

## 剝開蠶繭：在白鐵餘 682-683 年的佛教運動中的民族，財富，和末法意識

布朗大學/北京大學中國中古代史研究中心

更仔細的分析高宗末期在陝西關內發生的佛教運動，們能夠更深的理解財富，供養，信仰和權力之間的關係在於當時的民間佛教。白鐵餘 682-3 年的佛教起義包含多層的涵義。首先，這次運動是在極其惡劣的經濟條件和自然孽禍下引起的農民起義。第二，運動跟民間佛教和末法 (apocalyptic) 佛教，尤其與“月光童子”“月光王”的信仰有關。第三，我們可以通過歷史上的稽胡族（中國陝北山西的少數民族）與當權政治中心之間的磨擦來分析這次運動。為了更透徹的分析第二第三層，我們需要介紹中國佛教史的另外一個重要人物——稽胡族的僧人和民間英雄劉薩訶。

白鐵餘運動是在社會經濟格外蕭條下發生的。679 年全國盛行瘟疫；關中有嚴重的饑荒。681 年有人報告地震水災旱災。682 年上萬隻兔子不知從何處出現，吃掉全部的禾苗後就消失了。<sup>1</sup> 按《資治通鑒》203 卷，682 年 5 月‘東都霖雨。乙卯，洛水溢，溺民居千餘家。關中先水後旱，蝗，繼以疾疫，米鬥四百，兩京間死者相枕于路人相食。’<sup>2</sup> 加上唐高宗又病又弱。國家真的有末日來臨的氣氛。

太平廣記 233 卷和資治通鑒 203 卷都描述了白鐵餘的佛教運動。太平廣記把白鐵餘跟叛徒安祿山和江湖騙子唐同泰，胡延慶歸於‘詭詐’類。記錄如下：‘白鐵餘者，延州稽胡也。左道惑？。先于深山埋一銅佛像柏樹之下。經數年草生其上。詒鄉人曰：‘吾昨夜山下過，見有佛光。’於是荀曰‘設齋以出聖佛。’及期集數百人。命于非所藏處。不得。則詭曰：‘諸人不至誠佈施，佛不可見。’是日，男女爭施捨百余萬。即於埋處得之。得其銅像。鄉人以為聖人，遠近相傳。莫不欲見。宣言曰：見聖佛者，百病既愈。余遂左計數百里老小士女皆就之。乃以紺紫紅緋黃綾。為袋數十重，盛佛像。人來觀者去其一重。一回不施，獲千萬。乃見其像。

如此矯為一二年。鄉人歸伏。遂作亂。自稱光王。署置官屬。設長吏。為患數年。命將軍程務挺討斬之。<sup>3</sup>

《資治通鑒》203 卷記錄如下：綏州部落稽白鐵餘，埋銅佛於地中，久之，草生其上，其鄉人曰：‘吾於此數見佛光。’擇日集？掘地，果得之，因曰：‘得見聖佛者，百疾皆愈。’遠近赴之。鐵餘以雜色囊盛之數十重，得厚施，乃去一囊。數年間歸信者？，遂謀作亂。據城平縣，自稱光明聖皇帝，置百官，進攻綏德，大斌二縣，殺官吏，焚民居。遣左武衛將軍程務挺與夏州都督王方翼討之。甲申，攻拔其城，擒鐵餘，餘黨悉平。”<sup>4</sup>

從這兩個記錄事件的文本，我們可以看出白鐵餘是在 677-678 年左右把銅佛埋在偏僻山區的柏樹下。等到草生，他才告訴綏州延州的老百姓他在山裏見到佛光。荀士鼓勵他‘設齋。’數百人集中在一起等待目睹銅佛從地下升起，但白鐵餘故意的命令他們挖錯地方（按太平廣記）。當？人失望的空手而站時，他才公佈，‘諸人不至誠佈施，佛不可見。’鄉人果然很著急，想迫不及待地證明他們虔誠的信仰，所以爭先恐後佈施大量的錢財。然後白鐵餘帶領？人來到銅佛埋的真地。等到銅佛終於真的出現，鄉人把它當作‘聖佛。’‘聖佛’傳播極快，引來周圍大量的老百姓前來觀看。白鐵餘散言銅佛能醫治百病，用多？色的絲綢把銅佛包裹起來。人們來看佛時，布了施才能把一層絲綢剝開。這樣，他在幾年中賺了非常可觀的數目。

