

蕭登福著

敦煌俗文學論叢

臺灣商務印書館發行



K87-06

4415

蕭登福著

敦煌俗文學論叢

臺灣商務印書館發行

中華民國七十七年七月初版

四七五一

敦煌俗文學論叢 一冊

基本定價三元四角正

著者 蕭 登 福

發行人 朱 建 民

印刷及
發行所

臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：局版臺業字第〇八三六號

版權所有
翻印必究

校對人：吳瑞華 洪蓓華

自序

唐代佛道爭鳴，時人深染其習，影響所及，文士如李白、王維、白居易等，不歸於道，則流於釋。再者，宗教不僅與文學有深切關係，宗教與俗文學更是密不可分；而佛家對於唐代俗文學發展的影響，尤其深遠；因此文中對佛家的探討獨多。本書共包括六篇論文，旨在借由敦煌出土的文物，窺測佛道兩教與唐世俗文學發展的關係。也由於敦煌俗文學所涵蓋的範圍極廣，今人撰文探討者已多，而泛涉常徒勞，專一易有功，所以僅擇取學者較少涉及之數處來加以論述。

本書首篇《唐世佛家之講經與敦煌變文》，係探討佛教說經與俗文學發展之關係。

唐代佛家之講經，約可分為正式講經與俗講兩種。正式講經以談論佛法深義為主，重在剖析章句，解釋文義。其對象大都是知識分子。講經時通常將經文區分為序分、正宗分、流通分三部分。在講筵上，有法師、有都講、維那、梵唄、香火等五職。法師解經揄揚大義，都講職在唱讀經文，維那糾察會場秩序，梵唄主司唱讚，香火掌理會場燈火爐香事宜。在講經儀式上，除講（經）與唱（經、讚）外，有問難，有覆講。高座、如意、麈尾為講筵常見之器物，常用以做為講筵之代稱詞。

唐代的「俗講」，是融合六朝的「唱導」與正式講經的儀軌而成的。「俗講」雖然仍是依託佛經以開講，但其對象為一般民衆，重在以因果及善惡報應化導俗衆。且除唱經與說法外，並大量採用吟唱詩偈的

方式以解經。整個講說過程常以「唱經、講說、吟偈」等三個步驟反覆進行。其中「講說」爲「講」，「唱經、吟偈」爲唱。更有進者，在「講」上，爲迎合聽衆，易流於鄙野與戲謔。在「唱」腔上，爲吸引聽衆，常競爲新聲，流於靡靡之音。

俗講雖不能有助於佛經哲理的探討，但却是「變文」的先聲。捨佛法經義而不言，專以吟唱經偈時所用之唱腔，演述因果報應與歷史故事，並配合「變相（圖畫）」來講說的，即成爲「變文」。「變文」顧名思義，係配合「變相」開講而得名。因爲源於俗講，所以早期的變文，大都俱備了「講」、「唱」與圖畫三者。但到了後來，只要有圖像與故事內容相配合，縱使有文無韻（光講不唱），也稱之爲變文。

本書的第二篇論文爲《敦煌寫卷「唐太宗入冥記」之撰寫年代及其影響》。本文係由《唐太宗入冥記》中屢屢醜詆太宗君臣，文中並提到了《大雲經》、崔判官，而敦煌壁繪中有地獄十王及崔判官之圖，因而推斷此文撰寫於武后則天朝。

第三篇爲《敦煌變文「葉淨能詩」一文之探討》。

變文原爲傳教之作，在唐代，佛、道兩教之變文必多。但今日所見者，則大都爲佛家作品。道教的變文，除《葉淨能詩》外，已無所見。葉淨能在玄宗起兵誅韋后時被殺。與玄宗有密切關係之葉姓道士，當爲葉法善而非淨能。文中談到葉淨能的許多神奇事蹟，實則是當時道教徒描寫得道士神奇故事的總集成。因此，同一故事，出現在葉淨能身上，也常出現在葉法善、明崇儼、羅公遠、張果等道士身上。

