破见、破威仪、见闻疑，作如是相觅罪，共语不妄，求伴势力，安慰其意，若举作忆念，若安此事，不安此事，不痴不脱，是为觅诤。”是指被举罪者，不自忆念有罪，旁人觅求其过而举发时，所引起的诤论。

3. 犯诤：“犯七种罪，波罗夷、僧伽婆尸沙乃至恶说，是为犯诤。”是指比丘等人犯过，然未显露，因罪相难知，或不服所举，而于评议时所引起的诤论。

4. 事诤：“言诤中事作，觅诤中事作，犯诤中事作，是为事诤。”此定义之范围较狭，局于前三诤事，《五分律》以“僧常所行事，一切羯磨及诸有所作，以此致诤，是名事诤。”统而言之，即评议羯磨之事时，由于意见不一致所引发的诤论。①

《四分比丘戒本疏》云：

诤理生诤，名为言诤；求过生诤，名为觅诤；评犯生诤，名为犯诤；羯磨生诤，名为事诤。②

这是对四诤的总结。《四分律》有云：

① 《弥沙塞部和酰五分律》卷二十三，《大正藏》第23册，第154页，上。
② 《四分比丘戒本疏》卷二，《大正藏》第40册，第488页，上。

彼一众中有智慧堪能比丘，从座起，偏露右肩，右膝著地，合掌作如是言：诸长老，我等此诤事，多犯众罪非沙门法，言无齐限，出入行来不顺威仪。若我等寻究此事，恐令罪深重，不得如法如毗尼如佛所教诤事灭，令诸比丘住止不安乐。若长老忍者，我今为诸长老作如草覆地忏悔此罪。第二众中亦如是说。阿难！彼诸比丘应作白如草覆地忏，如是白：大德僧听，若僧时到僧忍听，僧令此诤事作草覆地忏悔，白如是。应作如是白已，作如草覆地忏悔。阿难！是一众中有智慧堪能者，从座起，偏露右肩，右膝著地，合掌作如是白：诸长老，我今此诸诤事已所犯罪，除重罪遮不至白衣家羯磨，若诸长老听者，为诸长老及已，作草覆地忏悔。第二众亦应作如是说。……云何草覆地，不称说罪名、罪种忏悔者是。①

这是讼诤二部相互求忏。也即求忏时，不必说罪名，开诚布公就行。按照传统："四诤是病，七灭是药"。但是，关于七灭诤法与四诤的说法，说法不一，根据《四分律》，概括如下：

1. 言诤：以现前毗尼、多人语灭。即须召集所有僧众，当面论处，若无法达成全体之共识，则须采行筹多数决之方式裁断。

2. 觅诤：以现前毗尼、忆念毗尼、不痴毗尼、罪处所毗尼（觅罪相）灭。即须请当事者现前，并令其忆念是否有

① 《四分律》卷四十八，《大正藏》第22册，第921页，上—第922页，上。

犯所举之罪。若于颠狂时犯过，可向僧团乞不痴毗尼。若实有犯，却反复推诿，则僧团必须觅其罪相，以确定其过犯，再行进一步之裁决。

3. 犯诤：以现前毗尼、自言毗尼、如草覆地灭。请当事者现前，当事者自承犯过后，方能裁处。若为两部僧众之论诤，经现前毗尼、自言治等方法，尚无法论处，只好以如草覆地法，相互求忏，以除灭诤论。

4. 事诤：随羯磨时所发生论争之情况，用七灭诤法中适当之方法除灭。①

还有，凡诸诤事，既已如法除灭，就不再提及，以维护僧团的和谐。需要指出的是，灭诤的断事人应该具备五法："不爱、不恚、不怖、不痴、知己行不行。"② 如果要灭二部之间的诤事，则要具足二十二行的断事人才有资格担当。如《四分律》云：

以二十二种行，知是平断事人。具持二百五十戒；多闻善解阿毗昙毗尼；不与人诤；亦不坚住此事；应呵者呵然后住；应教教然后住；应灭摈灭摈，然后住；不爱；不恚；不怖；不痴；不受此部饮食；亦不受彼部饮食；不受此部衣钵坐具针筒；亦不受彼部衣钵坐具针筒；不供给此部；亦不供给彼部；不共此部入村；亦不共彼部入村；不与作期要；亦

① 《四分律》卷四十七，《大正藏》第22册，第917页，中；921页，上一中；第922页，上。

② 同上，第918页，下。

不至彼后来后坐。①

作为断事人，最重要的是：其必须保持客观、中立的态度，不得偏袒任何一方，更不能凭兴趣、心情来裁决。经云：

> 义务诤事于七种灭法中，随一种灭法……依一种灭法而灭之，乃依现前毗尼也。②

综上，僧团对于诤事处理，态度谨慎、用心良苦，力求以公正、平和的原则，在个人权益有所保障的同时，也让犯过者没有逃罪的机会。在这里我们可以看出，佛教的诤事处理合法如律，僧事僧断，体现了公平、民主、贵和的精神。原始佛教“梵罚”对傣族社会法律的影响也是潜移默化的，其精神在傣族封建法律思想中大放异彩。这些知识对于世俗道德、法律的影响是深刻的，对我们社会伦理道德的感化亦有合理的进步意义。

---

① 《四分律》卷六十，《大正藏》第22册，第1014页，中。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第6册，第179页。

第四节 傣族封建法律思想与上座部佛教的关系[①]

到近代，傣族社会的封建法律思想以及法规程序等的司法文化是比较成熟的，尤其在西双版纳，其司法文化表现得更为深刻、具体。爱弥尔·杜尔干说：

> 宗教的力量既是人类的，又是自然的；既是道德的，又是物质的。[②]

杜尔干还把宗教的产生归结为集体意识，属于精神性的东西，却有物质一样的力量，能够支配人的行为。所以，传入云南傣族地区的南传上座部佛教，对傣族社会的影响是积极的，而这种积极的影响对傣族封建法律更具鲜明的特征。

---

① 该节所涉及的“傣族法规原件”为老傣文手抄本，由高立士、刀光强傣学家翻译，原载《西双版纳傣族的历史与文化》。本节内容的主要参考资料：A. 王懿之，杨世光主编《贝叶文化论》，云南人民出版杜 1990 年版。B. 岩峰、王松、刀保尧《傣族文学史》，云南人民出版社 1995 年版。C. 曹成章《傣族社会研究》，云南人民出版杜 1988 年版。D. 江应梁《傣族史》，四川人民出版社 1983 年版。E. 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社 1986 年版。F. 韩培根、伍雄武《傣族哲学思想史论集》，民族出版社 1993 年版。G. 杨学政等《云南境内的世界三大宗教》，云南人民出版社 1993 年版。H. 刀波《南传上座部佛教对傣族封建法律的影响》，载《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 89—97 页。

② 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社 1999 年版，第 560 页。

从其奥妙意义而言，本质上只有一宝，就是纯洁、清净与宁静的究竟安乐的本质。当心净化到某种程度时，它就会在心上显示出来。它是真正的宝，或所有宝中之宝，也是使人成为佛、成为僧的宝，这是永恒的“法”。①

经上座部佛教影响过的傣族封建法律，深深地打上了佛教的烙印，最终形成了自己的司法特色。下面以《领主法律》和《封建法规》两部傣族法律典籍为例，就其受上座部佛教影响的若干特点，进行分析研究。

一　傣族封建法律融合上座部佛教的若干思想

佛教思想中的“因果报应论”对傣族社会的影响占主要方面。因为，正是“因果报应论”铺垫了佛教伦理的价值取向。

三界之内，凡有五道。一曰天、二曰人、三曰畜生、四曰饿鬼、五曰地狱。全五戒则人相备，具十善则生天堂；全一戒者则亦得为人；人有高卑，或寿夭不同，皆由戒有多少。反十善者，谓之十恶，十恶必犯，则入地狱；抵捩强梁，不受忠谏，及毒心内盛，徇私欺给，则或堕畜生，或生蛇虺。悭贪专利，常苦不足，则堕恶鬼。其罪差轻少，而多阴私，情不公亮，皆堕鬼神。虽受微福，不免苦痛，此谓三

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

途，亦谓三恶道。①

这一段形象地描述了人的善恶与来生命运的因果关系。奉行十善的上天堂；持戒的为人，并按持戒的多少规定了来生的尊卑地位及生命的夭寿；违反十善的就得下地狱，并按恶情说明来生去向等级，或堕为畜生、或入恶鬼道。一个人生前持戒或犯戒情形，决定了其下辈子或升或降的生命形态。世俗所说“善有善报，恶有恶报；善必乐，恶必苦”也是如此，佛教认为这就是支配命运的法则。无疑，佛教“因果报应”论具有社会道德、法律的导向作用，其强调伦理价值取向是人生与命运关系的意义之所在。

> 贪嗔及愚痴，是三不善因；无贪无嗔痴，善因无记因。②

无贪、无嗔、无痴，在善心中为三善因；但在异熟、唯作的净心中则为无记因。

> 无量的贪、嗔等烦恼就有如醉象般难以控制，而由这些烦恼所造成的业力就有如死刑执行者正在高举利刀，就要把我们处死；四恶道的门永远为我们的恶业开着；恶友时常围

① 石峻等编《奉法要》，《中国佛教资料选编》第一卷，中华书局 1983 年版，第 17—18 页。

② 阿耨楼陀造、叶均译《摄阿毗达摩义论》，中国佛学院 1962 年内部流通版，第 22 页。

绕着我们，鼓励我们为恶，因此把我们送到四恶道。①

这些思想在教化社会、净化心灵等方面起着巨大的作用。可以看出，南传上座部佛教是推动傣族封建社会道德、法律之文明进程的一个动因。

（一）上座部佛教享有司法豁免权

傣族封建统治者为维护上座部佛教的神圣地位，从法律方面给予了大力的支持。傣族地区的上座部佛教主宰着傣族民众的精神世界，因为佛教提倡：

> 清净心超越所有神力的控制和毁坏，它才是今生今世究竟自由、解脱与所有烦恼的止息处，无须等待希望国土（净土）或上帝天堂，这就是涅槃或人类的至善。②

这些对傣族社会的方方面面有着极其广泛而深刻的影响。对傣族信众来说，佛教思想几乎成了他们人生的百科全书，他们的生活言行一时一刻也不能没有佛教思想的指导，而统治者的统治也更多地得益于上座部佛教。所以，统治者理所当然要热情地予以佛教巨大的支持，并给予其宽松的发展政策；而佛教也积极回应统治者所给予的“特权”，进行广泛弘传，努力发展。《封建法规》特别规定：反对佛爷、和尚属于犯上案件，拒绝任何申诉，并解释说：“因为这些人是不懂礼教、不通人性的”。

---

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第102页。

② 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950年12月6日。

在其第一章“犯上”的十一条规定中，有五条是有关“佛教受侵害”后的处理，这说明佛爷、和尚的地位高于一般的世俗官员。例如，第一条：“百姓路上遇著‘道帕雅’（头人）、召勐’（土司）不及时让路，罚蜡条3000支‘松玛’（赎罚）；道帕雅、召勐不给佛爷、和尚让路，则罚赎罪蜡条5000支；和尚不给佛爷让路，罚赎罪蜡条8000支”。还有，对寺院财产、僧侣人员的侵害，往往要加倍处罚。第六条中规定：“拆毁佛像、佛寺、佛塔，砍伐菩提树，杀害无罪的僧侣、圣贤、祭佛师者，判处死刑，并将其子女罚作寺奴。”再有，《领主法律》和《封建法规》等思想、法规的内容虽然全面、细致，涉及各个社会生活领域，却没有任何一条是涉及处罚各级僧侣违法犯罪的，可见，封建法律给予了僧侣特殊的豁免权。①

由此可知，傣族地区的封建法律对佛教是不设防的，这从以下的情况就可以得到具体而充分的说明：其一，如果寺院的僧侣确确实实犯了法，要先按照一定的程序将其开除出教，待其成为世俗社会的一员之后，才能按照有关的法律规定予以处理；其二，干涉司法、甚至利用特权“救人”的情况还常常存在，尤其在西双版纳地区。

例如，由于大佛寺掌握着整个西双版纳宗教活动的大

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第90页。

权，加上大佛寺中的祜巴勐（高僧）与召片领历来都存在着特殊的关系，致使一些犯了法的土司、头人，在名义上是判了刑的，但暗中可以向召片领和大佛寺使一些钱财恳求“帮忙”，其也乐意“拿人钱财替人消灾”。大佛寺即刻派出佛爷，从监狱中甚至在押赴刑场的路上，将犯人抢走，并将袈裟迅速披于其身，这样，世俗的司法机构就失去了对该犯人的处理权力。①

这也可以看出，傣族地区的法律是对广大平民百姓而设的，而对统治者高官、富人，在某种程度上可以说是形同虚设。因为，一方面，统治者和富人如果犯法，皆可以凭借自己与佛教僧侣的特殊交情用权、钱将自己的罪罚进行化解；另一方面，寺院僧侣也顾惧封建统治者及其为富不仁者，进而“滥用”自己的特权，“大肆”干预世俗司法。即使是恶毒的头人躲进佛寺中，把袈裟一披跪下忏悔，佛爷又帮他开脱说其已经“弃恶从善”了，群众的怒火也会消失。这些“倒行逆施者”也正是灵活钻营这个“司法真空”，笔者疑问，特设这样的法律盲点意义究竟何在？或许，这不是封建统治者赋予上座部佛教特殊司法赦免权的初衷，他们没有料到这会成为傣族社会中的“瑕疵”。

（二）佛教因地位特殊而享有特权

在《领主法律》中，关于“证人”有八条规定，即有八种人可以充当证人。其中有四种人与佛教有关，即“忠实于佛教的人”、“不偷抢和守佛礼劳动的人”、“经常赕佛和施舍给穷人的

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 90—91 页。

人”和“经常听经赕佛和学习道理的人”。唯有这些人才能客观、公证地对案件进行证明，使案件合理解决。佛经云：

> 任何比丘，若行诉讼者，或与居士、或与居士儿、或与奴婢、或与佣者，乃至沙门出家者，此比丘已犯从最初即之成罪之法，应离去，是僧残。①

《封建法规》第一章的第五条规定：祜巴（高僧）等人是“……懂经识礼、知识渊博、道德高尚的人，不能得罪他们，得罪了这些人，就没有依靠了”。在案件审理中，如对案件一时无法作出判决时，则到佛寺里念经，并让诉讼双方当着佛爷的面，在“三宝”面前发誓，靠“神”来裁决。

> 三宝是指：佛，靠自力觉悟并弘扬所悟之法的人；法，佛陀证悟并弘扬的究竟真理，是为了让每个如法修行者都能学习、修持并证悟而达到解脱；僧，听闻、体解、修持并证悟“法”的人。②

可见三宝的神圣性和傣民对三宝的信任。这些情况说明，上座部佛教在傣族社会处于优越的地位，往往凌驾于法律之上。佛教的这一地位和特权虽然是封建统治阶级通过法律形式认可并规

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 3 册，第 306 页。

② 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

定的，但实际是由其在傣族社会生活中的分量和重要影响所决定的。

> 首先，佛教对傣族社会生活的广泛影响，释放出了巨大的能量，使封建统治阶级真正“认识”了它，进而对其加以保护和利用。其次，佛教在傣族封建法律中往往是以公正、高尚和神圣的面貌出现的。①

也正是统治者的“适当、合理”的举措，才有力地维护了社会的稳定，佛教由此在政治上享有殊荣；而佛教的公正、高尚和神圣的面貌无论是在法律条文中还是在案审时，都有具体表现。

（三）傣族法律处罚分析

傣族封建法律的处罚理念也体现了不少的佛教思想，特别是对“四摄法”② 中“没有分别心”的把握，无不从处罚的情况中体现出来，其突出了“惩而戒”的思想。佛经云：“……依不忏悔罪，作举罪羯磨。”③

处罚主要运用极刑、罚为奴隶和罚款三种手段。极刑针对犯上案件及一些杀人罪犯，认为这些案子性质恶劣、影响极坏，应处以重罚。

---

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 91 页。

② 四摄法（catusavgahavatthu）：布施、爱语、利行（善与有益处的行为）与同待（旧译为同事），即是没有分别心，有如对待自己一样地对待每一个有情。

③ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 4 册，第 430 页。

如偷佛主的钱、拆毁佛像佛塔、“杀死召勐”等均要判处死刑。在所有杀人案件中，“杀父弒母”案是危害最大的，对这类罪犯的处罚是“砍去手脚，赶出勐界，让其受一辈子活罪”。第二种处罚手段是罚为奴隶，应用不多。第三种罚款是应用最多的，在《领主法律》和《封建法规》中占90%强。这种经济上的处罚，就其对象来说可以是个人、国家、勐等集团或组织；就适用范围来讲，它既适用于协约、协定，又适用于刑事、民事和经济等案件。①

（四）傣族法律的文明得益于佛教思想的影响

傣族封建法律在处罚方式上之所以表现出惩处适度，是由许多原因决定的，不用说，佛教思想的影响占了主流。佛教宣扬和平共处，反对杀生、荼毒生灵，这些思想深深地渗透到傣族社会生活的各个环节，当然不可避免地要在法律思想中有所体现。在佛教思想的教化下，“稳定与和谐”是封建统治者在制定法律条款时首要考虑的问题，基于这一思路，那些野蛮、残酷的处罚手段就被摒弃了。统治者知道，不文明的惩罚手段非但达不到维护社会稳定的目的，相反会激化社会矛盾。从其维护傣族社会长期稳定的情形来看，傣族封建统治者所采用的佛教思想理念及相应的法律措施可谓是明智之举。

西双版纳靠召片领进行封建统治，其1950年已获得解放，但召片领的世袭统治经过1955年的和平协商土地改革

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第92页。

才被废除。西双版纳召片领的封建统治历史，从公元1180年召片领一世——帕雅真开始，一直延续到1955年最末一世召片领——召孟罕勒，共计44世，约800年时间。一个家族，靠世袭担任统治者，管辖一个地区，能维系达800年之久的时间，这在中国乃至世界历史上都是罕见的。①

统治者正是以佛教在该地区的教化为基础，依托浸濡了佛教思想的社会伦理道德，施行靠佛教理论指导所产生的傣族法律程序而进行统治的。上座部佛教的诸多戒律也对傣族社会产生极大影响，其对封建法律思想的影响是深刻的。什么是戒②？离杀生等或实行义务行者的思（意志）等之法③。《无碍解道》说道："什么是戒？即思戒、心所戒、律仪戒、不犯戒。"④ 世尊对阿誓多说："世界一切的瀑流，念是他们的防御。我说诸流的防护，他们当以慧来遮。"⑤ 佛经中说："阿难，一切善戒具有无后悔的目的和功德。"⑥ 又说：

诸居士，持戒者的具戒，得以下五种功德：因不犯逸，得大财聚，为第一功德；得扬善名，为第二功德；具戒的持戒者，无论亲近一切团体大众、刹帝利众、婆罗门众、居士众或沙门众，在接近之时，得无畏羞惭，这是第三功德；持

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第93页。
② 参见觉音《清净道论》，中国佛教协会1981年内部流通版，第6页。
③ 义务行（vattapatipatti）即比丘在寺内事师和扫除等的义务。
④ 《巴利大藏经》Pts. Ⅰ，44。
⑤ 觉音《清净道论》，中国佛教协会1981年版，第7页。
⑥ 《巴利大藏经》A. V，I. 45。

戒者临命终时，得不昏昧，这是第四功德；持戒者此身坏死之后，得生善趣天界，这是持戒者所得的第五功德。①

这是佛经进一步解释持戒的功德，即世俗的受益方面。另外："持戒还可以除去违犯性的烦恼"②，方便达到修身养性之功效，从而严格地进行自律。值得强调的是：

布施有令人柔软的素质。当某人在布施时，这个布施行动即成为亲依止缘，以令心更柔软，更易于持戒、修定及修习观禅来培育观智。每个佛教徒去寺院受戒，或听经，或修禅时，若没有做布施的话，难免会感到有些不自在与不好意思。③

布施有助于训练自己良好的心理素质，方便持戒，从而养成良好的道德情操。

---

① 《巴利大藏经》D. Ⅱ，86。《长阿含经》之《游行经》，《大正藏》第1册，第12页，中。

② 烦恼的显现有三个层次：一、潜伏性或随眠（anusaya）：烦恼潜藏在心流里，而没有呈现在心识中，有如在冬眠的状态。二、困扰性（pariyutthana）：烦恼已从潜伏状态出来而显现在意门里。三、违犯性（vitikkama）：烦恼已经非常暴烈与不可控制，它已显现在身语的恶业里。持戒可以阻止违犯性的烦恼显现在身与口的恶业里。这是暂时性的去除烦恼（tadanga-pahana，暂时舍断）。修习止禅可以阻止困扰性的烦恼显现在意门里，尤其是在禅那（jhana）之中。这足以去除烦恼而令它不在短时期里再显现（vikkhambhana-pahana，镇伏舍断）。通过智慧，即道果智，则可以连在冬眠层次的烦恼也根除，而不留一点一滴在心中。这已完全去除了烦恼，使它无从再显现（samuccheda-pahana，正断舍断）。

③ 帕奥禅师著《南传菩萨道》（下），香港华云印刷公司1999年版，第2页。

遥指家乡落日边，一条归路直如铉。空中韵奏般般乐，水上花开朵朵莲。杂树枝茎成百宝，群居服食胜诸天。吾师有愿当垂接，不枉翘勤五十年。……一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心。直饶凤阁龙搂贵，难免鸡皮鹤法侵。鼎内香烟初未散，空中法驾已遥临。尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深。①

这是对西方净土无比殊胜的描写，并指出阿弥陀佛的愿力是非常深厚的。太虚大师《建设人间净土》一书，在广泛陈述弥勒净土和弥陀净土等方便法门后就提出“人间净土”的建设主张。他说：

近之修净土者，多以此土非净，必须脱离此恶浊之世，而另求往生一良好之净土。……凭个人一片清净之心，去修集许多净善的因缘，逐步推行，久而久之，这个恶浊的人间便可以一变而成为庄严的净土，不必于人间之外另求净土，故名为人间净土。②

太虚强调要凭借个人的清净之心，共同努力，逐步地转变恶浊世间净土。并认为净土就是良好的社会、人心清净之善果，浊土就是人心不正之恶果所造成的丑恶社会。在小乘经典里也有类似净土思想的论述：

---

① 《净土资量全集》卷一，《续藏经》第1辑第2编，第13套第3册，第213—214页。

② 《太虚大师全书》第47册，上海大法轮书局1948年版，第427页。

弟子翼从佛境丰乐，为经几时？佛告阿难，汝还就座，听我所说：弥勒出现，国土丰乐，弟子多少，善思念之，执在心怀。是时，阿难从佛受教，即还就座。①

赵朴初提倡："充分发扬人间佛教的优越性，而人间佛教的主要内容就是'五戒'、'十善'。"② 他还把人间佛教的主要内容归结为佛教的基本道德规范方面，并进一步指出："人间佛教的意义在于，使人们能够自觉地建立起高尚的道德品行，建立起助人为乐的精神文明，有助于国家社会，以此净化人间，进而建设人间净土。"③