因為白鐵餘是銅佛的發現者，他成為銅佛的代言人，為？人翻譯它的沈默。雖然白鐵餘不是佛教的正規僧人，他仍然充份的利用了佛教傳統。身為當地人，他很熟悉關中民間信仰和迷信。運動前期可以說“信仰治療運動”，包括以下的步驟：發現佛光，設齋，荀術，團體佈施，公共挖掘，見佛受療，和絲裏銅佛。這幾個儀式都具有明顯的民間流行方式：沒有佛經，沒有任何參與的障礙，採用大？性，公共性的民間佛教——只求老百姓的虔誠信仰。

按照佛教傳統，如果地面發出光線就表示地下有佛教舍利(sarira)。在印度阿育王(Asoka)的統治下，佛身分成 84000 粒，每一粒藏於印度，中亞，東南亞，中國的佛塔。佛光是阿育王舍利的魔術特性之一，舍利成為了一個很重要的皇權工具的象征。<sup>5</sup> 如果發現舍利，

一般的常在發現的場所建立佛塔。677年在長安佛光暴露舍利時，高宗命令建立光宅寺。<sup>6</sup>著名稽胡族僧人劉薩訶幾次以佛光找到阿育王的佛塔。<sup>7</sup>

葡人的存在我們可以通過銅器商代使用的甲骨文看出，開始與佛教儀式沒有聯繫。正式佛教歷史上有禁止葡術的條律，但是民間佛教卻無此規定，巫術與民間其他宗教融化在一起。如果正統佛教有禁止葡術的法律，這就說明了葡術在一定程度上影響了當時的佛教。

齋的涵意包括僧人的齋期和齋期前後所籌備的素宴。這種集體活動自然地把佛界和俗界連接在一起。贊助齋的舉動奠定了白鐵餘在運動的領導地位。一起吃素，一起守齋戒使人民感受到他們對於佛教信仰的承諾。<sup>8</sup>

共同挖掘，集體發現佛像都是團體活動。被信仰鼓舞的人民在白鐵餘指出的地方掘土，但初次什麼都沒有找到。如果佛像出現的太容易太快，就給人缺少一種神秘和戲劇的感受。作為佛像的發現者和齋宴的贊助人，白鐵餘有資格懷疑其他人信仰的至誠性。在關鍵時候，他給鄉人機會證明他們的誠懇，讓他們捐獻大量的錢財。白鐵餘是一位有效的宗教領導人，具有充份的口才說服力。他很會操縱民心，控制團體感情和意識，帶領信徒走向一個漫長而曲折的旅程：在絕望的邊緣給？人指出一條實現信仰的出路。結果，金錢源源而來。無論是對於正統佛教還是民間佛教，這就是一種反映：佛教信徒放棄他們的財富是為了保證他們的信仰獲得供養。與此相應地在捐贈佈施後，銅佛從地中升起。

挖掘銅佛的情景和戲劇性又給運動增添了一層神秘感。在老百姓的平凡日常生活中增添炫眼的絲綢，治療百病的諾言，素菜盛宴，神仙從地下冉冉升起——超脫性的宗教奇跡。

佛像出現後，白鐵餘又把它藏起來，裹卷在絲布中。為了親眼見綢緞下的聖佛，信徒齊擁而來，捐款後，把一段絲綢帶走。這樣，一次又一次，白鐵餘能夠重新製造發現佛像的情景，從而讓新的信徒能親臨奇境，感受奇跡。絲綢本身在佛教儀式和僧人服裝中是一種很重要的布料。白鐵餘使用這種用絲綢包裹佛像的佛教儀式是在正統佛教根本見不到的。這樣的儀式能夠保存一種神秘感，跟光見銅像的感受有所不同。<sup>9</sup>反復地穿脫綢衣的佛像成為了一個變幻不固的塑像。每次佛像重“埋”在絲綢裏和重新被信徒“挖掘”，佛教？人再一次感受到信仰的兌現。

