学术专论

中国民众宗教的传播及其在越南的本土化*
——汉喃研究院所藏诸经卷简介

[日]武内房司 著 刘叶华 译

[摘要] 本文通过对汉喃研究院收藏相关经卷的研究，探讨中国民众宗教传播到越南的可能途径以及越南本土对这些经卷的传写和刊刻及编译。汉喃收藏民间宗教经卷包括中国的先天道经卷，以及越南编译改写的弥勒救世的民间经卷。前者应当与福建、广东侨民中先天道有关，而后者则超越了华侨的圈子，经过越南本土宗教家的改造利用，参与和推动了当地的社会改良和民族主义运动，是研究殖民统治下的越南下层知识分子和宗教家在社会文化方面艰难探索的重要文献。

[关键词] 汉喃研究院 经卷 民众宗教 越南本土化 先天道

[中图分类号] K254.3 [文献标识码] A [文章编号] 1002-8587(2010)-01-0012-08

Transmission of the Chinese Sectarian Religion and its Vietnam Adaptation:
An Introduction of the Scriptures of the Institute of Han-Nom Studies of Vietnam

This article analyzes the transmission and adaptation of the Chinese sectarian religion in Vietnam, focusing on the collection of scriptures in the Institute of Han-Nom Studies. The author identifies in the collection original Xian-tian-dao scriptures which were circulating among the Guangdong and Fujian immigrants and various versions of Vietnam adaptation which were circulating among Vietnamese's religionists, social reformers and nationalists in the late 19th and early 20th centuries.

一、前言

众所周知，在中国的民众宗教，特别是民众运动中，弥勒占有极其重要的地位。追溯中国历史上的历次农民运动，无不屡屡宣扬弥勒佛下生、开创理想社会，以聚众举事。在中国随之出现这样一种信仰：五十六亿七千万年后，弥勒从兜率天降临人间，在龙华树下顿悟，之后三番度化，拯救人类。也就是所谓的龙华三会说。①

这种佛教教义在民间流传的过程中，衍生出各种各样的民间版本。可以说，16世纪以后，在中国广泛流传的无生老母信仰就是其典型版本。在现在、过去、未来三个时期，分别由燃灯佛、释迦佛、弥勒佛掌管拯救人类的事业，而龙华三会即分别指这三个时期。在这种信仰中，未来世界的掌控者一直都是弥勒佛。与以往弥勒信仰不同的是，无生老母信仰中，又安设了“无生老母”，她是派遣弥勒降世的上位神祇。②

在越南，弥勒是如何为民众所接受的呢？

[收稿日期] 2009-03-22

[作者简介] 武内房司 (1956—)，男，日本学习院大学文学部中国史教授；刘叶华 (1976—)，女，中国人民大学清史研究所博士研究生，北京 100872

Hue-Tam Ho Tai对越南的弥勒信仰进行了归纳整理，早在七世纪义净著的《大唐西域求法高僧传》中，就介绍了尊崇弥勒的越南僧侣，即爱州（现越南清化省）出身的僧侣大乘灯。

这位僧侣是在唐都城长安由玄奘授具足戒，满怀虔诚地由海路奔赴印度。据说，他每日描画龙华树，祈望有朝一日进入弥勒的兜率天。[③]与其说他期待弥勒下生至地上的人间世界，拯救芸芸众生，不如说他怀着弥勒上生的信仰，渴望死后升入兜率天，与弥勒邂逅。可以说，唐五代以前流行的是净土信仰，人们希求往生到阿弥陀佛居住的西方净土；而唐五代之后，弥勒上生这种信仰更为流行。

虽然在10世纪的时候，越南已经脱离中国，获得独立，但是，独立的越南王朝依然大量引入大乘佛教，作为镇国护国的宗教，李朝（1010—1225）就是其中的代表。然而，佛教逐渐渗透进越南农村社会的时间却相当迟缓，要迟至村落共同体“社”的凝聚力强化以后，那已经是黎朝（1428—1789）时代以后的事情了。[④]由此可以推测，经由中国传入越南的弥勒信仰渗透到农村社会也应当是那个时期。据说在越南北部，弥勒被称为“On W au Lou”（无忧圣者）。[⑤]

那么，弥勒掌管的龙华会是什么样的呢？据18世纪中期的史料记载，在越南，模仿龙华会的宗教仪式在宫廷内确实举行过。比如，广南国阮氏曾以顺化为中心统治过越南中南部地域，在天母庙前举办过“坛龙华”。[⑥]

