

敦煌伯2305號《妙法蓮華經講經文》
的講經體例與思想特色

A Study of Dun-Huang Manuscript P2305

A Text of Expounding the Lotus Sutra:
Regarding Its Stylistic Rules and Thoughts

南華大學宗教所助理教授黃國清

Huang, Kuo Ching (Assistant Professor, Institute
of Religions, Nanhua University)



A Study of Dun-Huang Manuscript P2305

A Text of Expounding the Lotus Sutra: Regarding Its Stylistic Rules and Thoughts

Huang, Kuo Ching

Assistant Professor, Institute of Religions, Nanhua University

Abstract

This article discusses Dun-Huang manuscript P2305 “*A Text of Expounding the Lotus Sutra*” from the aspects of structure and content. As regards the aspect of structure, this manuscript follows the general stylistic rules of Dun-Huang manuscripts, and has its specific structure also. The first sentence of the explanation in prose which follows a quotation from the Lotus Sutra is usually the headline. Some of these headlines is given by the author himself, and most of them borrowed from Kui-ji’s *A Commentary on The Profound Meaning of the Lotus Sutra*. With regard to the style of writing, the author was skilled in the description of landscape and the real situation of humane existence.

Regarding the aspect of thought, the explanation in this manuscript is mainly oriented towards worldly Buddhist practices. The main commentaries of the Lotus Sutra by the ancient Buddhist scholars in India and China whether regard the hermit (devadatta’s previous existence) as a wicked person or consider his deeds as a kind of expedient means; all agree that the hermit was a foe of the king (Buddha’s previous existence). This must be attributed to the bad impression devadatta made on the Buddhist members. The image of the hermit in P2305, however, is really a good teacher, totally disconnected from that bad impression. This may be due to a positive appreciation of the speaker of the Lotus Sutra and the endeavour to cater to the audience of popular Buddhist believers. Moreover, most of the teachings taught in this manuscript are within the scope of getting the advantages of men and gods, just as the human life is short and full of sufferings, unwholesome karmas lead to bad destinations, to increase merits and decrease sins, etc..., and to renounce the family to practice Buddhism in the forest.

Keywords: text of expounding Buddhist sutra, procedure of popular expounding on sutra, popular Buddhism, the Chapter of Devadatta, teaching for worldly practice



敦煌伯2305號《妙法蓮華經講經文》 的講經體例與思想特色

黃國清

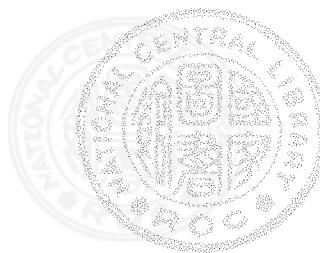
南華大學宗教所助理教授

摘要

本文自形式與內容兩面討論伯2305號《妙法蓮華經講經文》。在形式方面，這件文書不脫敦煌講經文的一般體例，亦有其特殊之處。緊接著經文後的長行說解的第一句話通常類似於整句經文的科文。科文有講經文作者自訂者，但多半引用或參考窺基的《法華玄贊》。於文學表現手法上，作者擅長山林景致與人世情狀的描寫；也製造峰迴路轉的戲劇效果。

在思想內容方面，賦含通俗佛教文化的趣味。古代主要的中印《法華經》注釋書，不論是將刁難求法國王的仙人視為惡人，或認為這種惡行僅是一種方便，都同意仙人為國王怨家的角色，這應與佛教傳統對提婆達多的刻板印象有關。伯2305號的仙人形象則全然是大善知識的展現，與提婆達多的惡徒印象完全脫鉤。這是對說經法師的肯定，也帶有迎合世俗佛教的努力。此外，講經文中所教化者多是人生短促苦迫、造業死墮惡道、增福德消罪業等人天善法內涵，以及出世離俗的山林修行傾向，不出通俗的佛教觀念。