等到彩絲剝沒了，信徒可見奇妙的銅像，感覺到它健康的明光，跟最先的挖掘者一樣地感受到自己的虔誠。同時，他們可以佈施積聚供養，帶走一段曾經包裹佛像寶貴的絲綢作為信仰的紀念品。此舉不僅只是用金錢來獲得佛的慈善與祝福——沒那麼簡單，沒那麼庸俗，而且是教徒對佛的忠心的一種表現。本文在論劉薩訶的一段，會重新分析這佛教儀式所涵的意義。

高宗末年，社會經濟情況變得越來越惡劣，關於白鐵餘的奇妙佛像的傳播也越來越廣泛。順機“歸伏”信仰的人民也集結成群。《資治通鑑》和《太平廣記》忘了提出一個很重要的故事情節：參加白鐵餘佛教運動的大多數人不是漢族人而是稽胡族人。按佛僧道世 668 年的《法苑珠林》記錄劉薩訶臨死，陪觀音菩薩到佛教地獄後，經過突然啟蒙，傳“自解”的一卷胡語佛經。法苑珠林也記錄劉薩訶是稽胡族。所以，很明顯，所謂“胡語”就是稽胡語。<sup>10</sup> 白鐵餘的“聖佛”正是在法苑珠林指出的稽胡族地盤發現的。

682 年後，白鐵餘的佛教運動經過一次巨大的演變。白鐵餘從一個信仰治療者 (faith healer) 變成一位起義的反叛皇帝。為什麼會發生這次演變？第一，綏延二州的稽胡族本來比較貧困：他們佈施的金錢畢竟有限。第二，唐皇快死，農作物敗壞，敵寇反復侵略邊疆，國家輪流地承受兩三年的水災旱災饑荒等災難，這都使佛教信徒感覺到社會政體面臨崩潰，末法來臨。第三，白鐵餘讓佛像穿脫絲綢的那一套已經被當地稽胡族的老百姓看夠了，‘信仰治療’運動也開始失去勢力，所以白鐵餘想尋找新的方向。第四，通過幾年的信仰治療活動，白鐵餘已經奠定了經濟和地盤的基礎。第五，雖然綏州離唐代首都長安才 300 裏遠，但近年朝廷和軍隊在綏州沒有絲毫干涉活動。白鐵餘一定注意到這一點，從而使他感到一種超自然性的自信。第六，他繼承稽胡族對抗政治中心的奮鬥精神。第七，也有可能是最重要的因素使活動演變的一點，就是白鐵餘借稽胡民間英雄劉薩訶的光。

683 年白鐵餘佔據成平，自稱‘光明聖皇帝’，設立百官。這稱號和資治通鑑考異提出的自號‘月光王’都是來源於佛教。‘光明’與‘月光’都有佛光的涵意，是指舍利發出的瑞光。阿彌陀佛的天堂也叫做光土。隋代建的光明寺還立在 682 年的長安。<sup>11</sup> 按佛光大詞典，白鐵餘字型大小裏的‘聖’ (arya) 就是‘佛’的意思，指出一個有化身本事的神仙。為此我們能看出‘聖’跟佛教

有密切的聯繫。這也是綏州人民之所以把挖掘出來的銅像稱‘聖佛’的原因。還有，白鐵餘的稱號中也有‘聖’，這也堅固了他與佛像之間的聯繫。

‘聖’在唐代早期的皇帝名稱也被借用。674年高宗武則天以‘二聖’為名稱，暗示佛神釋迦牟尼和彌勒。<sup>12</sup> 解釋‘聖’這概念對於佛王的重要性，學者古正美提出當武則天688年採用‘聖母神皇’的尊號時她是有意識地借用佛教轉輪王(cakravartin)的傳統。<sup>13</sup> 從以上的例子我們可以看出白鐵餘的稱號並不是偶然的——他想成為一個佛王。到683年白鐵餘的志氣很明顯地從財富轉移到權力。綏州起義的起點，有五個縣。他從成平擴進到綏德大斌二縣，按司馬光記錄，“殺官吏，焚民居。”到此地步，唐朝廷終於注意到白鐵餘的運動。683年4月高宗發佈詔令讓程務廷王方翼兩將軍攻討白鐵餘和他的支持者，很快地鎮壓了運動，擒斬了白鐵餘。<sup>14</sup>