这种宗教仪式在宫廷内的举行表明：在越南，随着弥勒的传入，龙华会信仰也渗透了进来。在中国，龙华会信仰与无生老母信仰越来越紧密地结合在一起，而且此信仰在民间传播的过程中，各教派都加入了各自特有的、独具特色的解释。在越南也是如此，暂且不论宫廷主办的宗教仪式，龙华会信仰在民间传播的过程中，也出现了类似中国无生老母信仰的模式，这应该引起我们足够的重视。

至此，我们可以提出两种可能性：一种可能是，中国民间宗教结社的思想——无生老母信仰，原封不动地在越南社会传播；另一种可能是以下述模式，即这种信仰在民间流传的过程中，与越南的社会背景相结合，被施以独具特色的再解释，诞生出新的民间版本。恐怕这两者是难以分割、紧密结合在一起的。在此，笔者将对19世纪后期到20世纪前半叶中越间鲜为人知的民众宗教交流活动，进行首次披露。

二、无生老母信仰与越南

无生老母信仰是中国近代宗教运动主要表征，然而据调查，除了始创于1926年的道高台教部分地吸取了无生老母信仰以外，1930年以后兴起的各种越南宗教运动中，无生老母信仰并没有登上历史舞台。[⑦]但这并不是说无生老母信仰根本就没传入越南。比如，坐落于越南河内的汉喃研究院，就以藏有丰富的用汉文和字喃（又称喃字，意为“南国的文字”。——译者注）写成的越南书籍而著称，其中便不乏明确传播宣扬无生老母信仰的经卷。

这所研究院所藏大部分社志、地簿和瑶族遗下来的瑶人档案等地方档案中，混杂着民间流传的民众宗教的经卷，数量极为丰富。其中之一是儒童老人著的《破迷宗旨》（水一老人之嫡孙东南氏重刊，汉喃研究院图书馆VHv1905）。其内容是，儒童老人抵御住了名利富贵的诱惑，孜孜不倦地从事施药、施茶、修补道路等公益活动，积累功德，因而顺理成章地进入无极天尊所在的瑶池世界，享受天爵待遇。另外，该书还收录了一篇《醒迷录》，其中可以看到下面这段十分有趣的文字：

> 龙华会，见娘亲，再不投东不下生
> （十二祖师作《梦里惊劝世篇七十二首》）
>
> 九二残零可悯，办得功圆果满，灵山共见娘亲，炼就金刚不坏身，万古长春不泯（《修道真言十六条》）

这两首歌谣中出现的“娘亲”很明显就是指无生老母，讲述的就是中国民间宗教的神话：误降东土的人类，回归灵山无生老母处，而获得拯救。毫无异议，《破迷宗旨》中出现的无极天尊同样也指无生老母。需要拯救的人类之所以写作“九二残零”，是因为在燃灯佛掌教的时代已经拯救了二亿民众，在释迦佛指挥下又拯救了二亿，最后剩下的九十二亿在弥

勒佛下生时全部获得拯救。人类拯救事业是分三次完成的。在这个神话中，龙华会就是作为最后的拯救事业而召开的。

非常有趣的是，基于无生老母信仰的这个人类拯救神话竟然曾经流传到过越南。通常认为，《破迷宗旨》的著者儒童老人，又称水一老人，是清代颇有代表性的民间宗教结社先天大道的第十五代祖师彭德源（超凡）。[8]

先天大道或称先天道，属于青莲教派的结社组织，19世纪前半期在湖南、湖北、贵州、云南等地活动，遭受清朝政府非常严厉的弹压。从青莲教派中衍生出来的一贯道，现在在台湾仍有比较大的宗教势力。有关青莲教的历史有很多研究成果，其中 Majorie Topley的研究具有开创性，他根据移居马来西亚的青莲教派结社的领导者作为采访对象，栩栩如生地描述了青莲教的形成和教派分离的过程。[9]

三、经卷的传播 ——从云南到越南

如上所述，如果《破迷宗旨》属于中国宗教结社之一先天大道的话，那么这部经卷是如何传入越南的呢？20世纪之初，据访问过越南的清朝官员严璩的日记，1905年，河内地方自治局的常住人口六万七千五百人，其中欧洲人三千人，华人二千五百人。[10]而且，在这些华人中，福建、广东出身的占大多数。那么，乍一看来，我们可以不假思索地推定，《破迷宗旨》是通过福建或者广东出身的华人带到越南的。