本書的第四篇爲《敦煌寫卷「佛說十王經」之探討——兼談佛道兩教地獄十殿閻王及獄中諸神》。《佛說十王經》也稱爲《閻羅王受記經》，係敘述地獄十王之事。而以秦廣王、初江王、閻羅王、秦

山王等等爲地獄十王的思想，係起於唐世。由唐初四川成都沙門藏川所杜撰出來的。十王的影響極深，人死的作七、百日、周年忌、三年忌等薦拔亡魂的習俗，及每月二時，初一、十五（原爲十五、三十）的吃齋，都與藏川所寫的《佛說十王經》有關。更由於此書的流行，而使得中國地獄的組織與形象，漸趨於統一與固定化。

本書第五篇爲《敦煌所見近二十種「閻羅王受記經」（佛說十王經）之校勘》。

《閻羅王受記經》約有兩種不同的版本：藏於英京及北大圖書館者共十七種卷子，係抄自同一本子。另外法京所藏及《大正藏》所收錄者共三種卷子，屬於另一抄本。這兩個抄本，文字出入不大，而詳略互見，當係源自同一原始本子。

第六篇《唐世碑像、變相及敦煌變文中「鋪」、「軀」等字義之探討》。

唐人用「鋪」、「卷」、「張」、「帖」、「本」、「幅」、「紙」、「楨」等字來計數圖畫。用「軀」、「身」、「體」、「座」等字來計數佛像。其中「鋪」除計數圖畫外，也常兼用來計數佛像。

本書自民國七十三年起，即陸續蒐羅整理，分項撰寫，並多次修改。其中有數篇論文，曾發表於學報及學術性期刊雜誌中。敦煌學包羅萬象，而所知者少，所失者多，謹以管窺所見，就正於博雅君子。

蕭登福序於臺中，民國七十六年元月

目次

自序·····	一
第一篇 唐世佛家之講經與敦煌變文·····	一
壹、前言·····	一
貳、唐代佛家的兩種經筵——正式「講經」與「俗講」·····	二
叁、唐世佛家之正式「講經」·····	七
一、唐世佛家「講經」之儀式·····	七
二、唐世佛家經筵之執事人員與其職司·····	一七
三、唐世佛家經筵上常用之器物及其形製·····	二四
肆、唐世佛家之「俗講」·····	四五
一、俗講之入講形式及其儀軌·····	四五
二、俗講與唱導·····	五四
三、俗講與變文·····	六一
伍、結論·····	七七

第二篇 敦煌寫卷《唐太宗入冥記》之撰寫年代及其影響·····	八六
壹、敦煌寫卷抄寫者和撰寫者關係之探討·····	八七
貳、《唐太宗入冥記》一文撰寫年代之考定·····	九一
叁、《唐太宗入冥記》撰寫者之推測·····	一〇〇
肆、《唐太宗入冥記》一文對後世之影響·····	一二
伍、結語·····	一二七
第三篇 敦煌變文《葉淨能詩》一文之探討·····	一三二
壹、前言·····	一三七
貳、葉淨能與唐室之關係·····	一三五
叁、葉淨能與葉法善·····	一四〇
肆、敦煌寫本《葉淨能詩》故事內容之探討·····	一四四
伍、結語·····	一六九
第四篇 敦煌寫卷《佛說十王經》之探討——兼談佛道兩教地獄十殿閻王及獄中諸神·····	一七五
壹、敦煌寫卷《佛說十王經》之作者及成書年代·····	一七八
貳、《佛說十王經》之內容及地獄十王之名號、職司·····	一八四
叁、《佛說十王經》中所述冥神之來源，及業鏡、業秤、奈河等名相之探討·····	一八九
肆、《佛說十王經》對後世之影響·····	二二七