#### 稽胡族的民族意識與劉薩訶的復活

為了理解白鐵餘佛教運動的性質，我們也要從歷史上分析稽胡族與政治中心的關係。因為隋唐皇族中亞血統都很濃，把政治中心和漢族劃等號是不準確的。白鐵餘屬於一個小內附的部落叫做部落稽或者稽胡或者山胡。唐代時期，稽胡族住在關內與河東。周書49卷提出稽胡來源的兩個可能性。第一，他們是南匈奴的後代。第二，春秋時期，戎狄定居於中國北方與西北，從流浪變成定居的民族。戎狄的後裔就是稽胡。大部分近代學者如周一良，馬長壽，唐長儒，和周偉宙都傾向第一個理論，但是Pulleyblank和林幹卻傾向第二個可能性，認為稽胡族是陝北土生土長(indigenous)的部落。<sup>15</sup>

按地理學所涉及到的稽胡和從進貢朝廷的胡女布料——一種胡族女人所造的特？的研究中，可以看出稽胡人口的發展與法苑珠林提出在關內河東的八縣很相近。從而說明這地區就是稽胡族的地盤。<sup>16</sup>

6世紀，尤其是北齊北周，稽胡經常有起義，對抗政治中心。有一位姓白的起義領袖，叫白鬱久同，跟白鐵餘有一個姓。白，本意是白色的白，但或許也含其他的意義。按隋圖經，稽胡地盤的延州也叫做“白室”，或許是錯編的“白狄”。Pulleyblank覺得這就是稽胡族原來屬於戎狄類的證據。並且，他猜想如果稽胡的語言屬於“漢-藏”(Sino-Tibetan)

類的語言，“白”的多音形式就是“部落稽”，“稽胡族的另外一個集體稱呼”。<sup>17</sup> 到白鐵餘運動時期，“白”姓對於稽胡種族還含有政治意義。姓白的人自然而然有領導的身份。

可是，大多數稽胡族的領導人是從劉姓來的。按周書 49，建立趙代的劉元海（劉淵）是稽胡族最早祖宗之一。僧人劉薩訶也是稽胡族劉姓的人物。525 年劉蠡升抗議魏朝，自稱天子；578 年稽胡領袖劉受羅千“複反”，那次起義和周武帝鎮壓佛教政策有相當密切的聯繫。<sup>18</sup> 按元和郡縣誌，隋代末期戰爭時延州的“胡寇”劉步祿惹事。<sup>19</sup> 621 年，唐太子劉建成在鄂州打敗一次稽胡族的起義。在稽胡投降後還殘殺 6000 多名士兵。<sup>20</sup> 劉白兩姓都有反叛的歷史。兩姓被宗教信仰，婚姻關係，與少數民族意識捆綁在一起。

為了忘掉 621 年的殘殺，增強唐朝的輝煌，唐高祖在“稽胡懷化，文武雜半”的口號下把綏州的一個縣稱為“大斌”——一個把侵略，文化和權力混合一體的好例子。<sup>21</sup> 625 年後，稽胡族不再是唐代統治的威脅。半個多世紀，雖然在歷史文本見不到他們的影子，但這以陝北為中心的少數民族根本沒有消失或被徹底漢化。