關鍵字：講經文、俗講儀式、民間佛教、提婆達多品、世俗勸化



壹、前言

簡便地將佛教做區分，可分為屬於少數佛教菁英階層的上層佛教，及多數一般佛教信徒所信仰與實踐的世俗佛教，唐宋時期敦煌地區佛教信眾的宗教形態是後者。¹傳世的漢地佛教著作主要是義學法師所撰述的經論注疏與義理論著，以及載錄上層佛教史事與傑出僧人事跡的佛教史籍，較少涉及一般民眾的佛教信仰實況的描寫。敦煌藏經洞的偶然發現是研究古代民眾佛教信仰與文化的重要轉機，窟中堆藏大量的民間佛教歷史文書，是極為珍貴的一手史料。當代學界運用藏經洞文書進行古代敦煌地區佛教文化的研究，獲致豐碩的成果，累積了許多論文與專書，茲不贅述。

通俗講經（俗講）是一般佛教信眾獲取佛教知識的重要管道。本文關注的對象是「講經文」，這類文書原為俗講的底本，內容相當不同於現存藏經中所收古代佛教知識菁英的經典注疏，可藉以窺知民間佛教通行的知識內容。過去學界有關敦煌佛教講經文的研究傾向於文獻學或文學的考察，主要將講經文歸入「敦煌文學」或「敦煌俗文學」的研究範圍，對其性質、體裁、寫卷存殘狀況、文學表現手法、故事由來演變

1 楊秀清於〈唐宋敦煌地區的世俗佛教信仰——以知識與思想為中心〉一文中說：「世俗佛教信仰的信眾主要是世俗群眾和中下層僧侶。就敦煌地區而言，它包括上至敦煌地區的最高統治者、世族大家，下至平民百姓和一般僧侶，可以說涵蓋了社會的各個層面，和碩學宗師、高僧大德、文人雅士等菁華階層相比，他們是唐宋敦煌地區佛教信仰的主體。」此文收於項楚、鄭阿財主編（2003），《新世紀敦煌學論集》（成都：巴蜀書社），頁704-724。



等多所論述，²至於講經文的說釋體例與思想內容，仍存有進一步研究的空間。敦煌佛教講經文之間有其類同的體例，也有專屬某件文書的特殊表現，為達到細部研究的目的，本文專以伯2305號《妙法蓮華經講經文》為研究文本。此寫卷的內容在講解〈提婆達多品〉國王求法故事的一段，起自經文「擊鼓宣令四方求法」，終於經中頌文「時王聞仙言，

² 林家平等著（1994），《中國敦煌學史》（北京：北京語言學院出版社），頁194-205、329-345、628-636。評介敦煌學各個時期對俗講、俗文學的相關研究成果。高國藩（1994），《敦煌民間文學》（台北：聯經出版事業公司），頁55-64。第二章「敦煌講經文」論及講經文與唱導、轉讀的區別，及講經文內容的四個特點：受中國神話傳說等影響、採用唐代民歌、蘊含對統治階級的反抗精神，以及敦煌的民間風俗語言習慣等與中國本土聯成一體。另外，高國藩（1999），《敦煌俗文化學》（上海：三聯書店），頁303-318。第十一章〈敦煌講經文《文殊問疾第一卷》與中國文化〉，對此寫卷的結構體裁、思想啟迪、中國化的表現手法有細部的分析。顏廷亮主編（1993），《敦煌文學概論》（蘭州：甘肅人民出版社），頁195-222。中編〈敦煌說唱文學與小說〉第六章〈敦煌講經文和因緣〉述及俗講的情況、講經文寫卷的列舉、內容所含佛教學說的概括、表現手法。曲金良（1995），《敦煌佛教文學研究》（台北：文津出版社），頁20-60。專立〈敦煌佛教講經文〉一章，探討俗講的意義，介紹現存敦煌講經文，說明講經文的體制構成，並考證部分講經文的創作時間，有一些較為深入的討論與發現。張錫厚（2000），《敦煌文學源流》（北京：作家出版社），頁362-411。書中第五章〈敦煌講經文與變文〉第一節〈敦煌講經文概述〉論說講經文的源流，及概述16種講經文的首尾存殘起訖狀況，時或對內容做簡單的介紹。第二節〈俄藏《妙法蓮華經講經文》二種〉，對1984年才公布的二件文書（Φ365正面、背面）的表現手法做了較詳細的討論，並列出兩件文書全文。陸永峰（2000），《敦煌變文研究》（成都：巴蜀書社）。一書對變文做系統的研究，於變文與講經文不做區分。變文與講經文的表現手法有相通之處，但亦有明顯的別異，尤其是在講說體例與思想內容方面，實應有所區分。金岡照光編（1990），《敦煌の文學文獻》（東京：大東出版社），頁35-60。金岡照光在「講唱體類」中將講經文和變文分開討論，其「講經文類」略述講經文的體裁，討論《維摩詰經講經文》的位置、見於敦煌文書中的資料，並以斯4571號為例，說明其構造及與《佛國品》經典本文的對比。