一、《佛說十王經》對佛教之影響	一二七
二、《佛說十王經》對道教之影響	一二三〇
三、《佛說十王經》對後世民俗之影響	一二四〇
伍、結論	一二四六
第五篇 敦煌所見十九種《閻羅王受記經》（佛說十王經）之校勘	二五一
壹、前言	二五一
貳、現存二十種《閻羅王受記經》版本之存佚情形	二五二
叁、英京、北大所藏十七種《閻羅王受記經》之校勘	二五九
肆、法京國家圖書館及《大正藏》圖像部七所見三種《閻羅王受記經》之校勘	二六三
伍、結論	二七一
第六篇 唐世碑像、變相及敦煌變文中「鋪」、「軀」等字義之探討	二九三
壹、變文、碑像及變相中「鋪」字之意義	二九六
貳、佛像的計算單位——「軀」	三〇五
叁、結語	三一二
參考書目	三一五

第一篇 唐世佛家之講經與敦煌變文

壹、前言

唐世佛家的經筵極盛，說經的方式亦不一；概略說來，有正式「講經」與「俗講」兩種。這兩種說經，各有它的功能與影響力。

因為有完備而良好的「講經」儀軌，講說、唱經分職，並藉著問難與覆講等方式，使佛理簡明易懂，因而激起時人對佛理的熱烈追求與愛好；使有唐一朝，在佛學的造詣上，冠於各代。「講經」的過程中，有法師依序分、正宗分、流通分三門分別，解釋經文；並回答聽衆疑難。有都講詠讀經文，對揚法師。有維那師檢校道場，維持秩序。有梵唄僧吟唱偈讚；香火僧清理道場，添續香火、燈具。在講經所須的器物上，則有麈尾、如意、柄香爐、高座等。講經時並依一定的儀軌進行。這些儀軌、器物，對後世的說經，都有或多或少的影响，並渡海遠傳到日本。今日我們雖然見不到麈尾、高座，但以三門方式開講，則仍是佛家所常見的講經方式。

「講經」振興了唐代的佛學，然而與敦煌變文關係較為密切的，當為「俗講」。有關俗講儀式的記載，現在保存於敦煌卷子中的，尚有兩種。其一收藏於英京大不列顛博物館，編號為斯四四一七號；另一收

藏於法京巴黎圖書館，編號爲伯三八四九號。這兩種卷子，文字大抵相同，對於俗講的過程，均有詳細的描述。俗講係唐代佛家爲要誘引凡庶，所採用的一種通俗講經形式，重視講、唱的配合，廣泛的使用唱腔來解經，跟一般正式講經談論佛理的經筵不同。由於俗講的興起，而促成了變文的產生。俗講與變文這兩者，不僅在形式上、在內容上，都有相似處，可以看出它們相沿承的情形。早期的敦煌學者如王重民、向達等，甚至將俗講的講本（講經文）也看成變文。王重民《敦煌變文集》，所收錄的七十八種變文，其實有許多是俗講的講經文，並非變文。向覺民《唐代俗講考》一文也將俗講文併入變文中來加以探討（註一）。這些都是因爲俗講和變文有相似處，因而誤將兩者混合爲一體了。

今日吾人所見的變文，有的有「散」無「韻」，有的有「韻」無「散」；但以「散」、「韻」合體，兼具「講」、「唱」者居多，因此敦煌變文也可以勉強算得上是一種「講」「唱」文學了。至於「變文」得名的原因，則是因爲它係配合「變相（圖畫）」而講說的，因此被稱爲變文（說見後）。

敦煌文物出土，到現在已將近八、九十年了。早期的敦煌學者，頗有人從本土文學的衍變上來探討變文的成因。對於變文係由佛家引起，或由本土自生，爭論亦多。但由變文的講唱形式、早期的戲場都在寺廟，以及變文中有的仍保有說押座、說莊嚴、唱經題等形式看來，我們可以推知變文的成因雖多，佛家的俗講，當是它的主要催生劑。變文與俗講的主要差別，在於一在於解經（俗講），一在於說故事（變文）。綜歸之，佛家的兩種說經，對於當時及後世的影響均極大，現在分別探討於後。