佛教文本給我們一個完全不同的立足點看稽胡族在 7 世紀的活動。法苑珠林和道宣在 640 代編寫的續高僧傳闡述唐代早期稽胡族仍舊在關內有團體民族和宗教信仰的意識。這意識圍繞一個重要人物“佛師劉”——劉薩訶。<sup>22</sup> 佛僧慧達（劉薩訶）屬於稽胡族。<sup>23</sup> 在中國宗教史，很多神秘的傳說在這個歷史人物身上周旋。他在稽胡地盤的中心，延州的可野寺，入靜。<sup>24</sup> 他不是在山洞裏打獵時，就是在喝醉陷入昏迷時，歷經了一次巨大的轉變。他去印度尋找法經，用胡語為了同族的稽胡人寫了一本一卷的佛經。他幾次發現阿育王的佛塔。他預示了涼州出現的石佛；他的誠心有一次使佛像從湖裏升起。在敦煌石窟他是個很顯著的人物。

白鐵餘不是欺騙民心的詭計專家。他用絲綢包裹佛像的舉動似乎是一種鮮豔的典禮，其實是為了給信徒留下更深刻的印象。可是，白鐵餘選擇的這種儀式即不是為了裝飾也並不是偶然的。這儀式屬於稽胡族的宗教傳統形式，對白鐵餘活動的成功起了巨大的作用。法苑珠林中一個故事提出劉薩訶的名字是從稽胡語的絲蘭來的。還有一個傳說講他天天晚上躲在絲蘭裏，第二天早晨再出來。Pulleyblank 猜想這傳說所講的是他親臨死境受佛教啟蒙的事。並且，還有幾個 7

世紀佛教文本描寫稽胡族很有特色的土塔和柏旗杆。法苑珠林也提到在慈州(離絳州很近過黃河往東南)發現的能治病辟邪的劉薩訶的石像。劉薩訶臨死啟蒙而復活的佛教傳說也已在唐代早期存在。現在通過稽胡族的民間英雄的來龍去脈我們可以分析白鐵餘的運動。

繭是絲線造的，一次又一次纏繞蠶。繭打開後，蠶蛾出現。蠶繭本身就是一種轉變的室房，一個復活的屋子。蠶蛾以完全不同的形狀出現。關於劉薩訶進入山洞出來成僧或者喝醉陷入昏迷醒悟啟蒙都是轉變的故事。昏迷和山洞都是劉薩訶進入蠶繭的比喻。以上已提出道宣指出7世紀的稽胡還很熱心的崇拜劉薩訶。我的理論如下：白鐵餘用“紺紫紅緋黃綾。為袋數十重，盛佛像。”不是為了裝飾而是模仿劉薩訶的復活。天天一段一段打開彩色絲布象徵劉薩訶從蠶繭中的誕生。一次又一次地允許稽胡族的佛教信徒參予劉佛師的轉變和復活對他們的信仰增添了一個巨大的鼓勵，同時也讓他們感到一種民族統一的意識。

白鐵餘的佛教運動也借用劉薩訶的其他東西。白鐵餘手下人挖掘的佛像跟在慈州的劉薩訶的佛像都有治療疾病的功能。另外是柏樹——柏樹並不是偶然的選擇，它是皇權的象徵；而且，劉薩訶土塔用的旗杆也是用柏樹做的。

白鐵餘與劉薩訶分享稽胡種族的背景。兩個人都從歷史悠久，愛反抗政治中心的強家族來的。680年代初，部落的長老仍記得太子李建成621年的殘殺，激蕩年輕戰士的心血，白鐵餘和他的佛像自然的變成宗教性和民族性運動的中心。

劉薩訶的傳說還有幾個值得注意的方面。首先，他的故事針對佛教轉變的核心：他原本是一位有財富的胡人，愛食肉飲酒，通過復活變成虔誠的佛僧。身臨死境醒悟後，受到觀音菩薩的引導。觀音菩薩鼓勵他教化他的胡族兄弟。第二，劉薩訶不可改變的誠意給他一種超自然的發現佛像佛舍利的本領。誠心能夠使隱藏的寶物暴露的主題貫穿在劉薩訶的傳說。第三，發現佛像佛寶的本事讓劉薩訶成為一種佛神。傳說的持續性(從3世紀到7世紀)部份地解釋了白鐵餘佛像對於稽胡族的刺激和鼓勵。發現者的道德和誠懇使佛像出現：佛像成為信仰的紀念和代表。這樣，發現者和佛像是永遠連結在一起的。