可是，民间教派的经卷主要限于在华人社会中流传，假定（这种情况）有助于我们把握华人社会的信仰支柱，那么对于近代越南兴起的中国民间宗教本土化与再创造的契机，我们也绝不能视而不见。在追溯其本土化过程之前，非常有必要重新弄清华南先天大道的传播路径。在考察先天大道传播路径时，被称为“常斋教”的民间宗教非常值得我们关注，它在清末以来编纂的云南地方志中经常出现。比如，在民国时期大理刊行的地方志中，据民国《大理县志稿》卷十，祠祀部，宗教记载：

> 境内有自楚传来之常斋教，兼有释道二义，以不茹荤酒、礼佛、念经、坐功、戒杀、放生为宗旨。其教徒，率皆孀妇，间有老翁幼儿入其教者。按常斋教于回乱大炽时流传特盛，盖当是时干戈扰攘十数年无承平希望。人多遁世之思，而无地可避，惟奉其教则无事。弃离室家，晦迹尘寰，入世出世，韬光至便。故虽明达守礼之士，亦崇信之。

此外，在紧邻越南的云南开化府马关县的民国《马关县志》卷二，祠祀志记载：

> 常斋教有释道二义，其始自楚传来，以不婚嫁、不茹荤饮酒、礼佛、念经、坐功、戒杀、放生为宗旨，其教徒率皆孀妇，间有老翁幼女。丙辰（1856年）回乱后兼以疫疠流行，举世信之最虔，传习特盛，其所谓与佛氏禅礼无殊。

从这些地方志的记载中我们可以了解到，19世纪中叶以后，在云南，回族与汉族之间的纷争引发了大规模的战乱，加之咸丰九年（1859）鼠疫流行，危机频发，人人自危。不难想象，这种事态在民众中酿成了极大的不安全感和对现世的恐怖，为民众皈依常斋教等民间宗教提供了契机。

因此，在紧邻越南的云南，19世纪后期以后，常斋教在各地开始扎根，他们宣扬戒荤食素、不可杀生。而为此打下基础的，却是从青莲教分离出来的先天大道、归根门等宗教结社进行的有组织的传教活动。

被视为先天大道、归根门等结社开山之祖的关键人物是贵州龙里县的生员袁志谦（号无欺）。[11]袁志谦曾受何若的点化，对民间宗教大彻大悟，并成了一名热心于此道的传教者。何若是江西省人氏，因传教被充军到贵州。在袁志谦所著《无欺老祖全书》中，我们可以更为具体地接触到他的宗教思想。经过袁志谦的热心传教活动，1820年到1840年，青莲教渗透进了贵州、四川等中国西南地区。

袁志谦所传播的民间宗教有如下特点：第一，生活在现世的人类都是堕落的，只有回归万物之母——无生老母——身边，才能回复本来的灵性，即无生老母信仰；第二，获得拯救的具体方法是以呼吸导引为主的内丹修炼。由此，从袁志谦的教义中可以看出先天大道的基本宗教思想的雏形，即强调节欲或绝欲，要求

坚持吃斋。

嘉庆十五年（1810）袁志谦由贵州来到云南，收夏致温等云南人为徒。也许与其贵州籍有关，云南、贵州（被先天道）一并称为“龙华开基”之地。袁志谦死后，清朝弹压先天道，1840—1850年间最为严厉，袁的信徒大批被捕。其中，也有些人得以幸免，如《破迷宗旨》的著者彭德源。彭逃过追捕，成为先天大道的领导者继续开展传教活动；又如另一位道首林依秘逃往边地云南，成为从事传教活动的宗教家。在此期间，还出现了云南籍的韩道宣（？—1875），他也属先天大道，被称为云和先师，在云南和贵州地区负责布道。韩道宣出生于昆明附近的宜良县，而从先天大道中分离出来的归根门派的领导者龙德发（？—1933）则出生于较为邻近越南的云南广南府保宁，据说他就是以此地为据点，开展传教活动的。[12]

由此可见，以《破迷宗旨》为基本经典的先天大道等民间宗教，在19世纪末20世纪初，已经传入邻近越南的云南南部。可以说，这表明了《破迷宗旨》极有可能是经由云南传入越南的。

四、《瑶池王母消劫救世宝懺》的相关情况

在探讨先天大道等民间教派的经卷传播至中国境外这一大背景的同时，我们也不能忽视接纳方，即同时代越南的宗教情况。

因此，汉喃研究院藏的河内玉山祠刊刻的经卷非常有价值。在玉山祠版经卷中有一本《瑶池王母消劫救世宝懺》(VHv 1080)。内题《王母消劫真经》，封面写的是“咸丰十年岁在庚申夏六月，降于云南南郡，板在河内玉山文武二帝殿”。直译即是1860年6月，在云南开化府举行请神仪式之时，人们把当时现场的神谕记录下来，并作成经卷；而且，此卷经版藏于河内名刹玉山祠内，相传此刹创建于黎朝时代。