可见，"五戒"、"十善"等戒律的认识、推广和应用是人间佛教建设的前提，因为佛教戒律有助于推进社会道德的进一步规范化，有助于触动社会环境的进一步优化，从而建立起良好的社会秩序，使社会的发展形成良性的态势，不用说，这些都是构建人间净土的重要部件。上座部佛教戒律分为四级，即五戒、八戒、十戒和足戒（或称 227 戒），总称四级戒。佛经云：

任何比丘，受比丘之学戒，不舍戒；戒羸不告而行不净法者，即使与畜生行，亦是波罗夷不共住。④

---

① 《巴利大藏经》前半：A. Ⅷ. 20 Uposatha；后半：Dhp. A. Ⅲ. p. 236 。《增一阿含经》卷四十四，十不善品第 48；《大正藏》第 2 册，第 787 页，下 。

② 赵朴初《佛教知识问答》，《法音文库》，中国佛教协会 1990 年内部流通版，第 110 页。

③ 同上，第 113 页。

④ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 2 册，第 27 页。

不用说，这些戒律对傣族社会的影响也是极为有益的。五戒律的信条是：①不杀生（主要是不伤害人）；②不偷盗；③不邪淫；④不妄语；⑤不饮酒。八戒的信条是：①不杀生；②不偷盗；③不邪淫；④不妄语；⑤不饮酒；⑥不眠坐高广华丽之床；⑦不装饰打扮及观听歌舞，⑧不食非时食。十戒的信条，据《梵网经》记载：①杀戒；②盗戒；③淫戒；④妄语戒；⑤酤酒（卖酒）戒；⑥说四众过戒；⑦自赞毁他戒；⑧吝惜加毁戒；⑨心不受悔戒；⑩谤三宝戒。佛经云：

> 你不是下定决心要证得阿罗汉道智（arahatta-maggaba-na）与正等正觉的吗？若你的戒行有缺陷，你根本连世俗的事都不会有成就，更别说是出世间的事。你发愿欲证得的正等正觉是最高的成就。由于持戒是正等正觉的根基，你的戒行必须具有很高的素质。因此你应该是一个热爱戒律的人。①

傣族全民信仰上座部佛教，佛教戒律对广大百姓均有一定约束力。一般信徒遵守五戒即可；和尚要遵守八戒，佛爷则要求遵守足戒，即227戒。凡是违背戒律的，都要受到相应的处罚。另外，佛教还倡导：允许人犯错误，不怕人犯错误，只怕有错不改，如果犯了错而能生起忏悔之心，就有获救的动力。经云：

---

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司1999年版，第98页。

持戒清净的人欢喜地想，我做了一件毫无错误的善业，它保护我得以不受伤害。他不会受到自责与智者责备的烦恼，对他来说惩罚与投生恶道是不可能的事。智者称赞他说："这是一个有德行的人，他跟没有道德的人不一样，因为他是绝对无悔的。"持戒是安全的基础，因为它是正念的根本原因，而且带来众多的利益，例如：避免失去财产等。而且它能去除不善业，因此它是我们幸福与快乐的最主要来源。①

《四十二章经》云：有恶知非，改过得善，罪日消灭，该舍得道也。《菜根谭》也云：弥天罪过，当不得一个悔字。也就是说，犯了错而知悔过，再重的罪业也是能消除的。《五分律卷三》也云：于我法中，若知有罪而忏悔者，增长善根。

可见，有罪忏悔不仅可以消除罪业，还能增长善根。佛教的这些思想对世俗"犯罪"表现出极大的宽容，还指出消罪的途径；类似于"人非圣贤，孰能无过"的入世思想，具有丰富的人生哲学内容。《维摩诘经》里提到"心净则国土净"是非常有道理的，因为人间净土思想是以人们都有清净心为出发点的，并认为除去妄心、实践德行，就能把人间变成道德高尚、精神文明的净土，变成互助、和谐的乐园。用此指导人们的现实生活，不但能净化身心，还能提高社会道德水平。也就是说：

用佛法进行社会教化，让人们诸恶莫作，众善奉行，自

① 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 96 页。

净其心，修戒定慧三学乃至菩萨六度，就可以由人心净化导致人身体净化，由人身心净化臻国土净化。①

总之，上座部佛教为傣族封建法律的贯彻实施铺平了道路，因为全民信仰佛教，自觉遵守其戒律已经成为习惯，并将之作为自己日常生活的准则，何况封建统治者与佛教之间又在不断调适，旨在使社会法律与宗教戒律相互协调一致。依此看，封建法律的颁布实施基本上是“符合民意”的，不可能在傣族社会中产生过大的抵触行为；况且，傣族封建统治者在颁布法律时，佛教也参与进来，于是就含有了“神”的旨意，随之法律也被神圣化。

二　傣族封建法律的文明化程度高

傣族封建法律的另一个显著特点就是对佛教“慈悲观”的恰当理解和合理应用。佛教在缘起、平等的理念指导下，认为宇宙中的一切众生曾经是我们的亲人，而山河国土则是我们生命所依之家园。所以，人类应该怀着平等的心态、报恩的情缘、慈悲的心愿，拔除众生的痛苦、给予其快乐。这种对众生平等、深切、真诚的呵护即是“慈悲”。正如《大乘义章》所云：

悲有三种：一、众生缘悲，缘苦众生，欲为济拔。……观诸众生十二因缘生死流转，而起悲心。……二、法缘悲，

① 陈兵《佛教禅学与东方文明》，上海人民出版社 1992 年版，第 527 页。

观诸众生俱是五蕴因缘法数，无我无人，而起悲心。……三、无缘悲，观诸众生五蕴法数毕竟空寂，而起悲心。……慈亦有三：一、众生缘慈，缘诸众生，欲与其乐；二、法缘慈，缘诸众生但是五蕴因缘法数，无我无人，而起慈心；三、无缘慈，观一切毕竟空寂，而起来慈心。①

这里分析了以众生、诸法和空理而起的慈悲思想，是对其在缘起、性空的基础上进行的综合论述。这虽是大乘佛教的思想，但在傣族佛教里也不无此类的“慈悲观”，如《俱舍论》云：

由许六界是诸有情生所依故，如是诸界从续生心，至命终心恒持生故。②

可见生命贯穿六道始终，即便是某一道结束了而生命还在继续流转。这也告诫人道的我们应该对其他道的生命施予怜悯，乃至命终时也应重视生命，可见对有情众生给予特别关注的重要性。律藏云：

喝陀伽释子与外道论议：以非为是，以是为非之事也，波逸提。③

① 《大乘义章》卷十四，《大正藏》第44册，第743页，中。

② 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷一（电子书）。网址为：http：//sss2002.51.net/index2.htm。

③ 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第6册，第20页。

这类思想对净化民众身心、提高民众素质方面功不可没。其思想智慧皆闪耀在傣族司法理念中。

（一）傣族封建法律相对公正、平等、合理

除却个别“专权”，傣族封建法律主要还是体现了公正、合理和平等的原则。佛经云：

> 至三次谏告时，若舍则善，若不舍亦是波罗夷不共住。此为随顺被举波罗夷。①

这突出一种宽容之心。《领主法律》规定头人在审理案件时应注意五个方面：

> 第一，“仙达戛底”。意指“有理的一方就说他有理，无理的一方就说他无理。不要颠倒黑白，不要偏袒自己的亲戚、朋友或爱人”。第二，“躲沙戛底”。意指“虽有一方是从前和你有仇恨，你不能趁机报复，把有理说成无理”。第三，“木啊戛底”。意指“不要用自己的威力，把有理的说成无理”。第四，“罗怕戛底”。意指“不要接受贿赂，把有理的变成无理”。第五，“叭戛底”。意指“判案时要看清双方是什么人，认清他们的身份”。还有，“在处理事情时，有错误的就说错误，没有错误的就说没有错误，错误的就应依法

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司，1995年版，第3册，第297页。

的处理。①

不要把轻罪说成重罪，重罪说成轻罪②。公正地处理犯罪或犯错误的人，犯罪的人或犯错误的人会感激你的。

除去个别凌驾于法律之上的“特权”案例之外，傣族封建法律还是有“法律面前人人平等”的原则。这在权利高度集中的封建专制社会、统治者又往往掌握了生杀予夺大权的情况下，是难能可贵的。强调一点，傣族封建统治者在其法律中敢于公开提出平等的思想，并要求各级封建统治者以身作则，这不能不说是其积极可取的一面，是值得今天司法借鉴和学习的。的确，傣族法律的若干思想值得我们进行深刻思考。

（二）傣族封建法律内涵丰富、应用灵活

傣族封建法律思想不但内容丰富，而且具有很强的灵活机动性。这对于刚刚从原始社会走来，越过奴隶社会而直接进入封建社会不久的少数民族来讲，是极为可贵的，当然，这也与佛教思想影响有关，特别是其戒律对社会的规范起着很大的作用，如经云：

若比丘，行路时得羊毛，有需要当可领受；领受已而无持者时，欲自持得限三由旬；若持过此者，虽无持者，亦为

① 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 94 页。

② 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 6 册，第 21 页。

尼垂者波逸提。①

再者，法律条文中的具体内容设计得较为细致、合理、周到、全面，皆为生产、生活及社会活动中所涉及的现实问题。

> 从调整、规范的范围来看，大的涉及到国与国、勐与勐、上层与下层关系的调整，小的触及百姓日常生活的规范及其调整；从执行操作上看，由于大多数条文都已经作出了量化的处理规定和执行程序方案，所以，操作起来简捷、便利、易行、迅速，并且体现出较高的透明度，不存在人浮于事、复杂迟钝、拖泥带水、橡皮尺弹性大等现象。由于傣族封建法律具备如此丰富的内容，在执行方面又体现出简便易行的特点，因此决定了它具有社会进步意义的地位。②

这些都标志着傣族社会当时社会的文明程度，这也使其在维护封建统治秩序和对封建社会的稳定方面表现出巨大的优越性。

总之，佛教的思想文化已经触及到傣族封建法律领域的各个层面，由此使傣族封建法律形成了自己的特色，无论其内容、程序，还是其司法制度、操作手法等，都被抹上一层厚厚的宗教色彩；应该说，南传上座部佛教的影响是积极的、进步的，我们要给予肯定。如：

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 6 册，第 12 页。

② 云南民族学会傣族研究委员会编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 95 页。

知道自己是应该爱惜的话，不可将自己与恶结连在一起。盖行恶业的人们，是得不到安乐的……乞酪而食之罪……依四种等起而生起，有由身生起而不由语，有由身、语生起而不由意，有由身、意生起而不由语，有由身、语、意生起。①

类似经文对民众起着重要的教化作用，它约束人们“循规蹈矩”，也正是这些原因，傣族封建法律文化、乃至傣族社会文化才具有较高的文明程度。傣族封建法律在其几百年的实践发展过程中，经过了不断的改进和完善，已成为一部较为成熟的封建社会的民族法典，其对维护傣族封建统治秩序、促进社会稳定、加快傣族的经济发展起到了应有的作用。

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 6 册，第 128 页。

第七章　傣族文字、文学[①]

第一节　傣族文字

文字的发明，在人类文明史上具有划时代的意义，恩格斯说："人类社会由于文字的发明及其应用于文献记录而过渡到文明时代。"[②]

因为文字克服了语言在时间之停留短暂和空间之不能远距离传播方面的缺陷，并把人类在实践活动中所创造和积累起来的各种知识、信息详细记录下来，这样就能传之久远、流芳百世。我

① 调研手稿，参考资料：A. 枯巴勐《论傣族诗歌》，民间文艺出版社 1981 年版，第 42－128 页。B. 岩林《傣族风俗歌》，云南民族出版社 1988 年版，第 18－156 页。C. 曹成章、张元庆《傣族》，云南民族出版社 1984 年版，第 58－236 页。D. 岩温扁、岩林译《傣族古歌谣》，中国民间文艺出版社 1981 年版，第 123－246 页。E. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 226－239 页。F. 伍雄武《傣族古典叙事长诗的哲学和思想史意义》，载《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 143－164 页。G. 陈贵培译《松帕敏和嘎西娜》，云南民族出版社 1960 年版。H. 刀新平、岩温扁等译《嘎兰西贺》，云南人民出版社 1981 年版。

② 恩格斯《马克思恩格斯全集》之《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社 1958 年版。

们今天的人之所以能读到几千年前的作家、诗人、学者们所写的诗文和各种学术著作；之所以能够去认识那些已消逝了的各种社会历史情况，这都该归功于语言文字的重大发明。

傣文经书《帕萨坦》记载："公元 115 年，西双版纳傣人首次派代表前往缅甸迎接佛牙和经书。公元 76 年，西双版纳傣族首领叭格那经缅甸、泰国往哈利彭宰亚那广取经，在兰嘎布塔火蚱听寺学经六年，取得佛爷资格，然后携经由斯里兰卡取道泰国、缅甸回到阿腊维（今景洪）。"① 这说明由印度传入傣族地区的贝叶经促成了傣族文字的创立，从此傣文贝叶经问世了。

一 佛教传播者为傣族设计和创造了文字

西双版纳的"傣泐文"是一种经典文字，傣语称经文为"多倘姆"。这种文字不仅适用于我国西双版纳地区，而且同样适用于泰国的清迈、缅甸的景栋、老挝等地区。在清迈的称"傣润文"、"清迈傣文"、"兰那傣文"；在景栋的称"傣艮文"；在老挝的称"老挝经文"，虽然存在着名称上的差别，但在字母、拼写、字法方面都是一致的，实则为同一种文字，即为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着密切的联系。有学者认为，印度字母的传入与婆罗门教和佛教传播有关。

中南半岛泰、缅、老、柬等国和我国傣族、布朗族都信

① 王军《一份新发现的傣文史籍》，载《版纳》，1984 年第 3 期，第 64 页。

仰南传上座部佛教，他们的文字也都采用了印度字母，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的。①

婆罗米字母因不同走向分为南北两系，传到中南半岛后又分作两个系统，其一是南系来的古代吉蔑文，其二是从北系来的古代孟文。随着经典文字的传入和使用，引入了大量的巴利语词汇，这些词汇渗透到傣族生活的方方面面，极大地丰富了傣族的语言。佛教传播者为傣族设计和创造了文字，大体有西双版纳傣文、德宏傣文、傣绷文三种，至此傣族有了书面语言，傣族文化从而得到飞跃式地发展。

在傣语中，吸收了许多巴利文词素，用以表达复杂的关系与事物。老傣文就是在巴利文字母、语法的基础上形成的。尽管老傣文产生的确切年代在学界尚有争议，但多数学者都认为，傣文的产生与译经和写经有关，是佛经的翻译使傣文固定化、规范化了。②

佛教为傣族设计的文字具有双重职能，其一，通过印度巴利语研读佛经、宣扬教义、传播佛文化；其二，通过对傣文的推广和使用，使傣族的口头语变为了书面语，有了语言文学，这对于本民族文学艺术的繁荣、科学技术的进步、生产的提高无疑具有

① 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 167 页。

② 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 725 页。

重大的推动意义。

二 傣文字的创设极大地促进了社会文明

佛教凭据这套文字工具，除了把整套巴利《三藏》输送到傣族当中去以外，还先后编纂了大量的佛经读本、学习教材、各种佛经注释义疏以及佛教通俗读物。佛教传播者最初使用傣族文字传播佛教，赢得了佛教信徒而获成功，他们并没有直接生硬地使用印度巴利文、梵文。同时，傣族有了自己的文字以后，口头文学发展成为了书面文学，丰富的古歌谣、创世史诗、叙事诗得以用文字记载下来，尤其是佛经文学的引入，为傣族文学的发展提供了广泛的题材，傣族文学艺术家们的灵感也被大大激发出来。

天文历法的传入和使用，使傣族在以物候辨认季节、以干支纪年法记年月日的基础上，引进了印度的天文成就，开始自己观测日月五星的运行而制定完整的历法，从而准确地掌握农业节令，这一科学技术的突破，是生产力解放的标志。医学的引进，使傣族从巫医并用进入理性医学的世界，使民族繁衍和身体健康得到保障。塔寺建筑学、冶炼技术工艺，农田灌溉系统的设计和管理水平的提高，无不标志着科学技术的进步发展。佛教传入以后，封建领主政权也得以应用民族文字来为其政务事宜服务。文书档案的建立、法规条文的编写、规章制度的通告、命令通知的下达、情况事由的记录等，使得封建领主制日趋完善。

简言之，傣族地区文化大普及的出现，促进了社会生产力的发展，从此以后，傣族由野蛮时代跨入了文明时代。应该说，傣族文字的推广和使用是傣族社会的一次历史性飞跃。

第二节　佛教传入后的傣族文学

宗教与文学的关系非常密切。“宗教研究对文学研究的启发，敦煌资料给文学研究的刺激，加上东西方思想与学术的交流，使很多文学研究者都注意到宗教与文学的因缘。特别是那些关心比较文学与文化，试图使中国与世界对话的研究者，他们更把宗教与文学的关系放在文学的世界格局和东西文化交流之上，给予特别批评。”① 可见，文学、特别是一定地域的文学，受宗教文化的影响非常大，这可以从云南地区受小乘佛教影响的傣族文学得到说明。

> 中国受了印度不少的影响，如小说、诗歌、记事之故事等，都是受了她的熏陶与陶冶的。②

当然，这里指的是中国文化受大乘佛教的影响方面。中国的一些民族文化受小乘佛教影响的情况也不例外，尤以云南傣族文学艺术受小乘佛教的深刻影响为突出。鲁迅说：“没有拿来的，人不能自成为新人，没有拿来的，文艺不能成为新文艺。”③ 傣民把佛教文学方面的东西“拿来”之后，不久就创造出五百余篇叙事诗。

---

① 葛兆光《中国宗教与文学论集》，清华大学出版社 1998 年版，第 2 页。
② 《胡适古典文学研究论集》，上海古籍出版社 1988 年版，第 194 页。
③ 鲁迅《且介亭杂文末编》，上海知识出版社 1996 年版，第 49 页。

南传佛教传入云南傣族地区之后，傣族创设了自己的文字，加之佛经丰富的故事内容，有力地促进了傣族文学艺术的飞速发展。口头文学发展演变为书面文学。傣族聚居云南德宏、西双版纳等地，与全民信仰南传佛教的泰、缅、老等国毗邻。在某种程度上，傣族文学受到外来文学的影响是非常大的，尤其是印度文学和佛经文学施予的影响更为具体、深刻、广泛。

发展态势基本上是这样的：无论从文学的表现手法，还是其内容题材来说，都是以傣族民间文学为主体框架，间或大量地引进和借鉴外来文学进行充实、丰富。当然，这些引进和借鉴也是有选择性的，而非“来者皆不拒”。对待外来文学的态度是不断地吸收有益成分，进行大胆地移植和改造，与民族文学有机地融合起来，从而形成傣族自己民族风格的新文学，这是傣族文学的突出特点之一。傣族文学由口头发展到书面以后，不仅有大量的新作品问世，而且对原口头文学进行大量的记载、整理、加工、创作、恢复，在增强口头文学生命力的同时，也给新文学提供了丰富的资源。不用说，这是傣族文学历史性的飞跃，为傣族文学的又一个突出特点。

传入的印度文学，其中的佛经《本生经》故事深受广大傣族民众的喜爱。由于佛教信仰的传播，扩大了佛经文学的影响，而佛经文学的广泛宣传，又反过来推动着佛教影响的日益加深，可见，二者是相互促进的关系。另外，傣族自从有自己的文字以后，产生出一批批知识分子和文学作家，他们把大量的佛本生故事改编为叙事诗和易为“赞哈”所用的唱词，进行广泛创作，旨在将傣族文学变为更加贴近百姓生活的东西，易为其接受，这也许就是知识分子和文学家的艺术职责之所在。为符合文学审美要

求，又不失自己的艺术风格，在充分关照百姓“口味”的同时，文人们将佛本生故事进行大规模的改编，通过这些方式和手段，充分发展了傣族文学，这也是傣族文学的突出特点。例如：

> 在《大本经》[①] 的“宿住论”之注疏与疏钞中提到大弟子可以看到自己的过去世长达十万大劫，而普通弟子的能力则少过此数。由于他们在每一生皆有修习波罗蜜，从这一点推测，未来普通弟子修习波罗蜜的期限是不会超过十万大劫的。因此，他们的期限是不定的，它可能是一百或一千大劫等。一些论师的看法是，它可能只是一或两世而已，就有如青蛙的故事[②]中所述一般。[③]

这些广泛涉及《佛本生经故事》的内容，毫无疑问，大大丰富了傣族文学的内涵。一方面，其以生动感人的事迹展现佛教教理；另一方面，则以跌宕起伏的故事情节感染人，并进一步转换为以文学艺术笔调来熏陶人。

> 中国古典小说，在明清时代达到了高峰，在那些脍炙人口的佳作中，无论是作品的写作形式、价值观念、思维方式，还是素材的选择、人物的塑造、情节的安排，都影射出

① 《大本经》是《长部》（Digha Nikaya）的第十四部经。它详尽地细述观慧佛（Buddha Vipassi）的生平。他是释迦牟尼佛之前的第七尊佛。由于这部经拥有最多章（bhanavara），因此注疏把它称为“经中之王”。

② 在佛陀讲经的时候，这只青蛙听到佛陀的声音。由于这个原因，它死后得以投生为天人。当他是天人时，他去听佛陀说法而成为须陀洹（Sotapanna）。细节请参考《天宫事经》（Vimanavatthu）的青蛙（manduka）的故事。

③ 帕奥禅师《南传菩萨道》（上），香港华云印刷公司 1999 年版，第 43 页。

佛教的精神。①

傣族文学正是以此为素材，结合傣族人民的喜好特点，创作了为数不少的优美诗歌。

一 《召树屯》的故事源于佛经《班雅萨》

“佛教为古典小说提供了丰富的素材。”②《召树屯》是一部深受傣族人民喜爱的文学作品，召树屯和楠诺娜动人的形象，表达了傣族先民对理想人格的完美追求，在傣民的精神和思想意识层面产生了深入、广泛的影响。八大藏戏之中的《诺桑王子》与傣族《召树屯》几乎如出一辙。《诺桑王子》的大体情节：

> 北方有一个额登巴国，王子名叫诺桑，英武贤明，深为国民爱戴。国内有一个名叫版邦列金巴的猎人，因为救护了龙王脱难，而获得了一条捆仙索，其用这条捆仙索捆住了常到湖中洗浴的仙女引超娜姆。经过山中隐士的指点，将仙女献给了诺桑王子作妃子。诺桑王子同仙女非常恩爱，由此遭到其他嫔妃的嫉妒，于是，她们便勾结官廷巫师黑惹，制造国家“不祥之兆”，以此来鼓动老国王：一者强令王子带兵远征北国；一者借口要取引超娜姆“半仙之体”的心肝祭神才能免灾，欲阴谋加害于引超娜姆。后来，仙女在母后的帮