從3世紀到7世紀中國佛教受到道教的影響而發展？生了原印度佛教傳統缺乏的末法意識。中國傳統道教提供佛教一些概念如末日大戰，判決日，與烏托邦。歷經三四個世紀，道佛混合在一起。末法（佛教三階最後一段）主義講，到末日一些最誠懇的信徒被解救到彌勒佛兜率天的華城。<sup>25</sup>到唐代早期，這末法傳統變得成熟。彌勒從真法時期的一位善良的老師變成末法期間的強有力的救星，在末日解救信徒宣判罪人。其他的佛教救星也相繼出現，如“月光王子”（見Zurcher）。佛經也與之相呼應。白鐵餘毫不猶豫地借用民間流行傳統給他的佛教運動帶來了更多的政治和宗教的力量。

682年白鐵餘採用“月光王”（Candraprabha，按胡三省在《資治通鑑》的考異的稱呼，就是借用這些傳統。在他的文章“月光王”，Zurcher指出在一系列佛經，月光王的傳說慢慢地在中國發展，跟佛道末日概念密切連在一起。在3世紀Dharmaraksa的月光童子經，月光童子是個孝子，儘量說服他爹不要把佛燒烤在火坑。等佛來他們的家後，爹明白他所犯的錯而開始信佛。<sup>26</sup>等到佛道末日傳統成熟一些，它發展了魔術和神秘末法的元素。5世紀的法滅盡經強烈的批評佛教的腐敗僧侶，描述月光王是一位救星，能暫時把佛法從衰落的狀態挽救，恢復“真法”的虔誠信仰。正像蠟燭臨滅時，真法在月光王52年的統治下最後一次發出耀眼的火光，正如末日前佛教信仰的臨時復活。之後，佛經的字消失，僧侶的衣袍變白色，象徵他們回歸到普通人。<sup>27</sup>申日經（5世紀，Gunabhadra）預言月光童子將在秦國（中國）再生作為“聖君”讓很多胡人信佛。<sup>28</sup>在首羅比丘經（6世紀早期），月光王住在蓬萊，傳統道教神仙的海島，在山洞裏跟3000聖人同居。他指導君國（中國）的王臣在世界末日來臨之前，為了能夠得救他們應該念什麼佛經，施捨什麼寶物之類的事。Narendryasas’583年翻譯的月光童子經是他為了隋文帝所造的政治宣傳。譯文指出在父親信佛後，佛預言月光童子將會成為中國強有力的君王，使佛法繁榮。

我們還有證件說明在白鐵餘運動時，月光王仍舊是末法佛教的重要人物。證件就是Dharmaruci693年撰的寶雨經。此經有新加的一段包括一個騎五色雲叫月光的天子（devaputra）——當然“天子”也含皇帝之意。佛讚揚月光的光亮，說此光是來源於他貢佛的無限制的服裝，食糧，裝飾品。當佛法快要消失時，佛接著講，月光會再生成為女皇帝，最後將去兜率天服務彌勒佛。改編寶雨的原著是武則天使用的一種宣傳工具，是為了利用月光的傳說維護支援她的皇權的正統化。<sup>29</sup>



為了瞭解在白鐵餘的運動月光的角色，你必須首先意識到 683 年和 693 年的政治情況是完全不同的。對已有半個世紀之久的唐代統治階級和佛教正派來說，預言末日末法的佛教派是很危險且具有顛覆性的。但是，對武則天而說，月光提供了一條證實她自己的依據和她的佛教信仰。

在月光王子這一段我從 Zurcher 的文章裏借用了許多東西。雖然他的研究很透徹，但他的結論和他的證據有所不合。他講，“月光不能象彌勒那樣鼓舞起義，”覺得月光只能鼓勵，“一小撮顛覆性的狂熱分子以齋，悔悟和祈禱做好世界末日來臨的心靈準備。30 這個看法忽視了他費九牛二虎之力講解的佛道末法意識的演變。很明確，在這末日傳統發展時期，月光的信仰和月光的人越來越重要。這發展有四個階段。