在中国，像这样请神降坛的行为被称为“扶鸾”，把来自神的启示现场记录下来，刊行成经卷，称之为“鸾书”。这种以“扶鸾”形式写成的经卷传入了越南，并在越南得以刊行。在19世纪后期发生在云南和越南接壤地带的民众运动中，扶鸾是发挥着重要作用的宗教运动。

据说，这种仪式的固定化、形式化始于科举制度深入人心的宋代以后。进入19世纪以后，扶鸾仪式开始为民间宗教结社的领导者们所广泛采用，逐渐演变成为重要的传教手段。[13]

值得一提的是，扶鸾在1840年前后四川省定远县兴起的宗教运动中即可见一斑。为了赋予本派宗教权威性，扶鸾活动屡次举行，各种各样的言论都被当作降坛的神的话语被记录下来，整理成独立的经卷，撰写经卷的传统由此形成。19世纪中叶以后，清朝的统治秩序风雨飘摇，各地农民举事频仍，与此同时，这种扶鸾文化却广为流行，大行其道。对于同时代发生的各种社会现象，人们都通过扶鸾对其施加各种解释。

那么，这种利用扶鸾传统和形式写成的“鸾书”又是何时在越南出现的呢？在越南，也有类似的做法，通过扶鸾请神，把神在当场给予的启示整理成文字并刊行。这种书籍通常被称为降笔本。在现存的降笔本中，年代比较久远，而且最为人所熟知的是《会真编》。[14]现在可以看到的存本，是嗣德三年（1851）河内玉山祠刊行的再版。《会真编》收集了越南诸位仙人的传记，可谓越南版的《列仙传》，其中有女神柳杏元君。再版的序文中是这样记载柳山人扶乩的：“龙飞辛亥年，重九前六日，写成……柳山人降扶乩序”。然而，本书没有采取直接收录坛词的形式，记载任何一位神的言语，包括柳杏元君在内。

Dao Duy Anh是一位学贯中越、博学广识的学者，在越南降笔本研究方面，有着极为出色的研究成果。从他的研究中，我们可以了解到，19世纪末20世纪初在越南北部的庙宇和道观中，广设“善坛”，举行扶鸾，活动十分活跃。[15]值得一提的是，玉山祠主要从事所谓“降笔本”的出版，堪称第一大“宗教文献中心”。据说，汉喃研究院图书馆藏有150种降笔本，这种制作鸾书的传统形成于19世纪后期到20世纪的“善坛”运动之中，从形式上

看，鸾书是临凡诸神发布的启示录，具有浓重的神谕色彩。

之前介绍的玉山祠本《瑶池王母消劫救世宝懺》就是这样的降笔本之一。并且，1860年云南开化府发生的教派运动与这部经卷有着极深的渊源。

咸丰七年（1857）前后，云南开化府马关县的治安状态十分紧张，扶鸾屡发，神谕频降，警示民众。当时，云南面临的最大的政治问题是由汉回冲突引发的回民暴动。就在此前的咸丰六年八月，回民马登召集回族民众，召开“清真大会”，打着“吃鸡不吃皮，杀汉不杀夷”的旗号，揭竿蜂起。打算逃往开化府城避难的汉族人聚集在一起，此时，天神降临，附体于两位教派传教者身上，指挥民众，成功击退回民军队。回民军队撤退以后，在开化府内，其他少数民族揭竿蜂起事件和民团之间的战斗仍然频频发生，每当此时，都要举行扶鸾仪式，设坛祭拜，请神降临。[16]

扶鸾的结果是，灵官和川主二神降临，借两位神童之口传下神谕：

> 今者人心险诈，伦常乖舛，劫运遭逢，吾神仰体上帝好生（之德），不忍玉石俱焚。爰奉敕旨剿除贼氛，作恶者不赦，有善者免焉。咨尔有众谛听神言，临阵冲锋对垒破敌，勿贪货财，勿起奸淫，毋杀老弱，毋挟偏私。[17]