貳、唐代佛家的兩種經筵——正式「講經」與「俗講」

唐世佛家的兩種說經，差別極為明顯。正式「講經」是專講經律論記疏等較具學術性、較富哲理的經筵，對象為出家衆及在家之博學者，主講者稱為座主大和尚。「俗講」係假藉說經，以演世間無常苦空之理；對象以世俗之男女弟子為主，主講者稱為導化俗法師，或化俗法師。前者重在申論佛理，其形式係沿襲六朝傳統之說經而來。後者重在導俗化衆，其儀軌則是雜糅講經與唱導而成；且因以俗衆為對象，因此也就被稱為俗講了。這兩種講經，儀式不同，內容有別；在當時界線儼然，而時人對他們的評價也不同。

今日，我們尚可從唐人所撰的典籍及日本留學僧的記載中，看出「講經」與「俗講」兩者間的差別，及當年流行的情形。

圓仁《入唐求法巡禮行記》卷一：

「又有化俗法師，與本國導飛教化師同也。說世間無常苦空之理，化導男弟子女弟子，呼導化俗法師也。講經論律記疏等，名為座主和尚大德。若衲衣收心，呼為禪師。亦為道者，持律偏多，名律大德。講為律座主，餘亦准爾也。」

右為日僧圓仁於唐文宗開成三年（日紀承和五年，西元八三八年）初抵中國，客於揚州開元寺，所提到當時唐土的僧制。由文中，我們可以很清楚的看出佛家僧院的講經有兩種不同方式：以導俗化衆為務的俗講師，被稱為導化俗法師；而以講說經論佛理為主的法師，則被稱為座主大德。這兩者間的差異，不僅中唐時如此，在唐初亦即已存在。

唐·釋道宣《續高僧傳》卷四十京師法海寺釋寶巖傳云：

「釋寶巖，住京室法海寺。氣調閑放，言笑聚人，情存導俗，時共目之說法師也。與講經論名同事異。論師所設，務存章句，消判生起，採結詞義。巖之制用，隨狀立儀，所有控引，多取雜藏百譬，異相聯璧；觀公導文，王孺饑法，梁高、沈約、徐庾、晉宋等數十家，包納喉衿，觸輿抽拔……談敘福門，先張善道可欣，中述幽途可厭，後以無常逼奪，終歸長逝。提耳抵掌，達晤時心……時有人云：『夫說法者，當如法說。不聞陰界之空，但言本生本事。』巖曰：『生事所明，爲存陰入無主；但濁世情鈍，說陰界者皆昏睡也，故隨物附相，用開神府，可不佳乎？』」

釋寶巖死於貞觀初，其說法重唱腔、饑導，以天堂（善道）地獄（幽途）之說來誘引百姓，與一般以空性來談述陰界（五陰十八界）等佛理者有別，原屬於俗講僧，但時人却故意擡高他的身價，稱他爲「說法師」。「說法師」係指講經論等佛理者而言，重在「務存章句」「採結詞義」；與俗講是不同的。因而有人質問他說：「夫說法者，當如法說。」而由釋道宣：「時共目之說法師也，與講經論名同事異。」一語，也可以看出唐世說經原有講經論與俗講兩者之差別；且釋寶巖既是唐初之人，那麼這種差別在貞觀初就已普遍存在了。在《續高僧傳》中，將講說經論之說法師歸入「義解門」，而導化俗法師每歸入「雜科聲德」中，這些都是基於兩者的不同而加以劃分的。又，《資治通鑑》卷二百四十三唐紀五十九敬宗寶曆二年：