第一階段，在三世紀，如月光童子經的佛經把來自佛教的孝和佛教信仰連在一起——好兒子糾改做錯事的父親來幫助漢化佛教，這一進入中國不久的外來信仰。但月光只是從印度傳來的故事。第二段，四五世紀，月光親自來中國。四世紀中旬的月光童子贊曰：“英姿秀乾竺，名播赤縣鄉”。31 第三段（五六世紀），月光開始與末日末法有聯繫如法滅盡經或首羅比丘經都有記載。在這一段他是一個“暫時救星”，一絲在末日黑暗邊疆的佛光。最後一階段，六七世紀時，如 Narendryasas’ 的月光童子經或寶雨經所說，月光信仰變成了政治中心的宣傳工具。

隋文帝武則天都借用月光的傳說來堅固他們新的朝代，贏取他們正統的資格。當然這兩位皇帝都不想建立他們的皇權在末日的邊疆——太不穩定。以上提出的兩個文本都講月光將會再生，成為中國的統治者，將管理一個很繁榮而偉大的國家。白鐵餘運動發生的時間就在這第四階段。他以月光王為稱號不是無緣無故的：到了 7 世紀，月光王不再是“暫時救星”而是一個強有力的能帶領“被選擇”的信徒到烏托邦(utopia)的君王。

甚至在正派佛教，佛法三階的分期都很亂。在民間佛教佛法三階的時間更不準確。連續兩三年的農物欠收或饑荒水災，就能使老百姓感受到世界末日的來臨。時間是可變形的。象白鐵餘的起義，完全可以隨意決定佛法的三階的時間。白鐵餘可以連接結局與開始，末日與更新，帶領信徒到佛教天堂。佛經裏月光王在末日之前結束的事實對白鐵餘的稽胡信徒沒有什麼信仰障礙。

在月光傳說中，也有施捨的傳統習慣。在社會經濟不景氣的情況下，老百姓仍會一心一意地佈施。如果到末日來臨之際或人被瘟疫，旱災，魔鬼纏繞，物質財富又有什麼意義呢？4世紀在習鑿齒給道安寄的一封信曰：“月光將出，靈鉢應降”。<sup>32</sup>月光就是末日的預兆。月光的出現標誌著這是信徒顯示誠意，積累供養的最後的機會。人民毫不猶豫地大量捐獻他們所具有的金錢和財物。還有一個月光作為治療者的例子。571年僧人知燥是被月光的幻想治好病的。<sup>33</sup>這些例子本身不一定能證明白鐵餘運動的佛像或者是否白鐵餘自己通過月光王的傳說才具有治療的本領，從而成為老百姓佈施的原因。但是，這些例子說明了崇拜月光王是出於治療和供養的心理。

作為預言末日的聖人，白鐵餘只需要指出正派佛教僧人與唐代政府的缺點，並且讓信徒看周圍的老百姓煎熬著的痛苦，而沒有必要事先提供別的選擇。他掌握時間掌握得非常適合：高宗無力而臨死；突厥與契丹襲擊邊區；河東關內輪流地遭受水災，旱災，饑荒和瘟疫——他都沒有必要預言末日的來臨，末日已經來到了。在這種情況下，綏州周圍“數百里”的人民把白鐵餘的聖佛當作希望的象徵，信仰的中心。起初，白鐵餘是承諾信徒治療百病的醫人，慢慢的演變成告誡人民關於末日來臨的代言人，682年“末日”後，他成為他所預言的新世界的“光明聖皇帝。”正如隋文帝和武則天一樣，白鐵餘以民間神話和關於月光王的預言成為了月光王的下生，一個帶領被拯救的信徒到新烏托邦的佛教救星。憑藉零碎的神話，民間迷信和經語，他無需認真的遵循正派佛教分劫(kalpa)。相反的，他只能依賴稽胡族特色的信仰和當時的情況：近幾世紀發展的末日意識和佛道相混的民間信仰。