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 799 页。

② 同上，第 800 页。

助下，飞回天宫。诺桑班师回朝，知道情由，悲痛欲绝，发誓不找到妻子绝不返回，即刻动身追寻妻子。历经千辛万苦，终于来到了天宫。诺桑见着下山汲水的侍女，于是将妻子留下的指环丢入其水桶内，因此，夫妻终于相见。通过比试武艺，诺桑战胜了其他求婚王子，于是，得到国王的应允，夫妻才双双返回人间，过上了美满幸福的生活①。

显然，藏戏《诺桑王子》与傣族《召树屯》有同源性。根据泰国权威学者说，《班雅萨》"其题材来属于印度，而后又出自白兰那僧人之手，才编入到《清迈班雅萨》的，随后又在泰、老、缅等国流传"②。结论是，《诺桑王子》与《召树屯》的故事间接来源于印度。我们知道，因地域毗邻的关系，西双版纳与清迈、老挝、缅甸南掸邦等地自古以来就存在着语言、文字、习俗、信仰等方面颇为相近的共同特点，基本处于同一个"南传佛教"的文化圈内，频繁的文学艺术交流是非常自然的事。

二　《维森达腊本生》原为佛经故事

"受佛教影响的中国小说，也反映了社会人格的各个方面。"③《本生经》以最贴近傣族思想、情感的语言、意境，配合相关的宗教仪式，使得南传佛教逐渐本地化，进而在傣族中传

① 引自刘守华《孔雀公主故事的流传和演变》（手稿），第28页。

② 摘自谢远章《从召树屯看傣泰文化渊源》，载《贝叶文化论》。参阅国祥：《〈召树屯〉〈朗退罕〉渊源新证》载《云南社会科学》1989年第1期，第36页。

③ 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版，第801页。

播、普及。《维森达腊本生》故事是一部完全用佛教思想对人们进行教化的叙事诗，内容直接来自佛经。其在景谷的傣族地区最受佛教徒喜爱，并且他们是按照巴利原文进行诵读的，佛经内容是叙述王子维森达腊诚心信佛、乐善好施乃至将自己的妻儿施舍与人。有关维森达腊，人们虽然喜爱其有悲悯之心，但是非常讨厌其残忍不堪，连妻儿也甘愿抛弃，显得有些不近人情。所有的歌手、诗人干脆不唱、也不写维森达腊前半部分的故事，只把其中最感人的情节加以点缀，写成了叙事诗。诗歌中有大篇幅的景物描写，情景交融、催人泪下，感人至深的情形可见一斑。在德宏，已将《维森达腊本生》改编，现行的诗歌名叫作《召维先沪》。

三　源于佛经故事的《宾吉宾列》是社会伦理道德的折射

“佛教因果轮回的观念使中国古典小说中有很多善恶交织的典型形象，对比鲜明，但很少有不可解决的矛盾局面存在，一般都是善恶报应昭彰的大团圆结局。因而也不存在真正西方意义上的悲剧。”① 德宏流传的《宾吉宾列》（也叫《松帕敏本生》）是一部讲述国王松帕敏失去国家后又复得、妻离子散后又团聚的长诗。

《宾吉宾列》可能是用缅甸《五百五十本生故事话本》

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 800 页。

中的“松帕敏故事”改编的。①

《宾吉宾列》中所反映的内容可以说是傣族封建社会一个折射的范本。那时候，傣族封建领主对农奴的剥削压迫是非常残酷的，有时甚至达到令人发指的地步；人民迫切期望有一个像松帕敏那样的贤良头领。傣民把《松帕敏本生》改编成叙事诗进行传诵，正是出于“和平、善良、忍让”这样一种民族性格，从中也可以了解到傣族民众的一些人生观、道德伦理方面的知识。当然，这样改编的目的在于：

> 松帕敏一家悲欢离合的故事也正是适应了傣族的审美心理要求。②

《宾吉宾列》从社会的各个角度来暴露农奴制的阴暗面，着重对贪欲、腐朽、残忍等方面进行鞭笞，从而对善良、英勇、进取等精神进行讴歌描绘了真善美最终是要战胜邪恶丑的，故事情节发展也吻合读者心愿。

四　《大隧道本生》成为傣族“智者故事集”

“佛教为古典小说创作提供了思维方式，其文学内容还进一

---

① 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 229 页。

② 摘引自王国祥《阿銮故事与本生经》载《少数民族文学论集》第 4 集，新疆人民出版社，1995 年版，第 66 页。

步启迪了读者的思想智慧，并影响了中国小说的艺术格局。”①《大隧道本生》是佛经《本生经》中的第五百四十六篇。在西双版纳的傣族民间，流行着有关“智者故事”的传说，其一：

有一天，国王叫人截取两根大小、长短都一样的短木棍，让村民们进行辨认，木棍的哪一端是根部？如若得不到正确的答案，则要进行罚款。村民们就把智者请来，智者把两根木棍放入水中，因为根部分量重，即先沉入水中。智者很快作出满意的回答，先沉入水中的那一头就是木棍的根部。国王听了很高兴，不但免除了罚款，并且还对智者进行了奖励。②

这是《大隧道本生》中十九个难题之一的“棍子”故事。其二：

在城池外边有一个鱼塘，鱼塘旁边有一棵树，树上有个鸟窝，鸟窝里有一块宝石，而宝石的影子就映在了鱼塘里。有人报告国王说：鱼塘里有一块珍贵的宝石。国王找来大臣问到，怎样才能把鱼塘里的宝石取出来？大臣说：舀干水就可以取。于是，那个愚蠢的大臣召集了许多人舀干了鱼塘水，但却找不到那块宝石。可在放满了鱼塘水之后，又看见那块宝石在发光了。国王只好请教于智者，智者的回答是：

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 799 页。

② 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 230 页。

这块宝石不在鱼塘里，而在树上的鸟窝里；鱼塘里的宝石只不过是树上那颗宝石的影子。①

这个智者的名字叫作召波拉。这又恰好是《大隧道本生》中十九个难题之一的“宝石”故事。傣族的这个故事源于佛教的《本生经》故事则是有迹可寻、不容置辩的。

在《召波拉》的故事中，由召波拉分辨棍的根和梢、分辨马的母和驹等的故事，在《大隧道本生》中还有许多。②

在西双版纳说唱作品《朱腊波提》中，朱腊波提解决用沙搓绳的难题的故事，也都来源于《大隧道本生》。

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，两者情节大同小异。类似的叙事诗故事还有《召维陀》，傣族又把这些故事编成唱词，广为传诵。“傣民们就是通过这些文学艺术形式，来开拓自己的才智、丰富社会复杂斗争的经验、调整适应社会环境的方略，用喜胜的圆满结局来鼓舞、激励自己，并进一步增强斗争必胜的信心”③。

① 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 230 页。

② 摘引自王国祥《阿銮故事与本生经》载《少数民族文学论集》第 4 集，新疆人民出版社，1995 年版，第 26 页。

③ 同上，第 86 页。

五　傣族的《兰嘎西贺》原为印度的《罗摩衍那》

“佛教的教理、教义及其所折射的一些社会道德伦理思想往往成为文学创作的指导思想之一。”① 在傣族地区流行着《兰嘎西贺》，它是一部著名的叙事长诗：

> 描述的是勐兰嘎（即斯里兰卡）地方勐沓达腊塔王子召朗玛与喃西拉那悲欢离合故事，全诗的故事情节围绕着十头王捧麻伽与召朗玛争夺喃西拉而展开。召朗玛是正义、忠诚、英勇、善良的化身，虽然自己无一兵一卒，但他得道多助，连猴兵猴将也来助阵。在集体的帮助下，经过艰苦卓绝的斗争之后，终于打败了强悍的敌人。捧玛麻加是天王之子，虽然有上天入海的本领，但他是非正义的代表，最终还是有十颗头颅被一一射落的悲惨命运。②

善良、正义必定战胜邪恶、非正义，而纯洁坚贞的爱情是要经过艰辛、痛苦的磨难考验。诸如此类的思想倾向，不论过去、还是现在，都应该说是进步的、有积极意义的③。对于《兰嘎西贺》与《罗摩衍那》之间的异同，季羡林先生说，《罗摩衍那》的精校本虽然长达两万颂，但基本故事比较简单。

---

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 799 页。

② 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 233 页。

③ 摘引自高登智、尚仲豪《兰嘎西贺及中印文化交流》载王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版，第 189 页。

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于野林中。十车王死，婆罗多到林中米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，率猴子和熊黑大军，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。①

巴利文本《Jataka》内容与此大同小异，最明显的差异就是：悉多是十车王女，与罗摩是兄妹关系，二人后来结婚了。在《兰嘎西贺》中，贯穿着神和命运决定一切以及善恶报应、灵魂转世的思想，对刚强、勇猛的英雄气概极力赞扬。我们通过对梵文《罗摩衍那》与傣文《兰嘎西贺》进行对比研究，发现：

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、地名的译音也都相同：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

① 季羡林《罗摩衍那在中国》，载季著《佛教与中印文化交流》，江西人民出版社1990年版，第78—116页。

曼，维毗沙那—被亚那，楞伽—兰嘎，阿逾陀—阿育塔。①

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，婆罗门得到仙人相助。它宣扬种姓制度和封建伦理道德。而《兰嘎西贺》宣传的是佛教，辅佐召朗玛的是佛教高僧。它一方面在美化封建领主制，另一方面又将外来的佛教与本地原始宗教的矛盾深刻的体现出来。②

在德宏、临沧地区流行的《兰嘎西贺》故事来源于缅甸，"缅甸的罗摩剧是从泰国的阿瑜陀耶传来的"③。可以肯定，傣族诗歌《兰嘎西贺》是从《罗摩衍那》中获得素材，并受其故事情节的启发，再经过民族性的加工，最终形成了具有傣族风格的文学作品。

---

① 摘引自高登智、尚仲豪《兰嘎西贺及中印文化交流》，载王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版，第 181 页。

② 季羡林《罗摩衍那在中国》，载季著《佛教与中印文化交流》，江西人民出版社 1990 年版，第 78—116 页。

③ 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，第 32 页。

六　蕴涵丰富“哲学、历法”等科学知识的《巴塔麻嘎捧尚罗》

有些文学作品的具体素材最初是来源于哲学内容。“佛学深刻地影响了中国哲学：第一，宇宙论有了扩张；第二，本体论有了进一步的深化；第三，开拓了心性论；第四，人生论得到提升；第五，推进了认识论；第六，极大地丰富了辩证法。”① 由此可知，佛经当中丰富的哲学知识成为文学创作的原始素材那就是很自然的事。

进入云南傣族地区的佛教，其丰富的哲学思想也毫不例外地影响了傣族传统哲学思想，二者融合在一起发展，而其思想内容又触及到历史、天文、历法等社会生活的其它层面。诸多思想内容的碰撞与发展，总体上促进了傣族社会的文明进步，而就其形式和内容方面，则极大地激发了傣族文学的创作热情，使其艺术水准提升到一个高度。

《巴塔麻嘎捧尚罗》为“神王开创世界”之意，是傣族重要的文学作品之一。《巴塔麻嘎捧尚罗》描述了天地的形成、万物的起源、人类社会的产生发展、傣族祖先征服自然的斗争、傣族先民的社会生活等历程，内容丰富精彩、情节跌宕起伏、学术价值极高。

（一）南传佛经《清净道论》与傣族史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》片段比较

其一，《清净道论》第五章《神火毁地球》、《水毁地球》、

---

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 1229 页。

《风毁地球》等内容。《神火毁地球》在《清净道论》里是这样叙述的：

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。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。

又经过一长时间，第四个太阳出现，七大湖也干了。

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。

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。

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，如有一百由旬高的种种须弥山峰，此时都要破碎而消失在空中……①

傣族史诗《巴塔麻嘎棒尚罗》是这样说的：

这时候，大哥二哥跳上天，……人烧焦树烧断，所有的动物烧毁了。

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。

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。

---

① 觉音《清净道论》，叶均译，中国佛教协会1981年内部流通版，第381页。

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。

六弟本领高，变成熊熊大火团，这时，天地热亿倍。

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。

除了为火所坏之外，佛经还讲到世间还为水所坏、为风所坏的种种劫难。傣族长诗中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，地球才又复生的情景。毋庸置疑，此类说法都是取材于佛经的傣族文学创作。再列举佛经内容如下。

《清净道论》之《水毁地球》篇有这样的叙述：

它初下细雨，渐次的下了大水流，充满了整个百千俱胝的轮围界，将那碱质性的水所触的大地山岳等都溶解掉，那水的各方面是由风支持的。从大地起而至第二禅地都给水所淹没，那（第二禅的少光、无量光、光音的）三梵界亦被溶解，直至遍净天为止。如果尚有最微细的物质存在，那水即不停止，要把一切的物质完全消灭了以后，此水才停止而散失。这时下面的虚空和上面的虚空同成一个大黑暗。但这里是以（第二禅的）光音梵天界为最初出现的世界，从遍净天死了的有情生于光音天等处。①

这一段说大地万物等被大水吞噬了，哪怕是最微细的物质，

① 觉音《清净道论》，叶均译，中国佛教协会 1981 年内部流通版，第 385—386 页。

也不能幸免，世界呈现在一片荒凉死寂之中，世间难逃为水所毁之劫难。有情生于光音天。

《清净道论》之《水毁地球》篇是这样叙述的：

劫灭的风来了，它起初吹起粗的尘，以后则吹起细的沙、软尘、粗沙、石子、大石、乃至像重阁一样大的岩石及生于不平之处的大树等。它们从大地而去虚空，便不再落下来，在空中粉碎为微尘而消失。那时再从大地的下方刮起大风，翻转并颠覆了大地，再将它吹向太空。大地被破坏成一部分一部分的，如一百由旬大的、二百、三百、四百、乃至五百由旬大的，都给风吹走了，在空中粉碎为微尘而没有了。于是风吹轮围山及须弥山并把它们掷向天空，使它们相互撞击成微尘而消灭。像这样的消灭了地居天的宫殿与空居天的宫殿及整个六欲天界之后，乃至消灭了百千俱胝的轮围界。此时的轮围山与轮围山、雪山与雪山、须弥山与须弥山相互碰撞化为微尘而消失掉。此风从大地而破坏至第三禅，消灭了那里的（少净、无量净、遍净）三梵天界，直至（第四禅的）广果天为止。此风消灭了一切物质之后，自己也息灭了。于是下方的虚空和上方的虚空同成一个大黑暗。但这里是以遍净梵天界为最初出现的世界，从广果天死了的有情生于遍净天等处。①

这一段叙述了风的威力，世间万事万物没有一丝残留，被彻

① 觉音《清净道论》，叶均译，中国佛教协会1981年内部流通版，第386页。

底毁灭，而有情众生于遍净天得以延续。

从以上可以看出，佛经里丰富的内容、情节，正是傣族《世界末日》、《创世记》等文学素材的重要来源，也是傣族文学家创作思路的主要源泉。傣族文学吸收这些内容之后，经过民族性的加工，就成为了大众所喜闻乐见的优美诗篇。

其二，《巴塔麻嘎棒高罗》第十一章《神制定年月日》：①

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几乎完全一样：

> 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。②

《清净道论》中也有一段值得我们研究的话语：

> ……因为他是大众选举出来的，所以称他为“大众选的”（Mahasammato），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。③

---

① 《巴塔麻嘎捧尚罗》，德宏民族出版社1996年版，第264页。

② 陈久金编《天文学简史》，云南民族出版社1985年版，第126页。

③ 觉音造、叶均译《清净道论》，中国佛教协会1981年内部流通版，第385页。

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，但要颂扬对象的职衔应该是一样的，这是傣语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些首领，那些依法平等、公正，为众人所喜爱的“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作出了巨大贡献。”① 傣民们为“帕雅桑目底”歌功颂德，也就是在讴歌自己的民族英雄，以此来增进民族认同感。

（二）一部傣族文学史就是一部傣族历史的反照

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的大迁徙，这已经在诗歌中毫无保留地表现出来了；同时，这一历史的大转折也给傣族文学的发展带来了无限生机。傣族文学也由口头文学过渡、发展成为了书面文学。杨知勇教授说：“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。而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。”②

傣族文化也正是这样，在保留原先古老神话的同时，又在新的环境中大量吸收外来文化，将自己的民族文化进行重组。结果，出现了一个灿烂辉煌的傣族文学新时代。众所周知，这一个

---

① 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版，第 239 页。

② 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 4 集，新疆人民出版社 1995 年版，第 96 页。

新时代的到来，是从南传佛教传播到傣族地区之时开始的。随着佛教进入傣地，佛教本身、印度、甚至其他国家或地区的先进文化也被带入，从而深刻、广泛地影响了傣族社会，使傣族社会逐渐踏上了文明化之路。从这个意义上说，傣族文学新时代就是指傣族在接受了印度文化、佛教文化以后的时代。应该承认，此时的傣族文学已经进入了一个崭新的发展时期。

七　《阿銮故事》是佛教“轮回”思想的缩影

“佛教关于‘四谛’、‘轮回’、‘因果报应’等观念，成为文学创作的主要指导思想。”① 大迦叶说的《弊宿经》讲了轮回转生的一些情形。例如：

> “如斯无他世、无化生之有情、无善恶业之果报耶?”“王族！然者，我今问卿，当随卿之意答之！王族！卿于意云何？此日月是此世耶？或他世耶？是天耶？或是人耶?”“尊者迦叶！此日月是他世而非此世、是天而非人。”“然者，王族！依此论据，卿应如是相信：‘如斯有他世、有化生之有情、有善恶业之果报。’”……尔时，尊者牛主，常为日中之休息而往尸梨裟之空宫殿。时，弊宿天子，诣至尊者牛主处，向尊者牛主问讯而立于一面。尊者牛主向立于一面之弊宿天子作如是言：“友！汝是谁耶?”“尊者！我是王族弊宿。”“汝为‘无斯他世、无化生之有情、无善恶业之果报’，

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 799 页。

无非如是见者耶?”“尊者！我乃如是见者。我依于尊者鸠摩罗迦叶，舍离如是之恶见。”“然者，友！于汝施时从事热心分配之郁多罗童子生于何处耶?”“尊者！于我施时从事热心分配之郁多罗童子，因行恭敬施、亲手施、至心施、不吝惜施故，身坏命终后，生于善趣天界，为忉利天之眷属。我行不恭敬施、不亲手施、不至心施而行吝惜施故，身坏命终后，生于尸梨裟之空宫殿，为四大王天之眷。是故，尊者牛主！往人间世界，当作如是言：‘要行恭敬施、亲手施、至心施、不吝惜施。’”王族弊宿因行不恭敬施、不亲手施、不至心施、吝惜施故，身坏命终后，生于尸梨裟之空宫殿，为四大王天之眷属。然，于弊宿之施，从事热心分配之郁多罗童子，因行恭敬施、亲手施、至心施、不吝惜施故，身坏命终后，生于善趣天，为忉利天之眷属。①

此是摘取其中部分，大约是叙述佛灭后的事情，即示佛灭不久，鸠摩罗迦叶教化婆罗门弊宿之问答事。经中叙述：婆罗门弊宿②虽否定来世、化生之有情及善恶业果报之存在，但鸠摩罗迦叶善巧地例举许多譬喻，破其诸多邪见，极大地畅悦其心识，大体风格以“善解以美语”见长。

---

① 《巴利大藏经》D. 23 Pāyāsi S.《大正藏》第 1 册，第 42－47 页；《长阿含经》“大品”之《弊宿经》。

② 弊宿王（Payasi）是憍萨罗国制多毗耶城的首长。由于在人间所行的布施，死后得以投生在四大王天里。他向到访的伽宛巴帝大长老（Gavampati Mahathera）说起往事。他说在布施时没有细心地准备，没有亲手施，没有恭敬心和好像在丢掉东西一样，因此他投生在六个欲界天中最低的一界。但是听从命令为他监督布施的“最上（Uttara）”年轻人却投生在更高的三十三天，因为他布施时很细心与恭敬地亲手施，并非有如在丢掉东西。这故事教导我们正确的布施方法。

德宏有一部名叫《千帕弄》（意思为“大世界”）的傣文巨著，里边清晰地记载着阿銮故事的目录，一共有五百五十个，内容涉及当时傣族的社会结构、政治制度、阶级关系、伦理道德、婚姻恋爱等。“阿銮”是印度梵语“Arhat”的傣译，汉译为“阿罗汉”，都解释为“断绝了一切嗜欲、摆脱了世间烦恼、受人敬仰崇拜的圣人。”《阿銮故事》形成了一个模式：主人公或出身贫寒，自幼失去父母的抚爱，寄人篱下，但有着远大的抱负；或出身贵族，但因事不如愿，而离家出走，远游四方。他们都有类似经过了种种磨难、走过曲折的道路、得到神的启示后增长了智慧、最终战胜困难而求得幸福的经历，结局是完美的。

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》就是根据《佛本生经》故事而改编的。故事接近傣民的生活，强烈反映了当时人们的向往与追求。人物思想处处都以佛教教义为中心：

> 《阿銮故事》的体裁形式受到佛经的“伽陀”（gtha 偈颂）的影响，也都是用韵文写成，每个故事的开头总有一段佛主转世的前言，然后才转入正文①。

傣族信徒做“摆”时，要请人朗诵《阿銮故事》，旨在使参与者受到巨大的教益，还要请人抄写《阿銮故事》供奉到奘房里。

---

① 摘引自方峰群《阿銮故事与小乘佛教》，载王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版，第 185 页。

第三节 傣族文学与佛教的关系

傣族的文化形态基本上是傣族文学对佛教文化的吸收和发展而形成的。

> 每一个民族都有自己的民族精神，这种民族精神贯穿在该民族的整个文化生活与文化形态之中，而民族精神的核心则由它凝聚成的哲学思想和观念构成。①

傣族先民有包容、融合以及消化外来文化的气魄和能力；而傣族的文化生活则蕴涵了极大的傣族哲学思想成分，体现了傣族坚忍不拔的民族精神。中国汉字、语音学与佛教的关系渊源流长：

> 中国语音既不适于佛经的转读与歌赞，欲达到此种目的则必须参照梵语的拼音，而求汉语适应的转变，于是二字反切之学因此进步，反切盛行，声音分辨乃趋于精密与正确，因此四声得于此时成立。可知魏晋虽有人从事声韵的研究，而至齐梁大为兴盛者，实有受佛经转读的影响。②

---

① 伍雄武《傣族古典叙事长诗的哲学和思想史意义》，载《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 156 页。