「（六月）己卯，上幸興福寺，觀沙門文淑俗講。」宋·胡三省注云：「釋氏講說，類談空有；而俗講者又不能演空有之義，徒以悅俗邀布施而已。」

唐世佛家各宗，依其學理所偏，約可分爲空宗、有宗。胡氏所言「釋氏講說，類談空有」，即係指講

經論之說法師而言。胡氏將它拿來與悅俗邀布施的俗講僧相比，足見唐世佛家的說經原有講說經論與俗講等兩種不同形式在。這兩者各有它的對象與目標。對於俗衆，我們如對他們談空說有，講四諦十二因緣、五蘊（陰）十八界等等佛理，他們會因莫明所言而昏睡。因而只得廣引故事往例，來說明行善得福，可生天堂；積惡成禍，必墮地獄；以此來贏得俗衆的激賞與布施；在這種情況下，解說經義反而淪爲配襯了。因爲俗講僧重在「化俗」，容易流於「不能演空有之義，徒以悅俗邀布施。」因此，也易爲一般士大夫所詆斥。唐人趙璘《因話錄》所載者，頗可看出當時情形。

唐·趙璘《因話錄》卷四角部：

「有文淑僧者，公爲聚衆譚說，假託經論，所言無非淫穢鄙褻之事。不逞之徒，轉相鼓扇扶樹。愚夫冶婦，樂聞其說。聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉，呼爲和尚。教坊效其聲調以爲歌曲。其毗庶易誘，釋徒苟知真理，及文義稍精，亦甚嗤鄙之。近日庸僧以名繫功德使，不懼臺省、府縣。以士流好窺其所爲，視衣冠過於仇讐，而淑僧最甚，前後杖背流在邊地數矣。」

文淑（淑）僧以俗講爲務，依託佛經而談瑣事，捨論疏而講果報。其實這種情況，完全是爲迎合俗衆而做的變通方式。所談說的事情，未必即是「淫穢鄙褻」；圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三提到會昌元年正月九日，皇帝曾勅左右街七寺開俗講，並說：

「令內供奉三教講論賜紫引駕起居大德文淑法師講法花經；城中俗講，此法師爲第一。」

《因話錄》中之文淑，當即是圓仁文中之文淑。唐人段安節《樂府雜錄》及《太平廣記》卷二〇四「文宗」條引盧氏雜說，《資治通鑑》卷二百四十三敬宗寶曆二年之記載，都寫成「文淑」，可見《因話錄

「中」之「淑」字，當係「淑」字之譌。文中，圓仁對俗講及文淑僧都無微詞，據此，俗講未必即如趙璘所說的那麼醜惡淫穢。但俗講重在以因果禍福來化導俗衆，更有甚者，捨深奧之佛理不言，僅以悅俗邀佈施爲務，而流於斂求財貨。佛家講經，常會要求聽衆奉錢佈施，其中尤以俗講爲甚。因此俗講也就更易遭到當時士大夫的輕視與譏詆了。

唐·釋道宣《續高僧傳》卷四十釋寶巖傳云：

「每使京邑諸集，塔寺肇興；費用所資，莫非泉貝。雖玉石通集，藏府難開。及巖之登座也，案几顧望，未及吐言，擲物雲崩，須臾坐沒；方乃命人徙物。談敍福門，先張善道可欣，中述幽途可厭，後以無常逼奪，終歸長逝。提耳抵掌，達晤時心。莫不解髮撒衣，書名記數，剋濟成造，咸其功焉。」

釋寶巖以天堂、地獄爲誘，甚投合俗衆的胃口，時人慕其名，「未及吐言」，便捨物佈施。而由「擲物雲崩，須臾坐沒」一語，頗可看出俗講的影響力。有些不肖僧徒也就常藉此而來斂財，捨佛理而不務。

唐世玄宗皇帝曾因此而下詔禁止。

《全唐文》卷三十玄宗「禁僧徒斂財詔」：

「釋迦設教，出自外方……朕念彼流俗，深迷至理；盡軀命以求緣，竭資財而作福。未來之勝因莫效，見在之家業已空……近日僧徒此風尤甚，因緣講說，眩惑州閭。谿壑無厭，唯財是斂。津梁自壞，其教安施。無益於人，有蠹於俗。」