二神童在数千兵士的簇拥下入城，对着专程迎出城外的开化府知府，降坛的神圣通过二神童传达了如下告诫：

> 方今五百年大劫，魔王下界收取恶人以充劫数。各省兵戈迭起，天下鼎沸，姑念遍地人民开辟未久，奢华未盛，且留一线之恩。子大夫慢神虐民多矣……但愿自今以往，凡百庶政，尤当尚为扶绥。[18]

这里出现了被称为“川主”的临坛之神，据此推测，此地的扶鸾极有可能是由四川籍的移民承担的。云南开化府处于中越接壤之地，19世纪前期，从四川迁徙来的移民多居于此。这里也是各种宗教人士活动活跃的地区。比如，道光九年（1829）官方查出的“清水一碗教”，即称喝了掺了“符”的水，病可痊愈，而且神附其体。可以说，这种宗教狂热充分体现了移民社会的特质，民众定居不久，不具备安居乐业的生活基础。[19]

扶鸾事实上是一种请神降临的仪式，因此，可能有人把它视作广义上的巫术。但是，我们知道通常大多数的扶鸾都会将神谕诉诸文字，记录下来，也就是说，知识分子深入参与了扶鸾的记载活动。从这一点看，只有在没有文字的社会活动中，巫术充当了人与神灵交流的中介，因此，扶鸾和巫术有很大区别。在扶鸾中人们获得了神的启示，并以之对现实生活中发生的事件进行“标准化”的解释，便常常引用经卷上的言论。民国期间编纂的马关县地方志记载了被士绅们用来诵读的经卷，如《皇经》《大洞》《金刚》《消劫》等。我们认为，这些经卷是与“扶乩之法”一并从四川传来的。[20]《消劫》，正如书名所示，讲述的就是躲避劫难（灾难）的方法。

其中最有趣的是，在汉喃院藏的《消劫宝懺》中，有如下的文字：

> 王母曰降懺易而消劫难。当请御旨，敕诸巡世魔王，各令复位，乃可转祸为福。于是王母上朝群仙从之。……奏曰，纵令五百年大劫，运合数周莫可解脱，然生民涂炭，此于为极，好生之下，岂无落网之辜。伏乞天恩消十劫以回春。[21]

经卷强调了两个方面的内容：（1）玉皇天尊要对人世施加“五百年大劫”，这是多么残酷；（2）瑶池王母乞求玉皇天尊减轻大劫，对人类又是多么慈爱。此前提及的民国《马关县志》中也有与前者酷似的记载，“方今五百年大劫，魔王下界收取恶人以充劫数。”虽然其中没有九十二亿失乡儿女归还的神话，但是，我们可以从以上两个特征中窥见，《消劫宝懺》中的瑶池王母扮演的角色与无生老母是极为相似的。

瑶池金母或瑶池老母这位神确系起源于中国古代西王母，是各地的道观中极为常见的神。但是，我们还必须看到这件事的另外一面，清末以来，民间宗教运动的领导者们有意将无生老母的角色给与了瑶池老母。比如，四川新都县杨葵甲（原文如此，即下文“杨癸甲”——译者注）曾于道光八年（1828）由于青莲教案发而遭连坐，释放以后，于道光三

十年（1850）在重庆府定远县复兴青莲教，并制定了新的传教方针：

> 杨癸甲令尹唱圆将经文读熟，各自传徒骗钱使用，商同将青莲教名目改为龙华会，无生老母改为瑶池金母，分出传诱。嗣杨癸甲因念经茹素系属常谈，人不轻信，复编造不久魔王下界，彼时有水火刀兵瘟疫大劫，男妇如肯出钱文，拜伊为师，念经茹素，即可免灾获福。倘奉行不力，死后必坠地狱之言，到处传布。[22]

由此可见，在遭受清朝的弹压以后，先天大道的前身青莲教的领导者们为了回避官方的干涉，开始有意使用瑶池金母或龙华会等名称。反过来说，即使经卷上记载的是瑶池金母，我们如果仅仅把它当作一位普通的道教之神，是不全面的；至少我们应该认识到，19世纪以后青莲教派的宗教活动对瑶池老母的角色是有影响的。如前所述，从《消劫宝懺》中可以看出，在中国西南部流传的新兴民间宗教运动的特征：他们受到了青莲教等宗教运动的影响，并以鸾书的形式传教。事实上，在近代越南刊行或手抄的降笔本中，编录瑶池金母乩谕的不在少数。