② 刘大杰《中国文学发展史》上卷，古典文学出版社 1957 年重印本，第 285 页。

受上座部佛教影响的国家和地区的文学和佛教有极为密切的关系，自佛教传入到现在，这些地区的文学都被深深打上了佛教的烙印。

> 实际上，我国广大人民群众，包括相当多的知识分子，不是从佛学经典，而是从这些文学作品中接触、了解、信仰佛教的。①

换言之，佛教是借助诗歌、故事等形式进行传播和弘扬的，傣族文学也随佛教的这些影响而得到了丰富和发展。受南传佛教影响的国家和地区全民信教，重要原因就是信仰上座部佛教的国家和地区有非常兴盛的佛教文学。这里的普通老百姓并非因为读了巴利文《三藏》而受影响，也并非被法师枯燥乏味的讲经和说教感动而皈依佛教，而是其自幼便听到许多佛经故事和佛教诗偈，受到佛教文学影响才逐渐产生热爱和信仰的。据说法师的讲经说法也以生动有趣的佛教故事来做铺垫，进而感染、净化信众的心灵。可以说，正是佛教强大的感染力，使得那些善男信女安坐持诵、乐此不疲。

用韵文演绎故事的佛教文体随着佛教传入傣族地区之后，傣族诗歌迅速得到充实，并发展到长篇叙事诗的高度。内容由平淡、枯燥的讲述转变为离奇、有趣的诵诗，由单薄、短小的记叙变为丰富、恢宏的巨制；主体思想更为深刻；人物性格更为复杂；故事情节更为起伏迭宕；语言风格也更为丰富多彩。例如，

---

① 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 799 页。

“龙宫探宝”，“花变美女”，“人妖斗法”等故事已融进了傣族文学，使其面目为之一新，内涵也为之充实起来，可见“佛教是傣族文学的翅膀”的说法不虚。傣族文学借鉴、吸收佛教文学之后，逐渐创造出五百多部长篇叙事诗。

流行于德宏地区的长诗《阿暖》源于佛教的《五百五十本生》，《召树屯》源于《树屯本生》，《千瓣莲花》源于《千树莲花经》，《十二妃的眼珠》脱胎于《拉他仙本生》，等等。这些也不是简单的继承，其不但去掉了原有的印度色彩，融入了傣族的风俗民情、适时的地理环境，而且继承了傣族描写爱情等方面的传论，使之成为本民族喜闻乐见的文学。这满足了广大民众的艺术欣赏和审美要求，也为佛爷、比丘讲经找到根据，为信徒赕佛提供了精神依据。在傣族地区，影响最大、流行最广、甚至渗透到“各种佛事活动和日常习俗生活的佛教文学是《本生经》中的《维森达腊本生》”[①]。《维森达腊本生》又名《太子须大拿经》，经傣族歌手创作改编而成。维森达拉王子感天动地的布施事迹在云南傣族地区影响较大[②]，尤以其违背本国人民意愿将降雨白象送给闹旱灾的祇社达维国之“大悲心”为著名。傣族人民追逐以

① 邓殿臣《南传佛教史简编》，中国佛教协会1991年内部流通版，第199页。

② 维森达拉王子以最勇敢的布施出名。当他的父王让他在十六岁那年登基为王后，他每天都做出价值六十万个钱币的布施。除此以外，他还违背人民的意愿，把有降雨力量之白象送给闹旱灾的祇杜达罗国（Jetuttara）的人民。因此他被放逐至梵卡寄里（Vavkagiri）。在这时候，他还把儿子与女儿送给如迦卡（Jujaka），一个要把他的子女作为奴隶的老婆罗门。他也把妻子送给化为婆罗门来试验他的帝释天王（Sakka）。这一世是他投生至兜率天（Tusita，欲界的第四层天）之前的最后一世。

这种善行波罗蜜为最高目标①，为此不断进行赕佛，表明自己布施的心迹，旨在修得佛果。在《胜者庄严》（Jinalavkara）里，也有对菩萨修习布施波罗蜜的称颂：

So sagare jaladhikam rudiram adasi , Bhumim parajiya samamsam adasi danam, Meruppamanam adhikab ca samolisisam, Khe tarakadhikataram nayanam adasi .②

也就是说，充满信心与热诚，为了无限的智慧，菩萨所布施的己身之血已远比大洋之水来得多；他所布施的己身之肉也超过二十四万由旬（yojana）广的大地；他所布施的戴着宝石皇冠之自己的头堆积起来也比须弥山为高；他所布施的自己的眼已多过宇宙中星辰的数目。

而《维森达腊本生》就是颂扬他的这种布施精神，为此，傣族人民创作了《朗玛娣》和《召渣里和朗甘哈的遭遇》，前者为其妻，后者为孩子。傣民认为，他的妻子和孩子都值得讴歌，因为他们都有崇高的人格，是人们学习的典范。

自公元6—7世纪以来，一些半职半艺的歌手，即“赞哈”，把佛教故事改编为歌词，采用民族格调的表现形式到处巡回演出，深受广大傣民的喜爱。“赞哈”一般有僧侣阅历，理解一定的佛教经典；又谙熟当地的社会历史和风土。他们把佛经故事、

① 波罗蜜、舍离及善行（parami-caga-cariya）：波罗蜜有十个。在此舍是指大舍（mahapariccaga）或超凡性质的舍弃（或布施）五种东西，即财富、子女、妻子、肢体及生命。善行（cariya）的意思是为自己与他人双方的福利而培育的“行为或修行”。

② 帕奥禅师《南传菩萨道》（上册），香港华云印刷公司1999年版，第17页。

轶事、人物、传说等编排为本地傣族所熟知的佛教文学作品是很自然的事，这样方便了广大群众。而在傣族作家中，也不乏僧侣，有一个桔巴（级别较高的僧人），就是傣族诗人、评论家，其有一部影响较大的作品《论傣族诗歌》流行于世。

第八章　傣族审美艺术[①]

俄国著名作家列夫·托尔斯泰认为："艺术起源于一个人为了把自己体验过的感情传达给别人，于是就在自己心里重新唤起这种感情，并用某种外在的标志表达出来。"[②] 这里概述了艺术的起源、特征及其表现手法。

周作人在《圣书与中国文学》中强调了艺术与宗教的同源性，说因为它们都具"入神"、"忘我"的共同特点，所以"艺术必须是宗教，才是最高的艺术。"而丰子恺在《我与弘一法师》中则以弘一法师为例，说弘一法师是对人生很执著的人，很容易从物质——精神——灵魂的路爬上三层楼，由于生活沉湎于艺术，由艺术又升华到宗教。

艺术的最高点与宗教相接近，二层楼的楼梯顶点就是三

---

① 调研资料整理，资料来源还有：A. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社 1992 年版，第 116－243 页。B. 傣族研究会主编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版，第 337－344 页。

② 列夫·托尔斯泰《艺术论》（中译本），中国民间文艺出版社 1999 年版，第 5—6 页。

层楼①。

就是说，艺术所要表达的境界是一种“忘我”的精神极至，即超凡脱俗的作风，而这恰好又是宗教所要追寻的精神层次。我们这里所要讲的艺术刚好倒过来，是怎样把宗教思想借助艺术的形式彻底地挥洒出来、进而感染信徒的一种审美艺术。

缅甸和斯里兰卡一样，上座部佛教有悠久的历史。著名的那难陀寺壁上，刻有佛本生故事浮雕数百幅，寺柱上刻有佛传故事数十卷，体现了当时雕刻艺术的最高水平。缅甸供奉在庙宇中的大佛像，是释迦牟尼佛和过去四佛，用砖砌塑、灰泥粉刷、镀金而成。

云南傣族全民信仰上座部佛教，生活的方方面面都与佛教紧密联系在一起，就连艺术审美等思想观念也都毫无例外，而且艺术的主打内容也都偏向于佛教思想的渲染，主要有“造像、绘画、陈设、佛迹、建筑、壁画、文身”等几个方面，它们体现了傣族审美观的普遍特征。以下就其具体情况作一些梳理，力求详尽描述傣族绘画、造像、建筑等方面的具体内容和表现手法，以此阐述傣族社会艺术、生活艺术的大体情况，从中找出傣族艺术欣赏的特殊规律，从而勾勒出傣族审美艺术的基本轮廓。

① 见《丰子恺散文全集》（下册），文艺出版社 2000 年版，第 399 页。

第一节　德宏上座部佛教的相关艺术

一　上座部佛教造像艺术

南传上座部佛教信徒是以尊奉释迦牟尼佛为中心，并以其实践为榜样，进行个人修行。佛经云："唯愿于世尊前出家，得具足戒。世尊曰：来！比丘！所善说诸法，为正灭苦尽，故行梵行。"① 佛陀从善恶业、因果关系的角度关注着人们的生死，经云："时，诸信心归三宝者，斯则皆生人、天道中。"② 而就南传佛教的造像来说，其历史最为悠久。

近年来，中国南方的长江沿线有大批的早期佛教造像，同时期在日本也发现类似的造像遗物。其造像风格受中印度的像陀罗造像艺术影响。可以看出，汉到西晋，从中印经长江流域到日本，存在着一条早期佛教造像的南方传播系统。就这些造像中有纪年的30余件，多集中在公元320年前，而当时的北方，最早的敦煌石窟尚未开凿，而且没有发现一例佛像作品，这表明佛教造像先是源于南方而兴盛于北方。③

---

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司1995年版，第4册，第24页。

② 《巴利大藏经》S.4.1.4，5 Pāsa（1－2）。《大正藏》第2册，第288页，上；《杂阿含经》卷三十九，1097经。

③ 张同标《如是所闻》，华夏文化出版公司2002年版，第196页。

在造像特征方面，南传上座部佛教体现出与汉地佛教（大乘佛教）和藏传佛教明显不同的特征。上座部佛教重视精确地按照佛像仪轨造像，通常是颜面呈卵圆型、双眉呈满弓形向下成曲线、头顶螺发高耸成尖顶似火焰、表情空法、面色冷漠，几乎不含印度雕刻中那充斥色情的成分，充分体现了14世纪平稳年代上座部佛教艺术的崇高和禁欲主义的理想。

云南傣族佛圣像的主要造形是：螺发乌黑、眉清目秀、目光深邃、脸面慈祥、鼻梁笔直、鼻翼舒展、嘴角自然、恬静微笑、两耳垂肩、宽肩细腰，裸露的右臂不表现出解剖肌肉，但丰满健壮，左臂披袈裟。皮肤和袈裟皆施重彩。南传佛教塑像尽管造型不一、风格各异，但艺术宣传主题不变，即是塑造佛陀向弟子们孜孜不倦地讲经说法的身影。德宏上座部佛教造像题材比较专一、简洁，仅塑释迦牟尼佛，傣语为“帕召果德玛”。佛像塑于佛台之上，一般在佛像两旁还塑有洼送特立和威示众。洼送特立是土地女神，供于佛台的右下方，造形为“扭干长发束的水”。佛祖成佛之日，威示众是第一个向佛祖献花的人，所以他又是佛祖的功德证人。这个说法起源于《佛经故事》“成佛节”：

> 释迦牟尼成佛前夜，用稻草做床，打坐进入禅定。天快亮时，突然闯入一个妖魔，想夺佛陀的坐床，佛陀没有理他，心理却想到：这床是我的，土地神洼送特立可以作证的。忽然间，地下迸出一位女神，梳发成河，冲散了妖魔，天明时分，佛祖终于觉悟成佛。威示众是一位男神，专门负责记录人世善恶的，被供于左下方，其造型为右手持薄，左

手握笔。①

用佛经故事加以佐证，说明塑像来源的根据，避免杜撰之嫌，进而告诉人们“佛法”并非矫揉造作之言。

这些艺术作品可谓构成了“在感性形态中显现出来的人类求真向善的本质力量”②。这是根据佛经故事及有关佛的传说，再结合傣族民俗风格及人们的审美习惯，塑造佛的形象，旨在宣扬佛教思想。“构成事物可以唤起人的审美意识活动的一切内在要素的总和，决定着美的性质、特征和价值。”③ 正是这些颇富表现力的艺术造像，使得信徒感受到庄严、肃穆、不容亵渎的氛围，从而驱除身心的不洁与邪念，使人们在领略艺术美的同时，感受到佛教的神圣性，从而找到心灵的归属感。

> 艺术美是对现实生活加以集中、概括、加工、提炼而表现在艺术作品中的美。其主要表现于艺术形象、意境的美，为内容的真善美与形式美的统一。④

艺术加工者正是糅合了佛教素材与民间习俗等内容，用相得益彰的表现手法，将艺术之美淋漓尽致地释放出来，达到佛教教化之目的。

---

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社，1992年版，第235－236页。

② 《哲学辞典》，上海辞书出版社2003年版，第303－304页。

③ 同上。

④ 同上，第305页。

二 佛寺陈设布置艺术

佛寺大殿主要由佛座、僧座、经书台、拜佛厅、鼓厅五大部分构成，前三者约占佛殿总面积的三分之一。中间堂屋正中设有佛座，供奉释迦牟尼佛像，僧座一般设置在右边，经书台设置在佛像的后边；佛殿中部为拜佛厅，佛殿的东北角为鼓厅，两者约占佛殿面积的三分之二。

佛龛，傣语为“奘帕拉”，说的是供佛之寺。佛龛用木、铝、玻璃等材料做成，形同傣族王冠式小阁，正面必须是透明的，底座、两侧、顶部都装饰有孔雀、龙等动物的浮雕，涂有金粉、嵌有彩色玻璃或宝石。此物专用来供奉释迦牟尼佛像。

彩联，傣语称“焕”，也为佛殿的佛像之前边两侧的一种仪仗，悬挂于柱间或墙壁上，长约 2 米，宽约 0.3 米，大都以彩锻做底，也有棉、纸、篾做的，并以彩色剪纸、刺绣做装饰，贴上表示吉祥的傣文或汉字，联的下端垂吊一排金银纸璎珞。里边的图案有日、月、云、花等，被视为佛印，象征佛陀慈悲济世。还有龙、凤、孔雀、人手图案，源于《佛经故事》：

> 释迦牟尼成佛前，曾与四位兄长说法打赌，兄长们不信他能成佛，便以头、身、手、尾为赌注。后来释迦牟尼成佛，兄长们即兑现他们的诺言，所以赌手者缺手、赌尾者成孔雀、赌头者变成龙、赌身者变成凤。①

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版，第 239 页。

灯笼，尤其是大灯笼最有特别之处，傣语“壮混尚”，其形状就如宫灯。上部形状如八角僧帽，分两层，每面皆贴金色剪纸图案；下部垂有红缎围成的圆桶罩，八个角上吊都有彩色绸缎和璎珞。

大鼓，傣语“光弄”，是上座部佛教特有的法器，为用牛皮绷在圆而空的木头上而成、以布裹的瓜形槌击之而发声的器物。传说：

> 唐僧取经时取回一个内装经书的鱼形木箱，其盖子却难于打开，于是就叫人将其用锯子锯开分成数段，汉族分到鱼头，所以当木鱼来敲；缅族分得鱼身，所以敲木桶；傣族分得鱼尾，所以敲磬。①

佛幡，傣语称“焕布”。傣族地区的佛寺往往在寺外竖立数根高约四五丈的龙竹幡杆，上边悬挂有长长的幡。色彩缤纷的佛幡是信徒献给佛的；白色的长幡是举办丧事的人家所立，是献给祖先和死去的亲属。上座部佛教信徒都认为这是上天做神用的梯子。

南传佛教寺庙里此类摆设、布置与汉地佛教的陈设相似，没有特别的地方。既然是宗教场所，当然离不开法器、宣传品、宗教饰物等，其环境幽静、典雅，所有一切意在营造一种神圣、庄严、肃穆的氛围，让信徒身在其中，心有归属，故而成为人们所

---

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社1992年版，第240页。

谓的“精神家园”。

三 佛教经画艺术

经画是佛寺里最常见、最直接的宣传方式。在德宏，几乎每个上座部佛教寺庙都有出自艺人之手或购自缅甸、泰国的经画，其直接鲜明地反映出佛教思想。

经考察，瑞丽是德宏地区保留经画最多的地方。据说傣族画匠杨八、品贵、思鸿德的艺术表现手法，明显反映出德宏上座部佛教艺术的个性。他们都是清末以来较为著名的民族画家，其工艺手段主要有以下三种。

一种是布画，傣语称“胆听”，是用磨芋浆、白泥等在白布上打底，再用毛笔、墨汁、矿物等颜料来作画。一般是赕佛的施主请画工作画，画完后用竹片穿接布画两端，之后就赕给佛寺，再将其悬挂于佛殿的列柱中间。第二种是壁画，这种画直接就绘于墙壁或板壁之上，通常的位置就是大殿佛像两侧、背面、经台、隔扇、照壁、门亭、回廊、天花板以及其他一些木制的器物上，内容有释迦牟尼诞生、成佛三联画等的佛经故事，而且有《野牛王》、《西令大鸟和带路猴》等寄意深刻的民间故事。这些绘画皆出自清末傣族画家杨八之手，表现出清朝时期的艺术风格，蕴涵着丰富的地域、民族、宗教文化，散发出一股浓郁的乡土气味。第三种是镶嵌壁画，傣语为“磨暖很”。是一种先用薄板镂刻成图案，再将其粘贴于板壁之上的壁画。这种画图案鲜明、节奏感强、装饰美妙，具有较高的审美艺术风格。潞西县芒市佛光寺经房的天花板上，至今还保存着清朝道光年间制作的镶

嵌壁画，内容占据了整个天花板，是目前国内罕见的、艺术价值极高的佛寺壁画。

综上，德宏的佛寺绘画艺术起初是受缅甸建陀罗风格的影响，经不断的发展，逐渐形成了自己独特的表现手法，这可以说是地域佛教文化的一个鲜明例证。佛寺经画的内容多数是贝叶经中的故事，概括起来有三个方面。

第一，经画常常取材于《佛经故事》中的动物题材，宣传最多的是《召西塔奥波》和《叭维先塔腊》，其反映的是南传上座部佛教的基本教理和教义。

> 《中部·苦蕴经》提到，我们必须谨记欲乐目标带来的是比较多的忧虑与悲痛、而不是快乐的事实；认清在追求欲乐目标时，必须经历热、冷、蚊子、苍蝇、风、烈日、爬虫类、跳蚤、昆虫等所带来的苦难；认清在努力追求欲乐目标遇到失败时所带来的失落、伤痛与烦躁；认清在获得它们之后，又会担心与忧虑是否能够保护它们不受五敌的损害；认清只是为了追求欲乐目标而展开的恶战所带来的极度痛苦；认清因为欲念而造恶的人将在现世面对三十二种严重的果报(kamma-karana)；认清来世投生四恶道时将面对的极恐怖的苦楚。①

经画故事告诫人们要忍辱精进、苦修正法，旨在用艺术的形式感染信徒，寂静苦修以求涅槃，赕佛积善专修来世。画是寺庙

① 帕奥禅师《南传菩萨道》(上)，香港华云印刷公司1999年版，第99页。

圣物的一部分，布施者赕佛时也常常捐赠这样的经画。不难想象，寺院就是用这类经画去触动人们的心灵，让信众处于一种浓郁宗教文化的气氛当中，激励他们在皈依佛教后，认真履行信徒义务的同时，更加精进。

第二，取材于傣族民间传说，但附会一定的佛教思想。德宏的民间传说《曼德勒国王》，描写的是混细宰因虔诚地敬佛而在下一世做了曼德勒国王的动人故事；《娥定那曼孙》说的是一位懂鸟语的人与动物交朋友的“人与自然和谐的情景”。这些美丽的民间故事中巧妙穿插佛教教化内容，再靠这些经画栩栩如生的宣传、趣妙横生的艺术感染力，毫无遗漏地表现出来。

第三，用生动、形象的《天堂地狱说》直接宣传。这副画分上、中、下三格，依次绘制了天堂、执法神和地狱，宣传因果报应，告诫人们“诸恶莫作，众善奉行”。

四 传说中的佛迹

一、佛脚印，傣语为“扎朵”，缅语为“姐驮”，巴利语称“八洞”。位于瑞丽县莫里农场三分场西南。这里丛林茂密，五株老态龙钟的大榕树盘根错节，郁郁葱葱；榕树下有一座用铁皮封顶的傣式亭子，亭内立着一块囤箩似的岩石，在其倾斜于地面的岩壁上嵌着一个明显的巨形左足印，足趾和足掌清晰可辨。信众朝拜络绎不绝，岩石四周常年烛光点点、香烟缭绕。传说佛陀曾经在这里修行传教。傣文经书《扎召随朵它》，也即《释迦牟尼经历》记载：

佛祖出家后的第37年初，便到扎朵来训导大象，让其皈依佛门；第38年又进入缅族地区坝拉腊西王国弘扬佛法。①

另一傣文经书《钹塔八洞环丁帕拉》，即《佛祖与扎朵》记载：

佛祖到雷奘相寺期间，佛徒们因所读的经典不同而发生学术争吵，佛祖出面调解无效，于是佛祖出走，只身到了"陇单"，即管式峡谷地的山洞里修行。两个月后，佛祖驯化大象，大象担心佛祖洗冷水澡会着凉，便用牙撬、脚踩，挖出一个水池来，然后再用头将滚烫的石头推入水池，于是形成了温泉。自从佛祖离开雷奘相后，百姓便不给寺僧供奉食物，众僧无奈，只好和解，最后大家一致推举佛祖的堂弟到扎朵把佛祖接回雷奘相。佛祖即将回去，群象依依不舍、伤心欲绝，佛祖不忍，就对群象说："我的弟子有难，必须回去；你们对我有恩，我不会忘记，我留下一样东西，让你们朝夕都能见到我。"说完，佛祖就来到勐卯（瑞丽）、蔑宛（陇川）、畹町、遮放交界的地方，于岩石上踩下了这个脚印。②

从此以后，来这个地方的香客络绎不绝，加上关于扎朵的传

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社，1992年版，第244页。

② 同上。

说又载入经书广为传播，所以佛脚印越传越神，此地也就成了佛教信徒的朝圣之地，这个地区也就闻名遐迩。1987 年，中缅两国边民信众自筹资金建了一个亭子，以便更好地保护圣迹。

二、金佛寺，傣语称“奘罕”。位于陇川县锅脐中段“总坎”山，总坎四面环山，地势形成一个山间坝子。据说该寺用的是贴金或镀铜的瓦，在阳光下还闪闪发光，这个佛寺随着德昂族的迁离而毁灭，然而其盛名的流传至今还有不少的说法。

三、金水缸，横贯于瑞丽与陇川境内的新中山，其中段称为邦岭，在元代被写作“不岭”，德昂族曾经在这里建筑过一座颇负盛名的古刹金水缸。经过佛教信徒的附会和渲染，人们对此倍感神奇、敬慕不已。每逢佛教节日，信众都会跋山涉水，怀着无比虔诚之心前来朝拜。