據我們有限的資料，我們不能判斷白鐵餘對於佛教的誠懇性。但是很明顯這次運動要比單純的謀財複雜的多。由於一些其他的問題，唐代政府對這次陝北起義的反映格外的遲鈍。這次運動緊密地結合了民族宗教信仰與民間宗教信仰，體現了依靠共同民族，共同宗教習慣和共同神話的威力。土塔，蠶繭禮儀，和劉薩訶的神化都能呈現當地稽胡族的風俗。正是在稽胡族的民族命運處在最低點時，佛像的發現者白鐵餘繼承劉薩訶的權力。稽胡族的民族意識貫穿著長期的宗教和軍事歷史。為了光大大民間英雄劉薩訶的功績和精神，他們在佛像出土的聖地集？。

682 年的社會經濟狀況讓關內河東人民相信世界末日已來。他們這樣的觀念對於自稱為月光王的白鐵余很有利。並且當地稽胡族又有對付政治中心的歷史，魏書，齊書，周書，隋書新舊唐書多次提到他們兇猛的武技與反抗精神。在白鐵餘的身上，稽胡族看到了一位能夠使他們在宗教，政治和軍事上團結起來的領袖。他同時也是革命君王，預言末法的佛教聖人，和民間英雄劉薩訶的下生。作為月光王的化身，他能夠帶領被挑選的信徒從衰落庸俗的末日世界到理想的佛教化城。劉薩訶的死亡與復活適合於末法新烏托邦的概念。為此，白鐵餘的雙重身份是相輔相成，非常適應時代的。

### 注釋

1. 新唐書 35. 898, 905, 922。
2. 資治通鑒 203. 6410. 也見通典 7. 149, Cambridge History of China, Vol 3, p. 278。
3. 太平廣記 240. 1833。
4. 資治通鑒 203. 6413。
5. 見 Faure, Bernard *Imagining Medieval Japanese Buddhism*, 158. 163; Strong, John, *Legend of Asoka*, (Princeton: Princeton University Press, 1983), 113-119。
6. 唐會要 48. 846。
7. 梁書 54. 791; 高僧傳 13。
8. Chen, Kenneth, *Buddhism in China* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 290-292。
9. 見 Liu Xinru, *Ancient China and India*, (Delhi: Oxford University Press, 1997), p. 65-68。
10. Pulleyblank, Edward, "Jihu: Indigenous Inhabitants of Shannbei and Western Shanxi," *Opuscula Asiatica: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz* (Washington 1994), 509-510. 見大藏經 53 和法苑珠林 31: 516-517。
11. 佛光大詞典, Vol 3, 2175。
12. 張乃聚, "武則天與龍門石窟佛教造像," 武則天與洛陽, 18-25。
13. 古正美, "武則天的花嚴經佛教傳統與佛教形象," 國學研究 7/2000, 291。
14. 資治通鑒 203. 6313-6314; 新唐書 111. 4135, 4147; 3. 78; 37. 974 舊唐書 5. 110; 185?. 4503。
15. Pulleyblank, 510。
16. Pulleyblank, 504-507. 也見隋書 29. 817, 33. 987, 66. 1555; 元和郡縣誌 3/19b, 20b; 唐六典; 通典 6。
17. Pulleyblank 524-5。

18. 周書 49.896-899。
19. Pulleyblank 503; 元和郡縣誌 3.19b。
20. 舊唐書 64.2414-2415。
21. 新唐書 37.974。
22. Pulleyblank, 508; 續高僧傳卷 25。
23. 法苑珠林 31; 續高僧傳卷 25 都直接提出他是稽胡種族。
24. 太平寰宇記 35.13a。
25. Zurcher, Eric, "Prince Moonlight," 通報 (1982) 59: 10-22。
26. Zurcher, 22-23。
27. Zurcher, 26-28。
28. Zurcher, 24. 大藏經 534-535。
29. Forte, Antonio, Political Propaganda and Ideology in Late 7th Century China (Naples, 1976), 125-136. Forte 取用寶雨經的翻譯。
30. Zurcher, 44-45。
31. 光宏明記 15.197 大藏經 2103。
32. Zurcher, 25。
33. 續高僧傳 19。