五、两部弥勒经典——《弥勒度世真经》与《弥勒真经演音》

河内汉喃研究院藏有题为《弥勒度世尊经》（保大戊寅年孟春陈氏重刊本）的经卷（VHv 1068）。这部经卷是保大戊寅年（1938）由陈氏长重刊的，序言中写道，这部弥勒经现于山西平阳府岳阳县王家庄的村中，当时雷鸣隆隆，此经从石头中出现。封面上题“甲寅年仲春裕仁氏石中出板”。文中的山西平阳府不是指越南的山西（Son Tay），而是指中国山西省平阳府。中国民众宗教的经卷，即所谓的宝卷，就曾把叙事的场所设定为山西省平阳府的。越南的宝卷恐怕也是模仿中国的宝卷撰写而成的。[23]该经分为六品，主要内容是说：

弥勒佛与释迦佛是兄弟，相互约定，谁能先使锡杖上龙华开花，谁就先统治世间，拯救众生。释迦佛偷偷把兄长弥勒佛锡杖上开花的龙华移到自己的锡杖上，而率先管治世界，但其统治远不完美。在他的统治下，贫富悬殊，作物歉收，盗贼横行，灾祸连年，生灵涂炭。天主和帝释诸天的大圣、观音诸佛看到此景，希望让本该三千年后下生的弥勒佛早日统治世间，因此就派弥勒佛的弟子玉佛（头陀尊者）代师下生人间世界，先救众生于水火，恢复世界太平，之后再请弥勒下生，统治世间。（第一、二品）对代己下生人间的玉佛，弥勒佛一一细数僧侣、不忠不孝之徒、整日追名逐利的官吏、豪夺他人田地的豪强等人的恶行，指出劫难来临之时这帮恶人不值得授以护符，施以拯救。（第三、四品）

虽说此处弥勒下生是这个故事的主题，但是我们也可以看到，故事中释迦为弟，弥勒为兄的规定，与正统佛教在内容方面有着本质上的差异。这部经卷中也有类似云南开化府扶鸾运动中看到的情形，天派遣魔王来到人间，铲除一切恶党，也就是在强调去除恶人（“抽换”）的观念。先于弥勒一步代师下生的玉佛扮演的角色是，授善人以免除魔王抽换的护符。刀兵、水火、灾荒、疾厄等都是灾祸的表现。在中国民间宗教结社传承的宝卷中，这种劫的观念频频出现，穷困已极的末世常以“十愁”来描述，在《弥勒度世真经》中详细陈述的观念也与此如出一辙，它描述了这样的情景：洪水、大火、战争、疫病等使人口丧失大半，豺狼虎豹漫山遍野。[24]

但是，这类说教之所以能为民众所接受，主要原因还在于他们还具体描述了劫难后出现的理想世界。

关于弥勒下生以后的世界，很早以前就有一部佛教的民间经典《弥勒下生经》对其进行了描述。《弥勒度世尊经》也是在这些经典的基础上创作出来的，但这并不是照搬照抄，而是要借此反映越南社会的现实。在这部经卷中，借弥勒自身之口，做了如下描述：

> 世间人民，受三千年苦，吾下生后，当令天雨黄金白米，五朝十日，又易地自然饱满，得此受用。又令一切世间无益之草，尽皆除去。遍地遍山，皆生可养之谷，早萌早生，一任人民受而食之。又见一切世间无益之木尽皆除去，遍地高卑，所生树木皆有果食。大而如斗，小而如

升。令人食之，养人红颜延人寿命，不病不夭。其味甘美，食之一饱，数日不饥。又令一等棉帛之树，其叶旦长，柔软如绢，可做衣服。一任人民，取而用之，无寒无暑，无贫无富，身形长大，生而能行。

这反映了人们对理想世界的渴望，不再饥寒交迫，永无寒冬酷暑，消除贫富差距，改变社会不公平，人人平等。虽说这部经卷的基础极可能来自于中国传来的《弥勒下生经》，但是其中也有其自身仅有的要素，如“无贫无富”、“无益之木（即恶人）”都要除去等。

这部《弥勒度世真经》重刊的第二年，内容几乎相同的弥勒经典在太平省（Thai Bình）得以翻译并刊行。《弥勒真经演音》（以下简称《演音》，VNv 146）即是这些弥勒经典之一，也同样藏在汉喃研究院。保大己卯年（1939）刊行的这部《演音》就是由北圻师范教学太平三教会道士阮非常翻译成越南国语的《弥勒真经》。这本书是在太平省武仙太沙社的兴善堂刊刻的，并以汉字、字喃和越南现代国语对照的方式进行编排。这部珍贵的史料反映了汉文民间经卷典籍为越南所接受的过程。[25]现在翻译出一部分以越南现代国语写成的序文如下：