四、雷列佛寺。傣语称“雷列”，意即铁矿山，在潞西县遮放坝尾龙川江西岸，南边与扎朵邻近，海拔 1400—1500 米，山顶有一块四五亩大的平地，雷列佛寺就建在这里。在雷列山东侧的山峰中有许多岩洞，大的有数平方米，小的也能容一人藏身，这是僧侣较为理想的修行之所，过去这些洞里还供奉着很多佛像。佛光寺曾经藏有一部经书《掸养光坦》，书中记载：

> 释迦牟尼对左底派的僧侣驻地、时间及其它事宜安排都作了详细的交代。单说驻地时间一项，就只安排在德宏潞西遮放的雷列，在此要住满 100 年，其余时间均安排在缅甸。①

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版，第 246 页。

信仰佛法就要对三宝有具体的理解，而对佛迹等的朝拜是信仰的具体表现。

> “佛”是证悟并弘扬“法”的人；“法”是以文字呈现说明有关修行和证悟的种种方法；“僧”是所作所为都依据佛陀教诲的人。这种三宝在通俗意义上可称为“佛教的三位一体”——上帝所化现的三种相。根据佛教说法，其意义如下：“上帝”（即通俗意义的佛性）；使人成为“上帝”，并使人与“上帝”合二为一的事物（也是佛性）；已经或有能力与“上帝”合二为一的人（具有佛性的人）。①

可以看出，一些有关佛迹的传说，是傣民信众的艺术、审美观念在现实生活中的折射，也是其艺术生活在具体现实当中实践后的反映。一方面它是信仰者虔诚信仰佛教的“依据”；另一方面，为了强化、影响其他人也对佛教进行信仰，佛教徒现实在环境中找出一些“佛迹”，作为有力的“证据”，进行“合理”的诠释，借机造势，对社会进行影响，从而达到用佛法教化民众的目的。

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

第二节 上座部佛教寺塔建筑

傣族村寨的佛寺、佛塔可以说是傣族建筑工艺技术的精华展现，也可以说是傣族审美艺术的集中体现。

佛寺建筑一般有大殿、僧舍、鼓房、围墙、山门等几个部分，有的寺院有塔，中心佛寺设有戒堂（布书亭）。大殿是佛寺的主体建筑，是僧侣诵经拜佛、举行仪式的地方，也为信众赕佛、听经、滴水的场所；大殿比起其他建筑高大宽敞，以若干大型圆木柱作支柱，上部为梁檀椽架结构；殿内大门正对面供释迦牟尼像，厅堂中悬挂幡画，佛像前有供桌，左右有塔亭等布置。众佛爷除在戒堂诵经外，还要在每年傣历五月十五日推算出傣历新年、“毫祘萨”、“奥祘萨”等节日日期，并以经文的方式通告百姓知晓。

佛塔形式多种多样，但砖质结构颇多，一般塔身结实并且皆为实心，都外敷石灰涂料、绘有图彩或贴金，塔基往往藏有碑刻或佛牙之类。每座佛塔均由塔基、塔身、塔刹三部分构成。整体上看，整座佛塔从基层往上都是层层叠叠，由大渐小，逐一收缩至塔针。我国傣族地区的佛塔建筑主要有螺旋式、覆钵式、一条鞭式、叠涩式等。傣族语、阿昌族语和德昂族语都把佛教寺庙称为“奘”。在德宏，“奘”是僧侣生活、活动与信众拜佛祈祷的场所，还是青少年学习文化的启蒙学校、娱乐活动的中心。只要踏进奘房，会有一股神奇的感觉，因为奘房是傣族人民诚心敬拜佛祖的圣地，同时也是保存傣族文化艺术的宫殿。也只有奘房才是

集中保持和扩散傣族古今文化、风俗、礼仪的地方。傣族从幼儿至青少年乃至老年，都要到奘房里学习做人、做事的道理，从而培养了傣民那种温文尔雅、诚心和善、重和睦轻纷争的心理素质。

《造塔功德经》谓建造佛塔（佛陀墓的标帜）时，要在塔内安放有关“缘起法”义理的一偈：“诸法因缘生，我说是因缘；因缘尽故灭，我作如是说。”将此偈作为佛陀的“法身”来供养，称“法身偈”，并说：“若有众生了解如是偈义，当知是人即为见佛。”意为：“充分悟解了佛陀思想的核心，当然就如同与他晤面对谈、与他心灵相沟通了。”①

云南傣族地区关于佛塔建造的来历又是这样说的：两千多年前，一个信徒问佛用什么样的方式可以表达对他的尊敬，佛不回答，只把长方形布片拼成的袈裟铺在地上，再将钵复扣在袈裟上，然后用手仗竖在钵底，这就是上座部佛教佛塔的建造根据。佛经有言：

> 阿难屡白佛：“佛灭度后，葬法云何?”佛言：“欲知葬法者，当知转轮圣王。”阿难又白：“转轮圣王葬法云何?”佛告阿难：“圣王葬法，先以香汤洗浴其体，以新劫贝周遍缠身，以五百张叠次如缠之。……阿难！汝欲葬我，先以香汤洗浴，用新劫贝周遍缠身，以五百张叠次如缠之。内身金棺灌以麻油毕，举金棺置于第二大铁椁，丹檀香椁次重于外，积众名香，厚衣其上而阇维之，讫收舍利，于四衢道起

① 陈兵《佛陀的智慧》，上海古籍出版社 2006 年版，第 59 页。

立塔庙，表刹悬缯，使诸行人皆见佛塔，思慕如来法王道化，生获福利，死得上天。"①

所以，佛塔是佛教徒心目当中吉祥幸福的象征。还有，佛经说到佛对舍利佛塔的重视，《佛说大爱道般泥洹经》云：

佛便与千比丘僧俱，到摩诃卑耶和题俱昙弥舍利所，佛便坐，千比丘皆就座。是时，佛便告贤者阿难："汝起取摩诃卑耶和题俱昙弥舍利，以钵盛之，持来着我手中。"阿难言："唯然！"便起坐取摩诃卑耶和题俱昙弥舍利，着钵中持授佛，佛即以两手受之。摩诃卑耶和题俱昙弥舍利已受。佛便告众比丘僧："是母人聚舍利也。本是恶身急弊卒暴轻心数转嫉妒，摩诃卑耶和题俱昙弥，已舍母人聚身。男子所应得者摩诃卑耶和题为已得也。"是时，佛令耶游陀迦罗越众比丘僧，共为摩诃卑耶和题俱昙弥并五百比丘尼起塔。已起塔及惟舍利国人民及诸天人，皆共事摩诃卑耶和题俱昙弥并五百比丘尼塔。佛说如是，诸比丘皆欢喜起，前为佛作礼而去。②

这里讲了舍利佛塔的起源，说明建造佛塔的意义，旨在感谢大爱道母亲般的抚育之恩，也表答了对大爱道等比丘尼的尊敬之

① 《巴利大藏经》D. 16 Mahāparinibbāna S.《大正藏》第1册，第11页，上—30页，中；《长阿含经》之《游行经中》，宗教文化出版社199年版，第55—56页。

② 《巴利大藏经》J. I. pp. 334—343 。《增一阿含经》卷五十一，第52经《大爱道般涅槃品》；《大正藏》第2册，第865页，下。

情。德宏傣族有这样的说法，傣族少女将头发梳扎为塔形，今后的日子就会过得幸福美满。在建塔时，塔心被信徒看作“塔与人一样”，也是骨肉之躯，其心应该有金。建造佛塔是为自己造福，所以“赕塔”活动的隆重程度不亚于对释迦牟尼佛像的供奉。

第三节　傣族佛寺壁画中的文身

文身起源很早，至今还有不少土著居民把它视为美饰，并为全民族所至爱、从不间断。在我国东南、西南等地区，古代文身之风很盛行。越人、哀牢夷等族群及后来演变成的黎、壮、傣诸民族，自秦汉以前到近代，文身之俗从没有间断过。云南傣族是文身历史悠久和现存文身内容最为丰富的一个民族。

文身，古时候叫做雕题、黥肌、绣脚、绣面等，是用尖锐器物在人体上“刻其肌以丹青涅”、于皮下透现暗血斑性的各种花纹图形的艺术。由于以身刺字、刺花以及刺诸类图像是人的思想、意念、信仰等观念形态的反映，属于民族文化范畴，加之它的表现形式多种多样、方式方法又较为奇异，因而曾引起古今不少文人的关注。

一　傣族佛寺壁画中文身的表现手法及其目的

（一）傣族佛寺壁画中的文身情况

傣族佛寺始建于明，普及于清。其多以绘饰、工笔彩描、漏金水印等壁画为装饰，宏伟壮观。因为傣族全民信奉南传上座部

佛教，其壁画题材都离不开佛教本生、经变故事，包括劝人赎罪、修善积德、祈求升人天堂等内容，同时也有民间礼俗、传说、现实生活等内容。画内的黥肌刺纹者，多为佛徒、佛爷、和尚、艺人、民族偶像等虔诚信仰佛教之人，往往出现在与佛事相关的显耀之处，以此为佛教渲染，让人易看易懂。善者升天、恶者下地狱的生动情景，“善者”数人刺有文身，颇富艺术感染力。具有较高的艺术价值和审美价值。

（二）壁画文身艺术的作用及效果

我们注意到，各地傣寺壁画礼仪活动的歌舞艺人、导引或主舞者，是文身的刻意表现对象。傣族艺人在表演时还要巧妙地亮出文身，因为没有文身的艺人是不受欢迎的。文身与歌舞仿佛就是联系在一起的，二者交相辉映、相互衬托，将傣族艺术欣赏水平上升到一个高度。傣族佛寺壁画的文身图像表面上是一种艺术，其实更主要是一些佛教的教义内容、仪轨等的宣传画，让人易懂、易学，并受到感染。值得一提的是，自幼为僧的人们从入寺之日起，就不断地在画前领受这种文化传统的熏陶，将文身同佛教联系起来，乃至后来心甘情愿地接受刺纹，最终完全接受了这一文化。这大概就是壁画所穿插、刻意渲染文身形象之所要达到的目的。

二 文身传统的起源及其社会意义

（一）文身的起源

追究文身的起源，最先是以功利为目的的：先民们认为，生活在水边的越人，为“避蛟龙之害”，就在自己身上刺上鱼龙之

纹来伪装。史书云："于越生葛……九疑之南，陆事寡而水事众，于是人民被发文身，以象鳞虫，短绻不绔，以便涉游，短袂攘卷，以便刺舟，因之也。"高诱注云："被，剪也。文身，刻画其体内，鲸其中，为鲛龙之状，以入水，蛟龙不伤也。"傣族也有相似的说法，认为腿部刺了花纹（水纹、鳞纹、蚯蚓窝纹等），下水能迷惑鱼、蛇、蚂蟥、蚊虫等，进而避开意外伤害。古人以文身避鱼龙之患，模拟动物情态，旨在显示威仪、壮胆，看来，这方面的原始观念是比较浓厚的。

（二）文身由实用转化为美饰

从实用到美饰的转变，使文身成为了一种信仰。如前所述：文身最初具有"实用"的价值，后来逐渐演变成民族性的美妙装饰。"在元代，金齿百夷，男女文身"①，竞相媲美；至明代，一些地方的傣族文身仅限于男性，"不黥者，众叱笑，比之妇人"，又把文身当作男子汉的衡量标准；如果姑娘所中意的男子素无文身，肯定会想方设法地央求和督促他迅速弥补这个"先天不足"，否则情缘难续。德宏的瑞丽傣族地区，现在还流行着一首青年男女对唱的"散目哈莱"，即刺文身歌。大意是这样的：

女：你的皮肤又黄又亮，与田鸡的大腿一样难看。青蛙的脊背脚杆花得多美丽啊，你连青蛙也不如，叫我如何嫁你？快去刺纹吧！没有钱，我把银镯脱给你去抵！男：刺纹倒是好，就是疼痛难挨，双针刺、墨水浸，红肿疼痒又发烧，结痂如同蛇蜕皮，想起来我心里就畏惧。女：没有花纹

① 李京《云南志略·诸夷风俗》，云南民族出版社 1985 年版，第 65 页。

算什么男人？不刺花纹哪叫真心啊？你怕疼，就跟田鸡去吧，你不刺，就去戴黄藤圈吧！哪个还想和你说话呀，别想会有人跟你过一辈子！原因再简单不过了，你还不如一只青蛙呢。①

据说，经女方的百般催促，男方很快就会答应，请人到家里来做刺纹手术。人们认为，文身意味着超凡脱俗，宛若神光附体、预示吉祥如意；不文身，生活中将会有许多祸患。

（三）壁画文身所要表达的社会意义

刺纹内容具有很强的针对性，还富有职业特色。例如，著名傣族舞蹈艺人刀明，其文身是这样的：头顶、前额有红色纹，意在控制脾气，因刀明从小脾气古怪；同时有使头脑聪明、双目亮而灵活之意；鼻下唇间、双唇、舌头有红点纹，预示嘴灵、口才好、声音美；左肩有红兔纹，意为敏捷；右肩有红孔雀纹，意指俊美、行动快如飞，还有，若遇危难，舔一下兔和孔雀文，就能迅速逃离险境；在双足，各刺一对猫，意指轻巧、无声。这些文身大胆而张扬，颇富功利性质，使舞者及其舞蹈本身增添了无限光彩，有双重艺术之美。诚然，在云南傣族地区，人们也都有这样的观念，认为文身是尘世拥有的俗艺，也是佛祖为庇佑人体而赐给人类的。傣家人倾心崇佛、喜爱文身，认为菩萨爱他们、也爱他们之所爱。因“爱屋及乌”所致，殿堂的立体圆雕佛像也画上黥纹。

由此考察，文身“只限于傣族，也即小乘佛教信仰圈内的民

① 根据傣族民间歌舞艺人刀明唱述记译。其中的黄腾圈是指妇女戴于腰间和腿部的装饰物。

俗”，也许，这在画师心中是恪守不渝的规矩。

（四）壁画文身的形式和内容

壁画文身的形式，就绘纹的部位、面积和总体布局来看，大体可以分为二种，其一是全身型：胸腰腹背和四肢都刺有纹样。例如，昌宁帕旭佛寺天花板舞人的文身，布局是散点形状的，属于全身型；另外，在嘎洒佛寺的布画，在已毁圮的佛寺之壁画里也有，是块面状布局的。其二是局部型：刺纹于肢体的某个部位，大体是左有右无、上有下无，或反之。在勐遮画里，孔雀舞者只刺腰腿；在孟连壁画里，跳鼓舞的人只刺大腿和膝部；在姐东壁画里，驱象舞者只刺腰和四肢。壁画文身的纹样原有动物纹和植物纹：

> 前者如虎、豹、鹿、马、猫、猪、兔、龙、孔雀、大鹏、鸟、蛇、虫等；后者如树、草的芽、叶、花等；其它图案或线条纹多与经文、符咒等联系在一起，具有多种造型手法和内容的表现形式，现今对此已存例不多，仅有蚯蚓窝纹、波浪纹、莲瓣纹、鳞状纹、水点团形花纹等型常见了。其中蚯蚓窝纹是普遍于腰、腿踩刺的纹样，民间还有不少遗留。①

遗憾的是，帕旭壁画文身的水点团形花（“莱鸾朗”）的整体性的纹样今天已没有了，但类似的单纹在民间还隐约略见。

---

① 杨德鋆《傣族佛寺壁画中的文身》，载傣族研究会主编《傣族文化论》，云南民族出版社2000年版，第339页。

三 文身文化的社会意义

傣族男子在14岁左右，就请有文身经验或会文身术的人到家里来施术，文身的部位多在腰部和四肢。腿膝部位多为圆形花纹，而圆圈内又刺有龙、狮、虎、象、鹿等动物图案；胸部及背部则多为符咒或佛经摘句。文身最初属于宗教活动，如刺绣一定的佛经短句、佛语或咒语于身体各部位，并将之视为护身符，希望借助佛法的威力来达到驱除邪恶、乞求福禄、保佑平安之目的的。随着文身内涵的不断扩大，文身本身逐渐从带有感应式巫术礼仪的宗教活动过渡到宗教色彩趋于淡薄，但民族意识和氏族整体意识逐渐加强的这样一种民俗活动。在傣族的观念中，文身是一个男子成熟、勇敢的鲜明标志，文身面积越大、图案越精美，则表示该男子越勇敢，并更具有吸引异性爱慕的魅力。壁绘文身多用黑、蓝色，亦用朱色和褐色，这是符合民间审美习惯的。壁绘文身线条轻盈明快、图案生动传神，有呼之欲出之感。总之，文身图案以“简单明了”、“趣妙横生”见长，具有重要的文化价值。

第四节 傣族审美艺术离不开佛教

佛法久远劫以来没有差别、毫无杂染、延绵不断，世尊已得“阿耨多罗三藐三菩提”，应当给予赞扬。应赞扬佛陀用佛法拯救众生于苦海；赞扬佛陀哀悯众生而传教正法，以乐拔苦，大力彰显慈悲心。

由于佛法极远时处及诸义类无边差别，不染无知犹未断故，已赞世尊自利德满。次当赞佛利他德圆，拔众生出生死泥者，由彼生死是诸众生沈溺处故难可出故，所以譬泥；众生于中沦没无救，世尊哀愍随授所应正法教手拔济令出，已赞佛德。①

傣民为佛陀这种“利他德圆”的精神所感动，也大力弘扬佛法，身体力行。造像、绘画、文身等方面无处不以佛教素材为基调，而审美艺术就直接以佛教思想为灵魂。“审美活动是构成人们对现实的审美关系，满足人们的精神需要的实践、心理活动。”② 就是说，艺术作品本身要达到一定的“美感”要求，表现手法也要符合人们的的审美习惯，因为艺术作品本身就是要尽可能地满足人们的“审美要求”，陶冶人们的艺术欣赏情操，并增强鉴赏力。傣族地区的建筑、塑像、设置、经画、自然佛迹、文身等艺术宣传及艺术构件，就是根据佛教所要宣扬的主题思想，结合当地民族传统习俗而设计的，让民众在耳濡目染中被感化，进而从中“获益”，以此来达到艺术宣传的目的。

审美关系是指人在审美活动中同现实发生的关系。客体的审美特征和主题的审美需要、审美实践、审美能力是它形成、发展的主观条件。它的确立使客体成为审美的客体，主

① 古印度世亲著、唐玄装译《阿毗达磨俱舍论》卷一（电子书）。网址为：http://sss2002.51.net/index2.htm。

② 《哲学辞典》，上海辞书出版社 2003 年版，第 307 页。

体成为审美的主体。它是人从审美上把握世界、改造世界和认识美、创造美的前提。①

可见，艺术审美活动不单要求审美对象要达到一定的艺术水准，而且要考虑到审美主体的精神需求、人生阅历、社会实践，乃至关照到一系列心里活动等方面。这是一个涉及艺术作品本身的表现价值以及审美主体的社会文化背景等复杂因素的综合运动。单说傣族地区高大威严的寺塔，就是以宣扬南传佛教思想为中心，结合傣族风俗习惯，用傣族传统或融合外来艺术的建筑风格建造的，其突出特征是庄严、雄伟、气势磅礴，给人们留下一种神圣感，在予人美感的同时，又不失一种超凡脱俗的威仪感。

古代工匠们集中了最精湛的技艺和大量的人力、物力建造了无数宏伟壮观的殿宇，他们用自己的聪明才智创造了无数的世界艺术珍品。②

傣族地区这些塑像、经画、寺塔、文身等艺术作品，强烈地反映了傣族人民的民族特点、传统思想及审美艺术风格。同时，作为越族后裔的傣族以及被全民信仰的南传上座部佛教，其艺术表现手法有别于汉族世俗审美艺术，也有别于其他宗教建筑艺术风格。除地域、历史、民族等原因外，这些性质从根本上讲，都取决于南传佛教的信仰特征。傣族艺术审美特征突出体现在神圣与世俗结合、古典与豪放并举、文化与功利相宜、继承与嬗变统

① 《哲学辞典》，上海辞书出版社 2003 年版，第 308 页。
② 《世界宗教研究》，1989 年第 3 期，第 60 页。

一等方面。就说文身，它既是一种民俗文化的遗存，又是一种功利心的体现。古时，文身是一种美的表述，是一种外在美的人为延伸，被认为是民族审美标准当中不可或缺的构件。在某些民族中，把没有经过文身的人视为“异类”。而到近代，文身的功利心凸现，认为其是一种驱害化利的防身手段，诸如入水惊走蚂蟥而起到伪装作用等。其与一些传统风俗结合，就被看作是一种驱鬼避邪的随身工具，少了它，会招惹麻烦。缺少文身被认为是生活中许多祸患的根源。虔诚信奉佛教的傣族，文身也是一项重要的风俗，非但自己文身，还把它用到经画艺术上，这是一种“爱我之所爱”的情感传递。文身的菩萨是傣族民众真正的菩萨，符合傣族艺术审美要求的手法，就显得更加亲切、可爱、逼真。这种贴近傣民生活习俗的宣扬，无疑增大了对南传上座部佛教的宣传、感染力度。

云南德宏、西双版纳等地的傣族全民信仰南传上座部佛教，而佛教初临这些地区，也是逐渐本地化之后才立足、发展起来的。所以，这些地区傣族的绘画建筑艺术首先是以当地所固有的蕴涵大量民俗、民风内容的艺术风格为基调，从佛教艺术的审美角度出发，再结合当地的文化传统，在上座部佛教的建筑、造像、绘画等的实践活动和现实体验中提炼、发展起来，最终形成一门专门的学问——傣族美学，之后又回到现实生活当中，不断的实践着。值得注意的是，傣族的建筑绘画艺术是与南传上座部佛教的题材、形式、寄意及其对信众生活诸多方面的影响分不开的，它在以宗教文化宣传为主旋律，并大量采用宣传主题的背景材料为内容的同时，也没有忘记紧扣当地民族文化的实质内涵，并采用俗文化为具体、生动的表现手法。

第九章　傣族科技文化

第一节　傣族医药[①]

傣医已有千余年历史，其形成和发展是原有民间医术与外来医学不断融合的结果。藏外佛经《清净道论》（Visudhimagga）将三藏经中有关医学资料和医学论述，比较集中、广泛地作了介绍，是目前我们研究相关佛教医学最好的典籍。历史上的傣族医家根据佛经记载的医学资料，进行整理、分类、编撰，形成了《嘎牙山哈雅卜》一书，是傣医的第一部专著。对《嘎牙山哈雅》进行研究，发现其与佛教医学的论述几乎是一脉相承的，其在生理、病理、诊断等方面的医学理论，已经发展、丰富了佛教知识体系方面的医学，而成为傣医学重要的组成部分。佛教强调心身

① 调研手稿整理，参考资料：A. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版，第184—213页。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概述的《傣族医学要点》（未公开发表）二篇由笔者进行综述、整理、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。B. 觉音《清净道论》，叶均译，中国佛教协会1981年内部流通版。