俗講雖易流於悅俗求佈施，然而若就促成變文等俗文學之興起而言，俗講之功，實亦不可沒。

唐世之講經既有講經論佛理者與俗講者之別，那麼底下我們便依此兩類來探討唐世佛家之經筵，及其

對後世之影響。這兩種說經有時皆混稱為講經。爲便於稱呼與區分起見，講經論疏記之講座，我們僅以「講經」稱之；導俗化衆之經筵，則以「俗講」稱之。茲先探討講經論佛理之講座：

叁、唐世佛家之正式「講經」

唐世帝王每以各種方式來圍限僧侶的數目，如以背誦經文及策試經、律、論等方式來課試欲出家之人，及格，方能剃度。同時限定每次所度僧徒的人數（註二）。這些舉動，看來像是在抑制佛教，實則是替佛教淘汰了獅子蟲。所以唐世的佛教不僅不因此而消沈，反而因僧侶水準的提高，而產生了許多有才有德的高僧。造成佛家學術的蓬勃發展。天台、華嚴、禪、律、法相等大乘宗派的理論，大都在此時建立，或在此時發揚光大的。又，唐代佛學興盛的原因，一方面固然是因爲當時的名僧大德多，法才輩出；另一方面乃是由於講經時有完善的儀軌制度；因此才有如此成果。茲分講經儀式、執事人員、講經器物等數項，來探討佛家之「講經」制度。

一、唐世佛家「講經」之儀式

唐世佛家正式講經論的講座，在開講時，都有一定的儀軌制度與執事人員。而其儀制，受天竺之影響者少，受兩漢儒講及六朝玄談之影響者多。兩漢儒家說經，據《後漢書》侯霸傳及楊震傳等所載，除主講者外，並有都講以讀誦經文。且在西漢，據《漢書》儒林施讐、梁丘賀、瑕丘江公等傳之記載，儒者講學

，在當時已有相互論難之情形出現。其後魏晉清談興起，名士每揮動麈尾以助玄談，設主客以相問難，論辯鏖起，理愈辯而愈明，道愈究而愈深。這些討論與講學形式，對佛家的講經，都有所激發。到了唐代，遂使得佛家的講經儀式更臻於完善與定型。以經筵上的執事人員而言，除法師、都講外，並有香火、梵唄、維那等職，各司其責。開講時，有一定的程序儀軌；打鐘入座、上堂禮佛、講說、發問，都有規矩可循。有關這些儀軌的記載，到今天仍有部分被保留下來，散見於諸書中。參照諸文，相互彌縫，尚不難看出當時講經之實際進行情形。今舉數則於下，以探討唐世的講經儀制。

日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》卷二：

「赤山院講經儀式

辰時，打講經鐘，打驚衆鐘訖，良久之會。大眾上堂，方定衆鐘（『鐘』，池本作『了』）（註三），講師上堂。登高座間，大眾同音，稱嘆佛名，音曲一依新羅，不似唐音。講師登座訖，稱佛名便停；時有一僧作梵，一據唐風，即『云何於此經』等一行偈矣。至「願佛開微密」句，大眾同音唱云：『戒香、定香、解脫香』等頌。梵唄訖，講師唱經題目，便開題，分別三門。釋題目訖，維那師出來，於高座前談申會與之由，及施主別名，所施物色。申訖，便以其狀轉與講師。講師把麈尾，一一申舉施主名，獨自誓願。誓願訖，論義者論端舉問。舉問之間（問），講師舉麈尾，聞問者語。舉問了，便傾麈尾，即還舉之。謝問便答，帖問帖答，與本國同。但難，儀式稍別；側手三下後，申解白前，卒爾指申，難聲如大瞋人，盡音呼諍。講師家（蒙）難，但答不返難。論義了，入文談經。講訖，大眾同音，長音讚嘆。讚嘆語中，有迴向詞。講師下座，一僧唱『處世界如虛空』偈，音勢頗似本國。講