> 弥勒尊佛下生世间，欲从尘世中拯救（众生）。香炉中馥郁的芳香直达十方佛天。幸运者若趁机专心修行，将来就可飞升成仙……我们认为，现在正逢三期普度之时，瑶池金母将收圆九十六亿民众，带领皇胎佛子回归（西方）家乡，永居故乡。[26]

从这段序文中我们可以确认，这段序文是以弥勒佛下生信仰为基础形成的，同时还介绍了瑶池金母（即无生老母）拯救皇胎佛子的神话。20世纪30年代，中国的民众经卷典籍不断被翻译成越南语，在此过程中，无生老母信仰开始在越南社会中流传开来。

六、结语

18世纪—19世纪中国人口急剧膨胀，在这种时代背景下，人口向边境地区国家迁徙的活动异常活跃。在云南等中国的边境地区形成了移民社会，民间宗教治病去疾，满足人们多样的生活愿望，具有支撑地域内民众生活的作用。恰逢此时，回民起事引发了激烈的内战，加之云南南部鼠疫流行，这为各种新兴民间宗教教派在中国边疆云南扎根发展提供了契机，并且这里也成了民间宗教教派传入越南的场所。特别是，通过请神扶鸾仪式的手段，各种宗教团体制作了很多宣传手册，这些宣传手册以玉山祠等民众经卷典籍的流通中心为媒介，传入越南北部一带。

同时，暂且不论越南居住的华人，中国民众宗教的传播也离不开某些越南宗教人士和知识分子阶层的主动回应。他们接受了中国民众宗教，并且将其吸收为自身的东西。19世纪末20世纪初扶鸾运动在越南北部的善坛中极为盛行，我们可以说，这对民众宗教深入越南宗教人士和知识分子内心发挥了极大的作用。

在善坛举办的宗教活动中，主宰宗教活动的是以儒教知识分子为中心的“文绅”阶层。特别是，1884年前后法国殖民势力侵略越南之际，这些“文绅”一方面坚守乡里，抵抗侵略势力，另一方面通过扶鸾等活动，强化以儒教、道教、佛教为基础的旧有的价值观。邓春榜就是这些文绅中比较有名的人物，他还拥有进士资格。

南定省行善村出身的邓曾位居高官，被封为海防省巡抚，因与法军交战中失守海防城而遭罢免，官场失意，回归故乡，在村中担任教师。在此期间，他在供奉文昌帝的庙宇中设坛，主持请神降临的仪式。与此同时，他还从事翻译工作，将中国道教典籍《阴符经》翻译成喃字（越南语）。有研究表明，1908年潘周桢等越南近代改革派知识分子试图推进维新运动，但是运动被法国殖民政府所弹压，此后，善坛运动不再局限于河内的玉山祠和文武庙等地，进而波及到越南北部地区。[27]

这些主持善坛活动的儒教知识分子们刊印中国传来的经卷典籍，而且努力把这些翻译成越南语（国音）。可以说，知识分子的这些活动促使中国民间宗教的传播超出了华侨社会的范围，使其在越南社会传播、扎根成为可能。在此过程中，瑶池王母或者柳杏元君等神祇频

频登场，《大南经》等降笔本也屡屡出现。从中我们可以发现各种各样的社会信息，如禁烟等社会改良和民族主义运动。[28]这些降笔本既使我们可以从中获悉中国民间宗教在越南本土化过程中的诸生相，又展示了殖民统治下的越南下层知识分子和宗教者们在社会文化方面进行的艰难探索。我认为，今后非常有必要在这个侧面展开更具体的研究。

---

*本文初刊板垣明美主编《ウニトナム変化する医療と義禮》，春風社，横浜，2008年。

①关于弥勒上生·下生信仰，请参见鈴木中正：《明清時代の民間教派における弥勒新信仰についての試論》，《愛知大学文学論叢》73号，1983年。

②根据现有研究成果，最早提出无生老母信仰的是被称为"黄天道"的教派。浅井紀：《明清時代民間宗教結社の研究》，研文出版，1990年。

③Hue-Tam Ho Hai，"Perfect Word and Perfect Time: Maitreya in Vietnam"，in *Maitreya, the future Buddha*, Cambridge University Press, 1988, p159.

④桜井由躬雄、大西和彦：《ベトナムの仏教——徐道行と仏跡山天福寺を中心として》，《東アジア仏教1 東アジア仏教とは何か》，春秋社，1995年。

⑤Pham Gia Tan, *Le pantheon bouddhique au Vietnam*, Hanoi, 1954, pp15—16.