医学的功效，从心与身的统一关系去考察病因，并确定治疗方案。

佛教也常以医喻教，佛经中喻佛为医师，法为药方，僧为看护，众生如病人，佛号‘大医王’，专以治疗众生心病为己任。①

佛陀告诫我们，疾病通常由下列原因造成：“不择时食；不亲近医药；多忧；喜嗔；或不起慈心、向赡病人。”② 生活饮食没有规律、病痛又不愿看医生、忧虑过多、性格暴躁、心不顺、气不和等因素，是引起疾病的主要原因，如果对此有些心理准备或重视治疗，自然会减少许多病患。

一　古印度哲学催熟傣医

傣族医学发展、成熟，与古印度哲学、自然科学等的发展紧密相关。

公元前 6 世纪左右，印度沙门思想崛起，那时持唯物主义自然观的顺世论（Lokayata）认为：唯有地、火、水、风四种元素（四大）才是万事万物包括世界在内的根基，即只有它们才是世界统一的物质基础，是无机世界和有机世界（包括人）存在的最终决定因素，这从根本上否定了“梵”的存在，并动摇了其他宗教创世论思想。“顺世论认为世界上的一切都是自然产生、消亡的，不存在什么主宰什么。”③ 公元前 2－前 1 世纪的胜论说（Visesika）主张原子论，认为：

---

① 陈兵《佛教禅学与东方文明》，上海人民出版社 1992 年版，第 525 页。
② 南怀瑾《〈药师经〉的济世观》，复旦大学出版社，2002 年版，第 326 页。
③ 方广锠《印度文化概论》，中国文化书院，1986 年，第 53 页。

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，其基本表现形式是地、火、水、风。①

佛教是印度沙门思潮之一，它吸收了沙门各派的精要部分，认为五蕴中的色是由土、火、水、风四大元素组成。《清净道论》云：

当为劫火灭之时，是初起了劫灭的大云，于百千俱骶的轮围世间下了一阵大雨，人们觉得满足喜悦，都取出他们的一切种子来播……②其次世间为水所灭时，先起劫灭的大云与前面所说相同。它初下细雨，渐次的下了大水流，充满了整个百千俱骶的轮围界，将那硷质性的水所触的大地山狱等都溶解掉……③劫灭的风来了，它起初吹起粗的尘，以后则吹起细的沙、软尘、粗沙、石子、大石、乃至像重阁一样大的岩石及生于不平之处的大树等……于是风吹轮围山及须弥山并把它们掷向天空，使它们相互撞击成微尘而消灭。像这样的消灭了地居天的宫殿与空居天的宫殿及整个六欲天界之后，乃至消灭了百千俱骶的轮围界。此时的轮围山与轮围山、雪山与雪山、须弥山与须弥山相互碰撞化为微尘而消失

① 方广锠《印度文化概论》，中国文化书院，1986年，第72页。

② 觉音造、叶均译《清净道论》，中国佛教协会1981年内部流通版，第381页。

③ 同上，第385页。

掉……①

火灭了则下大雨，万物出现了生机；而水也能将地球上的一切事物彻底摧毁掉；风的威力也能将地球完全毁灭。总之，事物就是在毁灭中诞生，生了之后必将灭亡，这样一个循环过程，不会间断。《俱舍论》亦云：

颂曰：大种谓四界，即地水火风；能成持等业，坚湿暖动性。论曰：地水火风能持自相及所造色，故名为界；如是四界亦名大种，一切余色所依性故，体宽广故，或于地等增盛聚中形相大故，或起种种大事用故；此四大种能成何业？如其次第能成持摄熟长四业：地界能持、水界能摄、火界能熟、风界能长，长谓增盛，或复流引，业用既尔；自性云何？如其次第即用坚湿暖动为性：地界坚性、水界湿性、火界暖性、风界动性，由此能引大种造色，令其相续生至余方，如吹灯光，故名为动。品类足论及契经言：云何名风界？谓轻等动性，复说轻性为所造色，故应风界动为自性，举业显体故亦言轻。②

说明地、水、火、风四大的一些特性及相应业的大体情况。

佛教还针对四大元素又是如何组织物质等情况，提出了“缘起论”的学说，即“此生则彼生”、“此灭则彼灭”、“因果相续”

① 觉音《清净道论》、叶均译，中国佛教协会1981年内部流通版，第386页。

② 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》第卷一（电子书）。网址为：http：//sss2002.51.net/index2.htm。

等理论，认为事物是在一定条件下才得以产生的，否则，任何事物都不可能产生。佛教“法身偈”云：“若法因缘生，法亦因缘灭；是生灭因缘，佛大沙门说。”① 万法依因缘而生灭，包括物质方面的外境与精神方面的心识，都由“缘”即原因或条件和合生起。

> 譬如三芦，立一空地，辗转相依，而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立。②

由此可见“事物之间共同为缘的缘起关系”。佛教这一理论较之顺世论的“自然产生”、“自然消亡”，有了更进一步的发展，并作了更深层次的阐述。这些概念及其解释大致相当于我们今天的“自然法则”、“内在规律”等方面内容。傣族医学吸收了佛教“缘起”理论，突出强调客观环境与人之间（给人体内各组成部分以土、火、水、风规定的属性）的互动关系，并在此基础上加以详细阐述作为傣医理论的依据。

应该说，傣医的治疗原则，是按照自然和人体固有的内在规律以及自然法则原理进行理疗的。例如，对五蕴的理解，认为人体是由物质和精神两大部分构成；我们知道，这是印度佛教对于人体的传统认识。傣医还把佛教的“五戒”也纳入了五蕴的理解

---

① 《佛说初分说经》卷下，《大正藏》第 14 册，第 768 页，中。

② 《巴利大藏经》S. 12. 67 Nalakalāpiya。《杂阿含经》卷十二；《大正藏》第 2 册，第 81 页，中。

体系之中，以及佛教的“八十九心识”[①] 也被纳入进来，《摩诃止观》卷八说到毁“五戒”业，则有五脏五根病起。那是一种精神、心理学因素相配合的治疗方法，即是从物质方面（调和四大）和精神方面对病人进行医治理疗。

> 佛学是从身、心、境三缘和合关系中观察身心二病的，认为三者互相关联，尤其是其中起主枢作用的心识，若起烦恼、造恶业，可导致生理失调而生病；反之，心若清净，行为端正，则身体亦随之健康。[②]

这与《正法念处经·观天品》的“心清净故，血则清净；血清净故，颜色清净”是一样的道理。

傣医认为，人是由四大及所造色（二十四种）构成的，五蕴和四大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，物质部分要回归自然，精神部分也将消失。傣医认为：

> 人的生命——众生生活在世界上，就象雨点落到水画上的水泡一样，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）。[③]

---

① “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。见《清净道论》“慧地之一——五蕴的解释”，中国佛教协会1981年内部流通版，第409—423页。

② 陈兵《佛教禅学与东方文明》，上海人民出版社1992年版，第527页。

③ 引自岩贯编译《傣族医学要点》手稿（未发表），第135页。

应该说，这些理论都是佛教思想的实际应用。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。傣医认为健康与疾病都取决于环境和医疗的相互关系，人体的诸因素平衡协调就获得健康，反之，就会引起疾病。如果对病人人体的物质加以重新调整，并恢复诸因素的平衡，那就可以使人体恢复健康。例如，对环境与疾病、季节与疾病等关系的探讨，对初年、中年、老年三种年龄所患疾病的治疗方法的研究等，傣医都主张因时、因人、因情而异等的变化进行诊治。这在今天看来仍然是科学的。

二 科学的傣医

《佛说医经》把引起身中诸病归结为忧愁、嗔恚，内伤七情；佛经《摩诃止观》把四大不调看作是寒湿燥热的外在因素。佛经云：

> 极喜生心戒具，彼如来弟子；胜慳贪生天，施食得安乐。彼女还尘道，无著得天寿；永乐福无病，安乐喜天寿。①

傣族先民经过了若干年的艰苦实践，认识了人、自然、疾病

① 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版，第 4 册，第 282 页。

之间相互关系及其规律；在实践中，通过“人尝百草”的艰难体验，认识了各种动植物服食的经验，综合并验证了其复杂的味觉感受，逐渐产生了理性认识，进行分类命名，形成了傣医药实践方面的知识；还有，为了适应恶劣的气候，接受严峻的地理环境考验，远古的傣族先民根据不同的季节、气候、环境，在实践中总结出一套御寒、解暑、预防疾病的医药知识。

傣医受佛教“五蕴四大”的影响，历经无数人对人体组织结构、生理和病理的探索研究，在临床上总结出“望、闻、问、摸”四种诊断方法，并制定出相应的“热病寒治、寒病温治、虚病补之”的疗理方案。傣医还将人体生长发育过程分为：1—20岁、21—40岁、40岁以上三个年龄段，从而为各种疾病的诊治及用药提供了更为可靠的依据。

五蕴是构成人体的要素，而四大形成人体的功能。五蕴属于生理，四大又属于病理，二者之间是密不可分的。进一步研究五蕴和四大，让傣医学继承和发扬，更具历史和现实意义。笔者认为，傣族医学的发展，是从巫医并用到理性医疗，即是从原始民间医术到科学医治的发展历程。由于佛教的传入，使傣族医学发生了质的飞跃。

在傣族医药发展史上，傣医文献内容十分广泛，归纳起来有三个方面：一是傣族人民经过千百年的艰苦实践，认识的关于人与自然、疾病的相互关系；二是吸收了一部分中医理论；三是吸收并发展了古印度医学理论，还有一些佛教理论，这是通过南传上座部佛教为媒介而进行的。三个方面融合，逐步形成了独具民族特色的傣医药。

总之，伴随傣族文字的普及和使用，傣族医学的发展也迎来

了一个新纪元。随着各民族文化交流的广泛深入，傣医也获得了进一步的发展，临床实践已经有了新的突破。至此，傣族医药的传播记录不单是用难懂的巴利语梵文，也不只是依靠师徒、父子之间的心传口授，而是采用了老傣文音译、加以注释传抄，进行传播，这样能学到医药学的人也就不单是佛寺里的僧人，何况和尚出家入寺大多数还可以还俗。这些人全心全意地把民间流传的医学知识作进一步的收集整理，并在书中加上自己的新体验，以供后人学习、应用。只要有一定老傣文基础的人就可以掌握傣族医药，因此，历史上的傣族地区几乎村村寨寨都有傣医。

第二节 傣族天文历法[①]

《法苑珠林》中提到“三覆”、“八校”、“六奏”。“覆”意为察看，三次巡察的时间定在长斋月一、五、九三个月；“八校”，“校”为查对之意，八次核查的时间又在八王日，即立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至；“六奏”，指六次奏闻，时间在六斋日，即每月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日。《法苑珠林》对相应时间内事宜的安排是这样的：

佛言：“四时交代，阴阳易位，岁终三覆八校，一月六奏。三界皓皓，五处录籍，众生行异。五官典领，校定罪

① 调研手稿整理，参考资料：A. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社，1993年版，第184—213页。B. 张公瑾、陈久金《天文学简史》，云南人民出版社1990年版。C. 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社1986年版，第156—238页。

福。行之高下，品格万途。诸天帝释、天子使者、日月鬼神、地狱阎罗、百万神众等，俱用正月一日、五月一日、九月一日，四布案行，帝王臣民八夷、飞鸟走兽鬼龙行之善恶，知与四天王。月八日、十五日，尽三十日所奏，同无不均，天下使无枉错，覆校三界众生罪福多少，所属福多者即生天上，即敕四镇五罗大王司命，增寿益算，下阎罗王摄五官，除罪名，定福禄故，使持是三长斋，是为三覆。八校者，八王日是也。”①

就是说，根据阴阳四时之运行，佛教护法神天帝释在斋日派遣太子使者、四大天王等诸神来到人间探察，对众生的善恶行为进行核对，“使无枉错”；尔后天帝释再根据众生的善恶行为，罪福多少，分别赐予不同的“待遇”，这就是“报应”。特别强调的是，对行善而福多者，就给予“增寿益算”，“算”是命数、年龄之意，就是延年益寿；“即生天上”指上升为天神。实际上，“增寿益算”、“即生天上”等说法与中国道教的长寿成仙的思想是一致的，这迎合了中国人求生、重生、乐生的愿望，颇显世俗功利色彩。但就其天神下凡之日期的规定及其相应事宜的布置，对世俗的历法或节庆等有极大的影响。

而就傣族地区而言，傣族先民在漫长的历史发展过程中，创造了绚丽多彩的民族文化，其中值得骄傲的就是创造了自己的历法——傣历，其纪年始于公元 638 年。傣族创世史诗《巴塔麻嘎棒尚罗》中写到天神玛哈棒派神到人世间制定年月日，《泼水节

① 《法苑珠林》卷八十八，《大正藏》第 53 册，第 932 页，下。

的故事》也与制定历法有关，贝叶经中有关天文历法的书籍很多，例如《巴嘎等》、《呼拉》、《功顶》、《苏力牙》、《西坦》等。这些书籍成书都在数百年以前。傣族历法尽管产生于古代农业的实践中，但它的发展和完善却是在印度和内地汉族等文化的影响下实现的。

按照传统习惯，佛教节庆日期要根据傣历推算才能确定，傣历的纪年、纪月、日序等为此也有一套规律可循。傣历是我国西南部傣、布朗、德昂和部分阿昌、佤等民族所沿用的传统历法，傣语称“萨哈拉乍”或“祖腊萨哈”，俗称“祖腊历”或“小历”。

傣历纪元开始于公元638年3月。傣历为阴阳历，平年12个月，354天；如果八月为大月，有30天，则该年为355天，有闰月（闰九月）的年13个月，384天。傣历年历表为六月、七月、八月、九月、（闰九月）、十月、十一月、十二月、一月、二月、三月、四月、五月。傣历纪月按月亮的盈亏而定，月亮的一个圆缺周期就是一个月，单月为大月，30天；双月为小月，29天；闰月为闰九月，是单月，也一律30天。每月按月亮的圆缺分上、下两个半月，上半日15天，下半月15天或14天。①

在傣族历法中，有一段有关年景的记载：

① 张公瑾、陈久金《天文学简史》，云南人民出版社1990年版，第156—159页。

货物贵贱否，布达呼（周四）为多。丝、棉、线、布以粉红、黄、紫色者昂贵，金、银、珠、宝将贫乏萧条。水、风、火大作，疾病将流行。五月、九月、正月三个月有地方干旱，人们多病，又痛又痒，浑身疼痛；在社会上，盗贼蜂起，官员、将领人等将四处惊慌逃散，相互残戮。战争起自东北方，又一场起自西北方，两者确有无疑；鉴于此，人人须注意行善积德，必须施舍供佛，方能度过这个难关；否则，一切灾难顺序发生，世上的刀兵劫难，在所难逃。①

可以看出，这是佛经“众善奉行，诸恶莫作”的具体教化，并劝告人们，要尊佛施僧才能免除灾难。

关于内地汉族的历法文化是指夏历而言，傣历吸收了夏历的许多成分，经傣族人民再创造，才演变为现在所使用的傣历。可见，傣族在吸收汉文化和印度文化的基础上，不断完善自己的历法，例如对日食、月食的推算、预见已经相当的准确。这些说明傣历已经发展到了相当高的水平，应用也非常娴熟。这里就将印度天文历法传入傣族地区的情况作一番介绍。

一　印度天文历法

（一）公元前后印度天文学的状况

公元前 11 世纪，雅利安人入侵印度，印度文字记载开始。这个时期的文字经典是《吠陀经》，而公元前 6—前 4 世纪间是

① 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社 1986 年版，第 121 页。

佛教产生和发展的时期，佛经记载：

> 我们所存在的大地是平直的、天地也是平直的，而大地的中央就是神圣的须弥山（sineru)①，日月星辰都围绕须弥山运转，从而产生昼夜和四季循环交替的变化。②

公元初，印度天文学受希腊天文学影响而迅速发展。公元5世纪，著名印度天文学家、数学家圣使（467年生）著《圣使集》。该书用偈颂写成，分四部分。第一部分介绍圣使所创制的数学系统；第二部分记述数学知识；第三部分系统论述天文学计时方法；第四部分论述他所观察到的天体系统。圣使主张地球绕地轴旋转，解释说天球每日运动仅是视运动。

（二）印度天文学的发展历程

陈久金认为印度天文学可分为三个发展阶段："第一阶段为上古至公元前6世纪的吠陀前期，是萌芽和起源的重要时期；第二阶段为公元前6世纪至公元3世纪的吠陀后期，是形成和发展的时期；第三阶段为公元4、5世纪，是繁荣的时期。"③ 由此可知，正当佛陀传播佛教的时期，印度天文学尚处在起源的阶段。《遗教经》云："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。"④

---

① "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）等四大洲在此海之四周。

② 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版，第184页。

③ 李珩译《天文学简史》，广西师范大学出版社2003年第2版，第110、112页。

④ 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社1993年版，第185页。

圣使后有一位著名的天文学家彘日（巴利语名为：Varami-hira），他的《五大历数全书汇编》成书于公元505年，全面系统地介绍了全部天文历法文化，基本囊括了当时印度天文学的精华部分。

（三）印度天文历法外传

公元7世纪左右，印度一部较为先进的历法《九执历》传到中国。

> 《九执历》可推算日月五星运行和日食，历元起自春分朔日夜半。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、均轮系统推算日月不均的运动，计算用三角函数，远日点在夏至点前10度。由《九执历》的天文数据和计算方法，我们可以看出印度天文学当时的大体概貌。①

印度天文学也在公元7世纪前就向东南亚国家传播了。以公元638年为纪元的缅历正是这个时候产生的。

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，暹罗亦采用缅甸纪元，称为“朱腊沙卡拉特”历（即小历）。据考证，泰国曾经使用缅甸历（小历）“有着三百多年的历史”②。

---

① 李珩译《天文学简史》，广西师范大学出版社2003年第2版，第110、112页。

② 霍尔《东南亚史》，商务印书馆1998年版，第335页。

二 科学的傣族天文历法

傣族地区诸多的天文历法知识是在自己原有的传统文化基础上，大量借鉴、学习、融合外来天文历法知识，特别是古印度的历法，逐渐实践、反复实验而发展成今天依然科学合理的天文历法文化的。其中，古印度文明的介入，得益于南传佛教向这些地区的传播：一方面，随着南传佛教的进入，印度文化也随之而来，其中的天文历法知识与当地相关的文化碰撞、融合，最终形成了合理的东西去指导实践，并在实践中不断完善、发展，形成了一门独立的学科，不用说，其丰富的理论知识是本地传统文化在实践中不断接受外来文明影响的结果；另一方面，南传佛教本身也含有不少历法方面的知识，尤其是佛教节日的推演方法。随着佛教本身的教义、教规等文化被傣族广大信众所接受，其中的一些与天文历法相关的东西也自然就进入傣族地区，并与本地文化进行交融。值得注意的是，大部分的傣族天文历法保存在佛教寺庙中，而高级僧侣们对其比较熟知，他们通过讲经，再把天文历法的知识传授给下级僧侣、信徒、民众。由于这些原因，傣族这一部科学含量极高的天文历法文化宝典就随着历史的发展而逐渐完善起来。

马克思认为："生产力也包括科学。"① 正是这些先进的科学文化解放了生产力，推动着傣族社会的进步发展。不用说，傣族的这些天文历法文化，蕴涵了许多的科学成分，许多知识，在今

① 《马克思恩格斯全集》第46卷，人民出版社1958年版，第211页。

天看来，其合理的东西还在闪耀着光芒。乍一看，令人有似曾相识之感，的确，傣历与我们现在所通用的公历有相通之处，也就是说它之所以那么合理也是有其科学根据的。古人所使用的科学仪器相当简陋，对观测、演算、检验等一系列复杂工序付出的辛劳是我们今天难以想象的。当然，这些科学成果的取得，是来自不同地域知识的汇总取舍，是若干智慧的结晶。其中，这个来自不同地方的科学知识汇集、抉择等过程的完成，也是靠某种文化作为交流的载体来进行沟通、吸收、融合。就傣族天文历法的科学文化，假如没有南传佛教这一信仰作为传播载体，印度等地的古文明无论怎样也难于进入到云南傣族地区。可见，南传佛教对东南亚等地文明的传播与影响是何等的广泛、深刻。

结　语

上座部佛教的修持目标就是达到涅槃解脱，清修路上虽然困难重重，但任何挫折都损伤不了信徒向目标精进的恒心。

> 上座部佛教属于心灵层次，所以我们的目的指向涅槃。涅槃解脱所有可能造成幻觉的力量，这些幻觉让我们永无止境，一次又一次地被创造、控制和毁灭。①

历代傣族佛教徒在翻译《巴利三藏》的时候，秉承了上座部佛教教理、仪轨等思想，同时又将之与本民族的历史、文化、心理、经济生活等现实巧妙地结合起来，发展成具有区域特色的云南上座部佛教。这是上座部佛教在东南亚传播、发展过程中，与当地民族文化融合互动的“本地化”过程。而两种文化的互动融合正是南传上座部佛教传播发展的内在活力。

---

① 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（未发表），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950 年 12 月 6 日。

佛教在中国传播的成就是不容置疑的。正如陈兵教授在《中国佛学的继承与重建》中所说，中国佛学有以下四个特点："第一、本佛宗经的基本立场。太虚大师指出，本佛、宗经、重行的道安系，始终为中国佛教思想的主动流。中国诸宗，除三论宗外，莫不依佛经而建立，佛典中以经藏及疏注为主。这自与中国崇先圣、重经训的传统有关，也表明中国佛教发展了中国宗教原所缺乏的超越性一面。第二，判教开宗的高度智慧。诸宗皆以判教为立宗树旨之出发点，对印度乃至中国的全部佛学内容，按说法时间、所对机宜、说法方式、义理之浅深顿渐，进行分类判释，抉择最圆满了义之说，表现了一种纵观俯瞰全部佛法、深入研究、明晰精密的高度智慧和中华民族的文化自信。第三，中道圆融的实践品格。历代各宗大德禀中华文化辩证思维及直观顿悟之长，将佛法尤其是佛陀果境所蕴的深密义理阐发得极为圆满，在今日尚堪高踞世界哲学之峰巅。至于禅门宗师之妙悟与机锋，则更超三谛、四法界，不落法界量，直契佛心，妙味无穷。第四，简易切实的修持法门。禀中华民族文化传统而建立的中国佛学，以简易切实、契理契机的修持法门——禅净二学为主。禅净二宗的建立和盛行，表现出中国佛学大德当机择法的慧眼，和由本地文化传统所赋予的以简摄繁、以顿摄渐、以易摄难的大总持智。"佛教在中国的传播，按真俗二谛论，应是"中国化"和"化中国"的辩证统一。也就是真不离俗而不退堕为俗，实应兼权而不依附于权。①

① 王雷泉《中国佛教的过去、现在与未来》，载《第一届生活禅夏令营专辑》，河北禅学研究。《禅》，河北省佛教协会，1993年第4期，第13页。

传入云南傣族地区的上座部佛教也经过了“化傣族”和“傣族化”这样一个漫长的历史演变过程。在这个过程中，“傣族和佛教”的作用是相互的：一方面，佛教来到傣族地区，无论是信仰的内容、信仰的方式，还是教义、教理，都已发生了许多变化；另一方面，佛教的传入也使傣族社会发生了“脱胎换骨”的变化。佛教传入之前，傣族先民信仰的是多神崇拜，亦即信奉原始宗教；佛教的传入，经过“本地化”的洗礼而被傣民认识、信仰至普及。佛教的广泛传播，使佛教寺庙遍布傣族各地；傣民“义务”送子入寺识字学经要二三年后才还俗。佛教经典——“贝叶经”除经、律、论三藏外，还有生产、生活、文学、艺术、道德、法律、天文、历法、医药等方面的知识。

第一节 上座部佛教“化傣族”

大迦叶辅佐弥勒教化民众，他们悲悯人民。佛经云：“……患厌一切世间不可乐想。尔时，弥勒当说三乘之教，如我今日弟子之中，大迦叶者行十二头陀，过去诸佛所善修梵行，此人常辅佐弥勒，劝化人民……”① 佛法教化人们行善积德、净化身心，不少人受此劝化而终得解脱。传入云南傣族地区的上座部佛教，以人们所喜闻乐见的方式感化民众。

南传上座部佛教传入云南傣族聚居区已有一千三百多年。到

① 《巴利大藏经》前半：A. Ⅷ. 20 Uposatha；后半：Dhp. A. Ⅲ. p. 236 。《增一阿含经》卷四十四《十不善品》；《大正藏》第 2 册，第 788 页，下 。

新中国成立时，上座部佛教在德宏、西双版纳、耿马、孟连等傣族地区已发展成为全民信仰的宗教。在这些地区，几乎每一个村寨都有佛教寺庙，较大的村寨有两个以上。

上座部佛教也“真不离俗而不退堕为俗”。在傣族地区，每一个男子在一生中须有一段出家的经历，否则被社会视为不“成熟”之人。社会舆论如此：做过和尚的人才具备人格；没有当过和尚的就被看作“岩里”（野人），人们会鄙视他。和尚的社会地位很高，颇受人尊敬。骑马者碰到佛爷或枯巴要下马；人们不敢接近枯巴或松领等高僧的影子；在高僧经过的路上，男人们会躺下来让其踩过，女子们则解开长发铺在路上让其踩过，认为这样最吉祥，将会有很大的福报；老年人视做了和尚、佛爷的儿孙为“圣人”，佛节期间还得向其跪拜。

傣族男子出家少则半个月多则八九个月，之后就要还俗；晋升为高级僧侣的要终身出家。在德宏地区，多列派允许少数妇女信徒出家为比丘尼，而在西双版纳、孟连、景谷等地，妇女不允许出家，只能做信徒。

总之，傣民从生到死，没有一个环节不与佛教发生联系。婴儿要请和尚取名；孩子长到八九岁就要入寺；病人临终前要讨回佛寺的两块黄布来证明自己是佛教徒；死者出殡前要请佛爷念经超度；起房盖屋要请和尚念经；出远门前要去佛寺祈福；秋收后，村民们要到佛寺敬献稻谷拜谢佛主；出征作战前，要将衣物送到佛寺请佛爷念经，祈求保佑直至平安归来；若是领主亲征，还得举行隆重的“灵披勐”，得胜归来后，还要到大佛寺请枯巴

勐[①] “诉宰”[②]。

第二节 上座部佛教“傣族化”[③]

一 自我调适的佛法与王法取得一致

上座部佛教也“实应兼权而不依附于权”。宗教的教义必须符合统治阶级的政治需求，方能赢得统治者的扶持。埃贝林说：“信仰语言如果脱离与世界经验的对话，实际上则已成为非信仰的语言。”[④]

在德宏，佛教的传入与麓川王朝的统一是紧密联系在一起的。德宏傣族社会在公元 13 世纪以及 14 世纪初动荡不安，傣族社会的变革以奴隶制演化为封建领主制为突出。当时，傣族社会的物质文明建设已经达到相当高的水平，这种经济发展状况，已经有足够的势力进行兼并战争。

当时，傣族社会盛行原始宗教，杀牲祭祀名目繁多，活动仪式重复累赘，禁忌习俗繁琐拦绊。遭灾受难、人畜瘟疫、田猎战争、丧喜之事乃至生产的每一个环节都得打卦、祷告，唯恐不敬而遭惩罚。每年辖区性的祭祀寨神、勐神等活动，要杀掉大量的猪、牛、羊、鸡等，还要怠工数日。活动仪式隆重、耗资巨大、

---

① 指西双版纳宣慰街大佛寺、或是各勐大佛寺的主持。

② 即颂扬领主的威武、显赫之功绩。

③ 参考资料：张建章《德宏宗教略论》，载《云南宗教研究》1989 年第 2 期，第 25—30 页。

④ 埃贝林《神学语言学导论》，杜宾根 1971 年德文版，第 233 页。

浪费惊人，延误农时，损失大量的人力、畜力，对社会生产造成极大破坏；一些巫师参与政务，干预政权，严重削弱王权。可见，原始宗教严重阻碍了生产力的发展。

进入德宏的上座部佛教，作了适时的调整，迎合了新兴“阶级”要求社会稳定和经济发展的需要。思伦法为了统一思想、巩固政权、增强扩张实力，毫不犹豫地进行改革，引进佛教、创制傣文、尊重知识、善用人才。史料记载：

> 原来，遮放的上座部佛教，自多氏在此建城始，就请来了旦达长老建寺传播，已经历了好几代，但境内佛寺并不多。多传朝自从得到“皇帝嘉奖”之后，信仰佛法三宝之心更加虔诚，于是便着力号召各地建立佛寺，善劝百姓虔诚赕佛。受司官的倡导和其举动的影响，境内就建起了许多佛教寺庙，寺内住进了很多的佛爷，为数不少的佛家弟子也在昼夜诵经。①

上座部佛教是被傣族等少数民族请进德宏的，进入德宏的佛教先在统治阶级中站稳脚跟，靠政治权力扩大影响，最后才普及到民间。

二　德宏上座部佛教经历“本地化”的过程

德宏的宗教情况相当复杂，大概情形是这样的：

---

① 《遮放地方史》，载《德宏州年鉴》，德宏民族出版社 1989 年版，第 128 页。

其一，元、明、清以来陆续迁入德宏的阿昌族、景颇族、傈僳族，其原始宗教与土著民族（傣族、德昂族）的原始宗教融合。在阿昌、景颇和傈僳族的鬼类中原先没有“琵琶鬼”，这是融合傣族原始宗教的一个典型例证。

其二，自汉代以来，中原宗教纷纷传入。元、明、清三代朝廷屡派兵征讨麓川、缅甸，大批汉族随之迁居德宏；明代修筑八关，驻军屯田，也有很多的将士流落德宏；为数不少的罪犯被充军到德宏；社会动乱，民不聊生，许多汉族背井离乡逃荒到德宏。这样，儒教、道教、大乘佛教等宗教也随之进入德宏。汉族与当地的少数民族都祭灶神、献口舌鬼、崇拜关公、信奉孔明等，显然这是原始宗教与外来文化的融合。

其三，13 世纪中晚期，小乘佛教从缅甸与泰国先后进入德宏。历经多年的传播、演化、发展，至清代中叶，成为了傣族、德昂族、阿昌族等几个民族的主要宗教，几乎全民信仰。

其四，20 世纪初，基督教、天主教等也随着西方殖民主义者的入侵而进入德宏。此时的德宏形成了多种宗教交融并存的局面。①

德宏的上座部佛教，经过融合、传播之后，与原始的南传上座部佛教相比已发生了不少变化。其主要方面还是继承了早期佛

① 张建章主编《德宏宗教》，德宏州委统战部、史志办合编，德宏民族出版社 1992 年版，第 337、338 页。

教的基本宗旨和教理，主干没变，而枝叶作了增减。例如，民间的佛教与灵魂、占卜、附体、算命等融合在一起，这与佛教正统经典以及寺院教戒等是有些差异的。德宏傣族在信奉佛教的同时也无法丢掉传统，因为信奉祖先和社神是祖辈留下的，有时二者相互借鉴。例如，原始宗教巫师在祭祀时的纸伞与彩旗等物，也参照佛教的一些做法；再如，傣族各村寨的“寨心”除埋入金银财宝外，也放入高僧的头发或僧侣钵。在历史进程中，德宏的上座部佛教就是这样与原始宗教等不断斗争、融合、发展。各宗教间就是互相吸收、不断变异、彼此发展，形成了斗争、融合的“相安”局面。

三　上座部佛教的发展得益于德宏地区特殊的社会历史环境

德宏地理环境优异、社会背景独特、历史情况复杂，在很大程度上制约着民众的宗教信仰。元末明初，自然条件比较好一点的是河谷地带，这里聚居的傣族进入了封建领主制度，此时德宏的原始宗教信仰处于衰微趋势。新兴封建领主阶级看中了上座部佛教有一些可用的东西，它的理论、教义与封建领主的政治方略具有“一致性”。这样，上座部佛教在德宏地区的传播、发展顺应了统治者巩固封建政权的历史潮流；而封建领主对佛教也给予大力扶持，这对佛教的传播和发展具有推波助澜的作用。

而德宏大部分山区原始宗教独盛，其恶劣的自然条件与落后的生产力相结合，决定了他们经济基础只能停留在原始农耕水平上，整个社会形态基本属于家长奴隶制。这些民族的生活、生产等方面与佛教的教义、教规相悖，加之环境恶劣、交通不便等诸

多因素，佛教无法深入。

长久以来，山区被少数民族占山为王而保持着极大的独立性。这种特殊的“社会制度”是落后经济的根源，也是民族械斗、土地兼并、社会动荡、政权不稳的原因。

四 德宏上座部佛教为“南亚化”和“中原化”的综合体

首先，“傣德”的地理位置毗邻缅甸北部的掸邦①，受南亚文化的影响比较深刻。无论是佛教寺庙的建筑风格，还是供奉佛像及装饰艺术，都有着浓郁的南亚文化色彩。其次，“傣勒”地理位置与汉族接壤②，所以受中原文化的影响也较为深广。一方面，芒市的菩提寺、五云寺等许多佛寺建筑，门上画有门神、门口还有石狮子把守。另一方面，菩提寺、五云寺等原本属于上座部佛教寺庙，1982 年竟然破例接纳了大乘佛教派的观音像。再次，傣勒、阿昌等族把家堂分为三格，左格供祖宗，右格供灶君，中间则供佛圣，供桌上还有观音和弥勒佛祖塑像。

由此可见，云南傣族佛教在发展中也遵循“与时俱进”。各种文化交流在不断加强，表明南传上座部佛教向“本地化”、“汉族化”发展是必然趋势。

---

① 傣德：傣族有傣德和傣勒之分。傣德意思是下边的傣族，主要居住在瑞丽和潞西县遮放坝尾一带，俗称“水傣”。

② 傣勒：意为上边的民族，分布在陇川县、盈江县、梁河县及潞西县坝区、瑞丽县附近，俗称“汉傣”。

第三节　南传上座部佛教的文明

有宗教信仰的人，必有一定的宗教经验，由此更加强化了自己的信仰。对宗教经验，荣格是这样说的："不论这个世界如何看待宗教经验，有这种经验的人便拥有一笔伟大的财富，一种使他发生重大变化的东西，这种经验变成了生命、意义和完美的源泉，同时也给予这个世界和人类一种新的辉煌。"①

南传上座部佛教进入云南傣族地区，成为全民信仰的宗教之后，傣民的社会经济、价值标准、伦理道德、思想文化发生了根本性变化。道森说：

> 宗教与文化的问题，好比一张复杂而广泛的关系网，它把社会生活方式跟精神信念、价值观念联系起来了，这些精神信念和价值观念被视为社会生活的最高法则、以及个人和社会行为的最高准则。②

在傣族地区，民众的日常生活、言谈举止、风俗习惯等无一例外地和佛教联系在一起；傣族文字、文学、教育、法律、建筑、艺术乃至天文、地理等文化，都涉及博大精深的佛教思想。

---

① 荣格《心理学与宗教：西方与东方》（Psychology and Religion：West and East，The Collected Works of C. G. Jung，Vol. Ⅺ，1958），第105页。

② 道森《宗教与西方文化的兴起》（Religion and Rise of Westen Culture，Image Books，1958），第12页。

一 佛教文化促进了傣族社会的进步

佛教这一特殊的文化载体推动傣族生产力的发展，积极影响了民族意识，促进了傣族社会的全面进步。佛教文化的诸多方面与傣族社会成员的物质生活和精神生活紧密联系在一起，成为了傣民的精神食粮。

首先，佛教有高度逻辑思维的宗教伦理思想。佛家弟子通过刻苦学习、艰辛修行的努力，终于获得高深的理论造诣。有人专攻天文或历法，有人精通文学艺术。这些人都是本民族的优秀人才，影响深远。傣族历史上，曾出现过一批批为文化传承做出过卓越贡献的学者或名人，傣民为尊崇他们而分别为之建立佛塔。

其次，在民族文化底蕴深厚的土壤上，一代接一代的知识分子被培养出来：有的在封建领主政权中效劳，在加强建立封建法典中起着举足轻重的作用。特别是一批掌握文化知识或技能、懂一些巴利文佛经的人，是生产技术的能手。

再次，普通傣族民众热心求神拜佛，他们虽然懂的教义不多，但有一颗虔诚之心。这是民族认同的纽带，也是维系本民族存在的基础。

最后，小沙弥（小和尚）的任务是学习文化，谈不上什么信仰。傣族家长们为什么要送自己的孩子去当“和尚”？原因是人们都把佛寺当作了学校，孩子可以在那儿学习文化知识、学习做人。家长的这种信托正是对佛教社会价值的肯定。不论是哪一层次的人们，不论其对佛教文化掌握多少，也不论其信仰程度有多高，只要遵循佛法，都备受傣民尊重，也许这是一种民族心理素

质的潜在力量。

二　上座部佛教加强了傣族与外界的联系

我国傣族地区远离内地，没有出海口，总体上处于一种封闭状态。上座部佛教的传入，架起了一座从印度经斯里兰卡、中南半岛到我国傣族地区的桥梁。印度文明的介入，使傣族社会政治、经济、文化受到空前影响。

佛教的传入使傣族地区与东南亚各国由小规模经济往来迅速上升为文化交流，从而推动傣族社会的全面发展。元朝以前，傣族与东南亚的经济往来就比较频繁，元初傣族商品经济已相当繁荣。在德宏地区，麓川政权迅速崛起、明初以来的屯田都极大地推动了该地区封建经济的发展。可见，上座部佛教的桥梁作用使傣族地区与印度、东南亚紧紧联系在一起，这对经济落后、与外界沟通途径不多的傣族地区具有特殊的社会意义。

三　傣族佛教的社会意义

“文化”的本质涵义，是19世纪中叶以来随着民族学、人类学的产生而赋予的，其定义是：

> 文化就其广泛的民族学意义来说，是作为社会成员的人所习得的包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗以及任

何其它能力和习惯的复合体。①

傣族是一个开放的民族，擅长包容一切；傣民性格开朗、热情待人、乐于接受新事物。上座部佛教是一种比较入俗的宗教，它面向社会，接近民众、贴近生活。特例就是绝大多数僧侣都要还俗，佛寺里的知识直接被带到世俗生活中，神圣被世俗化了。

“出家”给人们的婚姻家庭、人生事业带来很大的帮助，而且也为社会增添许多的利益②。

傣族思想发展过程中，佛教文化在已经深深渗入傣民的思想层面，成为傣民心理素质的重要组成部分，强有力地铸造了民族的灵魂。傣族通常把佛教的兴衰与自己联系在一起。

一方面，上座部佛教在傣族地区是一个复杂的文化体系，包罗万象而条理清晰。佛教文化得以普及是因为信众于其中汲取了养分：其一，三藏经标志着宗教伦理道德的规范化；其二，天文、历法、建筑等方面的科技标志着生产力的发展；其三，文字和文学艺术的推广标志着文化教育的普及。可以说，这三方面的精神力量是使上座部佛教在傣地站稳脚跟并发展壮大的基础。

云南傣族地区的民众把三藏经视为宝物，其伦理道德规范则被认为是宝贵的精神财富；在傣族文献中，往往把傣医学放在首位，把天文历法看作是最高深的学问；傣族诗歌云：“佛教给愚蠢的人带来了文字和经书，从此人们也就变得聪明起来。”傣族社会这么快就达到了较高的文明化程度，不能说与上座部佛教的

① 张岱年、方克立主编《中国文化概论》，北京师范大学出版社 1994 年版，第 4—5 页。

② 三界智长老《业与轮回》，赵桐译，载《法音》1999 年第 7 期，第 7 页。

催化无关，这是傣族文明史上最光辉的一页。

另一方面，南传佛教之所以赢得傣族全民信奉，就在于它用民族的形式表现宗教的内容。因而，外来的佛教文化得以落户傣乡。傣族文化内涵丰富，既含有古百越文化、华夏文化，还有佛教文化及随之而来的古印度文化，经过历史的取舍、提炼和积淀，终于形成了今天富有民族特色的文化。

四　“贝叶文化”与“傣族文明”

傣族人民不仅把美好的理想和吉祥的希望寄托于贝叶树，而且将之视为民族智慧、才华、文化的象征，誉称贝叶为“运载傣族社会走向文明的方舟”。千百年来，傣族厚重的历史和丰富多彩的文化，均靠一片片的贝叶而世代相传，“贝叶经”就是全部傣族历史和文化的载体。

> 在傣族地区，凡是珍贵的书，都要刻写成贝叶经，涂上生漆，饰上金粉，存放在藏书室里，这样既防腐、防潮，又防白蚁。在西双版纳藏书最多的要数曼图佛寺，寺内有面积十六平方米，高三米的藏书室三间，傣文古文献堆放得满满的。傣族知识分子、佛爷、和尚要查阅资料，都到这里来借阅或复抄。①

这可以看出贝叶在傣族佛教里的崇高地位以及它的发展轨

① 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版，第 56 页。

迹。在旧社会，一些贵族、商贾乃至平民都有为佛寺写经作为赕佛的习惯，而用贝叶刻写的经书则表示对佛的极大虔诚。

云南傣族地区对贝叶的应用不外乎两种情况：一般来说，世俗的著作、生活、人事等记录皆不采用贝叶作为材料，只有佛教经典内容才是贝叶所要刻写的内容，所以人们把刻写在贝叶之上的佛教经文称为“贝叶经”，这是宗教文化的特殊象征，其体现了贝叶这种文字载体在傣民心目中的神圣地位；后来，一般世俗的著作，在经过改装后打上了佛教的印记，自然地进入贝叶刻写的行列，且与经书一起被收藏于佛寺中，随之，贝叶经的内容和形式就变得复杂起来。可见，我们把受佛教影响的傣族文化称为“贝叶文化”也是有道理的。“贝叶文化”实际上就是傣族的《百科全书》，是傣族人民千百年积累起来的宝贵财富，成了我们研究傣族哲学、天文、历法、医学、文学、民族学、宗教学、人类学、文字语言学等的珍贵资料。

综上，傣族社会获得历史性的进步、民族文化获得全面的发展，这些情况都是受“贝叶经”深刻影响的结果。我们把这个“积极影响”的过程、情况、结果称作是“贝叶上的傣族文明”。

我们用历史、辩证的眼光，将社会环境和佛教情况综合起来考察：上座部佛教的传播和发展，对于云南傣族社会的政治、经济、文化、法律、艺术、医药、历法等方面均产生了深刻的影响，直到今天，傣族社会的文化、人们的道德观念和心理素质等都与上座部佛教长期以来的熏陶有密切的联系。全面认识上座部佛教在傣族社会中所起的作用，对于探究傣族的历史和现状，对于今天的社会主义精神文明都有非常重要的意义。

主要参考文献

一、佛教典籍

1. 电子《大正藏》第 1、2 册，台北新文丰出版有限公司 2000 年版。

2. 《南传大藏经》(汉、英译电子版)，元亨寺妙林出版社 1994 年版。

3. 《南传大藏经解题》，《世界佛学名著译丛》第 23 册，华宇出版社 1985 年版。

4. 《大藏经解题》(上、下册)，《世界佛学名著译丛》系列丛书，华宇出版社 1985 年版。

5. 元亨寺汉译南传大藏经编译委员会编《汉译南传大藏经》，悟醒译、吴老择发行；印顺导师、演培法师、水野弘元博士（Prof. DR. Y. Karunadasa Ven. DR. K. Anuruddha DR. G. D. Sumanapala）监修；元亨寺妙林出版社、中华彩色印刷股份有限公司 1995 年版。

6. 《阿含藏》(《佛光大藏经》)，佛光文化事业有限公司 2001 年版。

7. 《长阿含经》，宗教文化出版社 1999 年版。

8. 《中阿含经》，宗教文化出版社 1999 年版。

9. 《杂阿含经》，宗教文化出版社 1999 年版。

10. 《增一阿含经》，宗教文化出版社 1999 年版。

11. 古印度世亲著、唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》(电子书)，http：//

sss2002.51.net/index2.htm.