⑥Hue-Tam Ho Tai, Op. cit

⑦今井昭夫：《倫常の道、解説·大同の願い——ベトナム·ホアハオ教祖著『讖講詩文』と思想世界——》，《地域研究（東京外国語大学大学院）》11号，1994年，17页。书中提到，20世纪30到40年代，在越南南部和好教发展迅猛，在分析该教核心经典《讖讲诗文》的基础上，作者指出，在该派系中并无类似无生老母的神祇。

⑧参照先天大道万全道派的《祖派源流》（民国二十五年原刊，1985年台湾高雄市冈山镇万全国术馆翻印本）。

⑨Majorie Topley, *The Organisation and Social Function of Chinese Women's Chiai T'ang in Singapore*, University of London, Phd. Thesis, 1958. 这篇博士论文的主要部分发表于，Majorie Topley，"The Grest Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects" *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, Univ. of London, Vol 26-2, 1963. 有些著作积极运用了清朝公开的史料，也就是档案，如马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1989年。

⑩严璩，《越南游历记》（中国科学院图书馆藏），1905年，16页。

⑪关于袁志谦的经历和宗教思想，请参看拙稿《清代青蓮教の救済思想——袁無欺の所説を中心に》，《中国——社会と文化》七号，1992年。

⑫从某种程度上看，我们是有可能根据近代以来各教团编纂的教派道统和经卷，来了解其领导者的履历的。关于本稿谈及的先天大道的领导者，请参照前文谈及的《祖派源流》。

⑬拙稿《清末四川の宗教讖運動——扶鸞·宣講型宗教結社の誕生》，《学習院大学文学部研究年報》37辑，1991年。

⑭关于《会真编》的最新研究见 Truong Dinh-Hoe, *Les immortels vienamiens d'apres le Hoi Chan Bien: etude et traduction franfaise annotee*, Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Paris, 1988.

⑮DaoDuyAnh, *Nbo nghi chieu bam: Hoi Ky*, NXB Tre voi su hop tac cua Asia-Media, Ho Chi Minh, 1989.（陶维英《后半生的回忆与思考》，胡志明市，1989）

⑯⑰⑱民国《马关县志》卷五，军事绪言，兵略志之五《开化八里历乱始末纪略》。

⑲道光《遵义府志》卷四十一，年纪三，道光九年川匪韦绍渊案。"道光七年，陶月三因将垦种田地卖尽，家贫，起意将前学符水传徒交结，藉此敛钱。因李添成传给之时，无一定名目，即将符水取名为一碗水教。"

⑳如果"消劫"在此是指《消劫宝懺》，那么，一般认为，《皇经》就是指嗣德二十九年（1876）新镌《救劫皇经》（板存河内玉山文武二帝殿，现藏于吉美博物馆）。与汉喃研究院图书馆藏的《玉皇救劫经》（AC 282）属同一体系的版本。

㉑《瑶池王母消劫救世宝懺》（VHv1080）。

㉒四川总督徐泽醇奏（咸丰二年九月初一日），《宫中档咸丰朝奏折》故宫博物馆院，台北，676—680页。

㉓比如，《山西平阳府平阳邨秀女宝卷》（民国三年，杭州玛瑙经房刻本）等就是其中一例。参照泽田瑞穗的《增补宝卷的研究》。

㉔"一愁水火刀兵死，二愁人间绝火烟，三愁疾病瘟广癀死，四愁男女不团圆，五愁天下人民乱，六愁有路无人行，七愁满山虎狼走，八愁昼夜不安宁，九愁遍地好人稀，十愁不见太平春。"

㉕根据 Hue-Tam Ho Tai的研究，这部经卷的现代越南国语译文是在西贡完成的，执笔者不明。参照 Tai Hue-Tam Ho, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, p. 31, p. 201.

㉖现代越南文原文略。

㉗Dao Duy Anh, op. cit pp. 200—203.

㉘启定癸亥（1923）《大南经乾集·乾集》南定胶州，兴禅坛藏版。Dao Duy Anh是最早将本书的越南文版原本介绍进来的。近年来，Guen Ti Taisuwan氏在其上附上了现代越南语，刊行了对照本。Dao Duy Anh khao chung, Nguyen Thi Thanh Xuan phien am & chu thich, *Kinb Dao Nam: The van giang but cua Van Huong De Nhat Thanb Mau (Lieu Hanb) va Cac vi Nu thanh*, NXB Lao Dong, Ha Nol, 2007.