12. 香港华云印刷公司 1999 年出版的系列丛书：《法句经》、《佛陀与佛法》、《如实知见》、《南传菩萨道》（上、下）、《菩提资粮》、《显正法藏》、《正念道》、《阿毗达磨杂集论》、《去尘除垢》等。

二、佛教思想专著

1. 李志夫《中印佛学比较研究》，中国社会科学出版社 2001 年版。

2. 郭良鋆《佛陀与原始佛教思想（依据巴利文原典资料的南传佛教研究）》，中国社会科学出版社 1997 年版。

3. 弘学《人间佛陀与原始宗教》，巴蜀书社 1998 年版。

4. 多罗那它著，张建木译《印度佛教史》，四川民族出版社 1988 年版。

5. 觉音著、叶均译《清净道论》，中国佛教协会 1981 年内部流通版。

6. 净海《南传佛教史》，宗教文化出版社 2002 年版。

7. 邓殿臣《南传佛教史简编》，中国佛教协会 1991 年内部流通版。

8. 宋立道《传统与现代》、《神圣与世俗》、中国社会科学出版社 2002 年版。

9.《净土五经一论》，佛陀教育基金会 2002 年版。

10.《维摩诘所说经》，黑龙江人民出版社 1994 年版。

11.《妙法莲华经》，黑龙江人民出版社 1994 年版。

12.《龙树六论》，民族出版社 2000 年版。

13. 慧能著，郭朋校释《坛经教释》，中华书局 1983 年版。

14.《慈悲梁皇宝忏》，成都文殊院 1997 年内部流通版。

15.《慈悲三昧水忏》，成都文殊院 1997 年内部流通版。

16. 彭绍升著，赵嗣沧点校《居士传》，成都古籍书店 2000 年版。

17.《早晚二课合解》，北京八大处灵光寺 2003 年内部流通版。

18.《佛教念诵集》，成都市文殊院 1997 年内部流通版。

19. 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社 1997 年版。

20. 汤用彤《隋唐佛教史稿》，台湾佛光文化事业有限公司 2001 年版。

21. 任继愈主编《中国佛教史》，中国社会科学出版社 1985 年版。

22. 中国佛教协会主编《中国佛教》（1—4 辑），知识出版社 1980 年版。

23. 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版。

24. 吕澂《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 2002 年版。

25. 陈垣《中国佛教史籍概论》，上海书店出版社 1993 年版。

26. （英）渥德尔著，王世安译《印度佛教史》，商务印书馆 1987 年版。

27. （荷）许理和著，李四龙、裴勇译《佛教征服中国》，江苏人民出版社 2003 年版。

28. 邓殿臣译《长老集·长老尼集》（南传佛教小部经典），中国社会科学出版社 1997 年版。

29. 李凤媚《巴利律比丘戒研究》，台湾嘉议新雨出版社 1999 年版。

30. 吴立民主编《佛学研究》，中国佛教文化研究所 1996 年，第 5 期。

31. 业露华《佛教历史百问》，中国建设出版社 1989 年版。

32. 合云《佛教文化百问》，中国建社出版社 1989 年版。

33. 范能船《中国佛教旅游》，上海书店 1991 年版。

34. 何光沪等编著《方方面面说宗教》，中国华侨出版社 1995 年版。

35. 《禅》编辑部编《红尘滚滚话人生：生活禅夏令营演讲精华》，民族出版社 2000 年版。

36. 李富华等《佛教学》，当代世界出版社 2000 年版。

37. 张同标《如是我闻》，华夏文化出版公司 2002 年版。

38. 张英《东南亚佛教与文化》，中央民族大学出版社 1999 年版。

39. 杨曾文主编《当代佛教》，东方出版社 1993 年版。

40. 印顺《原始佛教圣典之集成》，台湾正闻出版社 1971 年版。

41. 陈兵《佛教禅学与东方文明》，上海人民出版社 1992 年版。

42. 陈兵《生与死——佛教轮回说》，内蒙古人民出版社 1994 年版。

43. 陈兵《自净其心——重读释迦牟尼》，四川人民出版社 1998 年版。

44. 陈兵、邓子美《二十世纪中国佛教》，民族出版社 2000 年版。

45. 陈兵《佛陀的智慧》，上海古籍出版社 2006 年版。

46. 潘桂明《智顗评传》，南京大学出版社 1996 年版。

47. 董平《天台宗研究》，上海古籍出版社 2002 年版。

48. 沈行如《般若与业力》，民族出版社 2002 年版。

49. 劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社 1999 年版。

50. 圣严法师《戒律学纲要》，成都市文殊院 1997 年内部流通版。

51.（日）佐藤达玄著，释见憨等译《戒律在中国的发展》，台湾嘉义市安慧学苑文教基金会，1997 年。

52. 印顺：《印度佛教思想史》，台北正闻出版社 1998 年版。

53. 李志夫《摩诃止观之研究》，台湾中华佛学研究所论丛（30），2001 年。

54. 慧广法师《忏悔的理论与方法》，高雄解脱道出版社 1993 年版。

55. 印顺法师《中国佛教琐谈——经忏法事》（《华雨集》第四册），台湾正闻出版社 1993 年版。

56. 傅伟勋编《从传统到现代——佛教伦理与现代社会》，台湾东大图书公司 1990 年版。

57. 圣凯法师《中国汉传佛教礼仪》，宗教文化出版社 2001 年版。

58. 圣凯法师《中国佛教忏法研究》，宗教文化出版社 2004 年版。

59. 圣凯法师《善导大师的忏悔思想及礼赞仪》，《〈法藏文库〉中国佛教学术论典》第 23 册，台湾佛光山文教基金会 2001 年版。

60. 释大睿《天台忏法之研究》，台北法鼓文化事业股份有限公司 2000 年版。

61. 汪娟《敦煌礼忏文研究》，台北法鼓文化事业股份有限公司 1998

年版。

62. 黄国胜《佛教与心理治疗》，宗教文化出版社 2002 年版。

63. 魏磊《净土宗教程》，宗教文化出版社 1998 年版。

64. 陈扬炯《中国净土宗通史》，江苏古籍出版社 2000 年版。

65. 黄夏年主编《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社 1995 年版。

66. 杨曾文《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社 1999 年版。

67. 严耀中《江南佛教史》，上海人民出版社 2000 年版。

68. 董群、陈星桥、王公伟、吕建福编著《中国佛教宗派理论》，河北省佛学院 2001 年内部流通版。

69. 王月清《中国佛教伦理研究》，南京大学出版社 1999 年版。

70. 王雷泉《中国佛教的过去、现在与未来》，载《第一届生活禅夏令营专辑》，河北禅学研究所编《禅》，河北省佛教协会，1993 年第 4 期。

71. 方立天《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社 2002 年版。

72. 刘耀等主编、廉考文执笔《五台山旅游辞典》，团结出版社 1993 年版。

73. 刘建、孙龙奎《宗教与舞蹈》，民族出版社 1998 年版。

74. 黄颂一主编《佛教二百题》，四川人民出版社 1997 年版。

75. 王志远主编《佛教百问》，今日中国出版社 1997 年版。

76. 杨曾文主编《日本近代佛教史》，浙江人民出版社 1996 年版。

77. 黄夏年主编《佛教三百题》，上海古籍出版社 2000 年版。

78. 郭豫斌主编《宗教之旅》，北京出版社 2005 年版。

79. 孙大章主编《中国古代建筑史》第五卷《清代建筑》，中国建筑工业出版社 2002 年版。

80. 业露华《佛学与佛教》，上海古籍出版社 1996 年版。

81. 杨曾文《佛教知识读本》，中国社会科学院世界宗教研究所编，宗教文化出版社 2000 年版。

82. 宋立道编著《世界佛教》，河北省佛教协会 2000 年内部流通版。

三、宗教学、哲学专著

1. 杨伯峻译注《论语译注》，中华书局 1980 年版。

2. 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社 1963 年版。

3. 肖萐父、李锦全主编《中国哲学史》，人民出版社 1982 年版。

4. 李崇智《中国历代年号考》，中华书局 2003 年版。

5. 卿希泰主编《中国道教史》（修订本），四川人民出版社 1996 年版。

6. 陈耀庭《道教礼仪》，宗教文化出版社 2003 年版。

7. 陈麟书、陈霞《宗教学原理》，宗教文化出版社 1999 年版。

8. 吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社 1998 年版。

9. 朱越利主编《当代中国宗教禁忌》，民族出版社 2001 年版。

10. 葛兆光《中国思想史》，复旦大学出版社 2000 年。

11. 葛兆光《中国宗教与文学论集》，清华大学出版社 1998 年版。

12. 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》（上、下册），社会科学文献出版社 2000 年版。

13. 任 涛主编《中国统一战线全书》之《南传佛教》，国际文化出版公司 1993 年版。

14. 张之纲《宗教学是什么》，北京大学出版社 2002 年版。

四、硕士、博士论文

1. 姚珏《云南上座部佛教的历史和经典》（西双版纳），2002 年云南大学硕士学位论文。

2. 华思文《傣族民族发展史中的勐文化》，2000 年云南大学博士学位论文。

3. 杨荔薇《原始佛教“正法律”的法理学研究》，2005 年四川大学博士学位论文。

4. 李佳静：《佛陀时代的僧团——以六和敬为中心的研究》，2005 年四

川大学博士学位论文。

五、云南地方著作

1. 杨学政等《云南宗教史》，云南出版社 1999 年版。

2. 云南民族调研组编《云南地方志佛教资料琐编》，云南民族出版社 1986 年版。

3. 德宏州志办主编《德宏州志》，德宏民族出版社 2000 年版。

4. 张建章主编《德宏宗教》，德宏民族出版社 1992 年版。

5. 刘岩《南传佛教与傣族文化》，云南民族出版社 1993 年版。

6. 傣族研究会主编《傣族文化论》，云南民族出版社 2000 年版。

7. 龚锦文《傣文化研究》，云南民族出版社 2003 年版。

8. 杨民康《贝叶礼赞》，宗教文化出版社 2003 年版。

9. 云南大学贝叶文化研究中心主编《贝叶文化论集》，云南大学出版社 2004 年版。

10. 王懿之、杨世光编《贝叶文化论》，云南人民出版社 1990 年版。

11. 云南大学贝叶文化研究中心《中国贝叶经全集》(1—6 卷，计划翻译整理出版一百卷)，云南人民出版社 2003 年版。

12. 中央民族学院天文历法小组编译《西双版纳傣历年历汇编》，云南民族出版社 1976 年版。

13. 方国瑜《元代云南行省傣族史料编年》，云南人民出版社 1958 年版。

14. 李拂一《泐史》(傣文)，云南大学西南丛书之一，1947 年汉译本。

15. 江应梁《傣族史》，四川民族出版社 1983 年版。

16. 陶云逵《车里摆夷的生命环》，金陵大学中国文化研究所边疆研究论丛专辑之一，1948 年。

17. 宋恩常主编《云南少数民族社会调查研究》(上、下)，云南人民出版社 1980 年版。

18. 曹成章《傣族社会研究》，云南人民出版社 1980 年版。

19. 张公瑾《傣族文化》，吉林教育出版社 1986 年版。

20. 姚荷生《水摆夷风土记》，上海文艺出版社 1990 年版。

21. 徐万邦、祁庆富《中国少数民族文化通论》，中央民族大学出版社 1996 年版。

22. 云南省地方志编纂委员会编《云南省志》卷六十六《宗教志》，云南人民出版社 1995 年版。

23. 邓廷良《丝路文化（西南卷）》，浙江人民出版社 1995 年版。

24. 耿马傣族佤族自治县志编纂委员会编《耿马傣族佤族自治县志》，云南民族出版社 1995 年版。

25. 王克芬等《佛教与中国舞蹈》，天津人民出版社 1995 年版。

26.《中华文明史》编纂工作委员会编《中华文明史》第九卷《清代前期》，河北教育出版社 1994 年版。

27. 赵成龙主编、双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志编纂委员会编纂《双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志》，云南民族出版社 1996 年版。

28. 郭玉萍《傣族文化探究》，广西民族出版社 2002 年版。

六、外文资料

1.（日）高楠顺次郎主编《南传大藏经》，东京法藏馆，20 世纪 40 年代中后期。

2.（俄）舍尔巴茨基《小乘佛学》、《大乘佛学》（立人译），中国社会科学出版社 1994 年版。

3.（日）小川一乘《如来藏、佛性的研究》，东京文荣堂 1969 年版。

4.（日）樱部健《俱舍论的研究》，东京法藏馆 1969 年版。

5.（日）舟桥尚哉《初期唯识思想的研究》，东京图书刊行会 1976 年版。

6.（日）舟桥一哉《原始佛教思想的研究》，东京法藏馆 1969 年版。

7.（日）坂本幸男《佛教——理论与实践》，东京大东出版社 1981 年版。

8.（日）常盘大定《佛性的研究》，东京明治书院 1944 年修正版。

9.（日）池田大作《佛教思想的源流》，东京东洋哲学研究所 1978 年版。

10.（日）赤沼智善《佛教教理的研究》，东京法藏馆 1981 年版。

11.（日）金岗秀友《部派佛教的研究》，东京佼成出版社 1977 年版。

12.（日）水野弘元著、释惠敏译《佛教教理研究》，中华佛学研究所论丛（23），2000 年。

13.（日）水野弘元著、如实译《南传佛教典籍·原始佛教的特质》（电子书），2003 年。http：//sss2002. 51. net/index2. htm.

14. T. R. V. Murti, *The central Philosophy of Buddhism*, London, Allen and Unwin , 1955.

15. A. K. Chatterjee , *The Yagacara Idealism* , Banaras Hindu University, 1962.

16. D. J. Kalupahhana , *Causality : The central Philosophy of Buddism*, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975.

17. N. Dutt, *Mahayana Buddhism*, firma Klm Private Ltd , Calcutta, 1976.

18. T. R. V. Murti , *The central Philosophy of Buddhism*, London, 1955.

19. The Shans , *Rangoon*: Supt. Govt. Print. Burma, 1915.

20. 青原庆哉译《转轮圣王狮子吼经》，载《南传长部经典》（日译本），第 8 卷，东京法藏馆，20 世纪 40 年代中后期。

21. 山本块隆译《大典尊经》，载《南传长部经典》（日译本），第 7 卷，东京法藏馆，20 世纪 40 年代中后期。

22. 久野芒隆译《起世因本经》，载《南传长部经典》（日译本），第 8

卷，东京法藏馆，20世纪40年代中后期。

23.《增支部律藏小品》，载《南传佛教经典》（日译本），第4卷，东京法藏馆，20世纪40年代中后期。

24. 羽溪了谛译《沙门果经》，载《南传长部经典》（日译本），第6卷，东京法藏馆，20世纪40年代中后期。

25.（英）渥德尔著，王世安译《印度佛教史》，商务印书馆1987年版。

26.（法）杜尔凯姆，金泽译《宗教生活的基本形式》，载史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第59—76页。

27.（荷）F. 皮尔邦与S. 阿洛姆若著，刘勇译《音乐民族学和emic/etic问题》，载《中国音乐》增刊，1995年，第60—73页。

28.（菲）何塞·马塞达《东南亚音乐的时间概念》，载《云南艺术学院学报》，1995年第1期，第10—19页。

29.（日）内田琉璃子，明庸译《日本音乐的寻源与泰国北部少数民族民歌》，载《中国音乐》1988年第1期，第63—65页。

30.（美）路易莎·沙因《中国的社会性别与内部东方主义》，载马元曦等主编《社会性别与发展译文集》，三联书店2000年版，第98—121页。

31.（美）韦慈朋《民族音乐亚洲化的挑战》，载《"中国音乐研究在新世纪的定位"国际研讨会论文集》，人民音乐出版社2000年版，第112—123页。

32. 长谷川《习俗重构：云南西双版纳傣文化研究》（日文），圣德学园，岐埠教育大学纪要，第21集，1991年。

33.《德宏傣族社会风情录》（日文），香港—大阪，圣德学园，岐埠教育大学纪要，第22集，1991年。

34. 佛使比丘著、香光书乡编译组译《上座部佛教的某些殊胜特色》（普光明网），缅甸仰光举行第六次结集会议的演讲稿，1950年12月6日。

七、佛学工具书

1. 一如等集注《大明三藏法数》，台北新文丰出版公司 1989 年 2 版。

2. 慈怡主编《佛光大辞典》，高雄佛光出版社 1989 年 5 版。

3. 蓝吉富主编《中华佛教百科全书》，台南中华佛教百科文献基金会 1994 年版。

4. 陈兵编著《新编佛学辞典》，中国世界语出版社 1994 年版。

5.《傣巴汉佛学辞典》，泰国出版社 1987 年版。

6.（日）水野弘元《南传大藏经总索引》（日文）第一部、第二部，是日译南传大藏经 70 册的总索引，日本出版社 1985 年版。

7.《佛光大辞典》，北京书目文献出版社 1989 年版。

8.《汉巴四阿含对照》，台湾佛教图书文物中心，台湾华宇出版社 1985 年。

9. 水野弘元《巴利语文法》（日文），东京法藏馆 1968 年版。

10. 水野弘元《巴利语辞典》（日文），东京法藏馆 1968 年版。

11. 蓝吉富《南传佛教巴利文献简介·佛教梵语圣典概观》，台湾弥勒出版社，1984 年版。

后　记

离开学堂久矣，又重拾校园生活，且得炙陈兵先生门下，聆听佛法教诲，不得不叹言因缘的奇妙。在感慨“世事陟高牛负重，论道临川鹤饮泉”之时，有幸优游于儒道释之传统文化中得一探生命之真实，敢问“关河冷落长问道，风雨如晦独随缘?”陈兵先生豁达严慈、博学卓识、德高禅深，让我得以领略大德的人生境界，乃有勇气超拔于琐碎的尘嚣之中，避免萎缩在世俗烦剧的重压之下，保持精神与人格的独立和完整，这将使我终身受用。

宗教与科学的冲突根源于思想层面，要解决二者之间的冲突，必然诉诸于学术性的讨论，然而宗教与科学的相遇，并非只是一个学术性的话题，也非仅是科学或宗教其各自发展所面临的一种状况。站在时间的纵轴与全世界的横轴上看，宗教与科学确实是一个对于人类社会、文化乃至日常生活都具有普遍影响的深刻因素，佛学与科学的互动亦然。人类对于世界亦同时能有深一层的清晰认知，想引发的是双方能在彼此新视界的友好基础上，带着对方的启发在新世纪向前发展，无论在个人的理性与信仰上，或在时代的精神与物质发展上，皆能超越单边的界限，同谋互进。佛教未来的路应该朝着什么方向迈进方能最有助于众生的

福祉、人心的净化、社会的安定和国家的昌盛，是我们必须关心的问题。在这物质文明过度发达的时代，作为宗教精神文明之一的佛教，是有其引领人们提升心灵生活和重塑人生价值的义务、责任和使命的。虽然本文所呈现的只是个人整理思考的结果，如江河之一滴，似乎并不足以广泛普遍地推进佛教历史发展，但是，在写作的过程之中，许多师长、同仁、同学和朋友们点点滴滴的发心和护持却凝聚出这一思想的溪流。若佛教传续的步伐不息，若法水遍洒的甘露不停，则祈愿众人和合、种种善缘所成就的这些文字，终能汇流入佛教历史长河，共为佛教未来利益众生创造更多的契机。佛教文化是围绕佛经及其教义而展开的，对于云南边疆傣族民众来说，南传上座部佛教思想已经深深渗透到其生活的各个角落，也注射到傣族文化这颗大树的每一个枝叶里，形成了名副其实的“贝叶文化”，这种“融合”迅速推动了傣族社会的文明化进程。

“夜半闻喧嚷，中秋月照迟；江汉宜宾日，黄卷残灯时。向晚动秋兴，临风觅哲思；寂寥无言处，信有先哲知。”博大精深的佛教思想从多方面教育了我，使我如获“新生”。感恩释迦牟尼佛，是佛两千五百多年前的觉悟以及其孜孜不倦的说法使我得以深沐法恩，我对佛的智慧、慈悲、人格表示衷心的赞叹，对所有实践和传播佛法的人表示诚挚的礼敬。佛法的珍贵来自于其对人性本具至善之肯定（六即之即），而透过实践，亦保证了其臻至至善之可能（六即之六）。从佛法的熏习中，开拓了自己人生视野的广度与深度，好像掬饮了佛法的清凉与自在，一解生死轮回的炽热与苦恼。

若有即而无六，如一切众生本具如来之性德，却寻逐妄尘而不知返；若有六而不知即，如一切外道精进勇猛，却错认消息，

非因计因，非果计果，徒绕远路。唯有知六知即，始能立稳于本有之自性，不慌不忙、循序渐进地完成这段返源之路（即而常六），纵历无数艰难与挫折，亦不轻言退转，因自知己本有佛性之宝始终不失（六而常即）。从六即的义理中，透显出佛法的圆融与次第，如事与理、顿与渐、六而一、一而六；论文撰写关涉原始佛典，在普阅典籍时给我影响最深的是“六合”精神，为此也使自己对佛法及人生有更深层次的认识与体会。

“寒灯耿耿漏迟迟，送故迎新叹息频；往事并随残历尽，春风可识旧容音？岁酒先饮全腊祭，佛典苦读尽孝亲；青苔重叠思孟巷，儒风日薄此沉吟。”

在三年的学习过程中，自己深感得之于人甚多，出之于己甚少，愿以己身，尽未来际，上四重恩，下济三途苦。儒家言内圣外王，于己，我愿学习一切恭敬、慈悲、平和、真实之法，以完成人格德行之养成；于外，我愿推己及人，力行诸佛菩萨所行之道，利益众生、成就佛事，以不负众人之恩德。感恩导师陈兵与师母刘成华对我学业和生活无微不至的关怀；感谢宗教所的全体老师与同学对我的贴心关照和无私帮助；感谢调研期间给我帮助的师傅和信徒；感谢硕士导师张桥贵教授对我成长的精心呵护；感谢云南社科院侯冲老师所给予我的帮助；感谢父母与兄弟对我的扶持和期盼；感谢妻子张胜光对我的支持和鼓励。我永远铭记于心，愿以此文奉献；衷心祝愿你们：吉祥如意。

吴之清

2007 年 3 月于昆明

Document generated by Anna’s Archive around 2023-2024 as part of the DuXiu collection (https://annas-blog.org/duxiu-exclusive.html).

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):


```
{
  "before_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTE4OTgyODAuemlw",
    "filename_decoded": "11898280.zip",
    "filesize": 13718213,
    "md5": "e8bf40f999b16f3e31c9d82ceb5259e9",
    "header_md5": "e0a161e6e85f40c409c415c9032ca8f7",
    "sha1": "cb481d45e08e11bdef3165f798f1fa07480348d8",
    "sha256": "4aae75641659e4663dd8dd61233d38857246d4cc089079f303bd1cfa1219a3ce",
    "crc32": 3954076228,
    "zip_password": "www.eshuyuan.com",
    "uncompressed_size": 14095154,
    "pdg_dir_name": "\u00ed\u2562\u2592\u2524\u2565\u2562\u2554\u2567\u2561\u2500\u2524\u00f7\u256b\u03c3\u256c\u2500\u2
51c\u2248\u00fa\u2551\u2558\u255e\u2500\u2567\u2561\u252c\u2551\u03a9\u2500\u2567\u2524\u00bd\u2554\u2567\u256b\u2219
\u2593\u2510\u2556\u2261\u255c\u2560\u2554\u03c4\u2557\u00df\u2510\u255d\u2593\u221e\u2564\u2568\u255b\u2510\u00ed\u2
556_11898280",
    "pdg_main_pages_found": 382,
    "pdg_main_pages_max": 382,
    "total_pages": 400,
    "total_pixels": 8122328
  },
  "after_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTE4OTgyODAuemlw",
    "filename_decoded": "11898280.zip",
    "filesize": 23311936,
    "md5": "3694de996394685fb3e71f4d58eb0504",
    "header_md5": "2bfb2150cc4f721f3a131e344447198a",
    "sha1": "023d8c1d2b49bbe7e5e2099b36bf3f47f5318972",
    "sha256": "4e2d1fe69375e2cc18a01005e9730a715962aa847f4d13c7bb8eedf710cd8d00",
    "crc32": 3704408031,
    "zip_password": "",
    "uncompressed_size": 24020070,
    "pdg_dir_name": "",
    "pdg_main_pages_found": 382,
    "pdg_main_pages_max": 382,
    "total_pages": 400,
    "total_pixels": 1519663832
  },
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```