心生大喜悅，…情存妙法故，身心無懈怠」講解的第一段韻文，可謂自成一個故事段落。³這件文書有其特殊的說釋體例，說解內容也不同於代表性的傳統《法華經》注釋書。本文研究重點置於其講說經文的特殊體例、文學表現形式；並與〈提婆達多品〉經文及中印主要《法華經》注疏的解釋內容進行對比，以呈現其思想特色。

貳、講經體例與文體風格

《法華經》在東晉南北朝時代的判教體系中一向列於諸經之後，《大般涅槃經》之前，也就是說其地位低於《涅槃經》一等，天台的慧思與智顥始確立了《法華經》的最高地位。⁴此後這部經典受到極高的重視，佛教各派宗師都難以避開其影響。《法華經》同時也是俗講的重要經本，日僧圓仁於唐文宗開成六年初（841AD）記下了京城的講經盛況：

[正月]九日五更時，拜南郊了。早朝歸城。幸在丹鳳樓，改年號——改開成六年為會昌元年。又敕於左右街七寺開俗講。左街四處：此資聖寺令雲花寺賜紫大德海岸法師講《花嚴經》；保壽寺令左街僧錄三教講論賜紫引駕大德體虛法師講《法華經》；菩提寺令招福寺內供奉三教講論大德齊高法師講《涅槃經》；景公寺令光影法師講。右街三處：會昌寺令內供奉三教講論賜紫引駕起居大德文澈法師講《法華經》——城中俗講，此法師為第一；惠日寺崇福寺講法師未得其名。…從大

3 本文在寫本文句的引用上係根據黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》（北京：中華書局），頁706-718。但在標點符號方面有稍做一些調整。

4 參見藍日昌（2003），《六朝判教論的發展與演變》（台北：文津出版社有限公司），頁165-171。



和九年以來廢講，今上新開。⁵

引文中提到有兩位法師開講《法華經》，其中的文澈法師是俗講第一。這位文澈法師相當著名，唐敬宗曾親往講席聆聽，⁶可推知其說經內容的動人與藝術表現的高超。向達概括他的活動期間與境遇起落如下：「圓仁所紀長安俗講名家文澈法師，其活動時期之長，…亦至足驚異：元和末住錫菩提寺，即以俗講僧見稱當世；寶曆時移錫興福寺（見…《通鑑·唐敬宗紀》）；文宗時為入內大德，雖因罪流徙，開成、會昌之際，當又復回長安，是以圓仁至長安時，文澈依然執『俗講』牛耳，為京國第一人。歷事五朝，二十餘年，數經流放，聲譽未墜。」⁷自文宗大和九年（835AD）到開成六年，俗講曾遭禁五年，向達推測與文澈的獲罪流徙不無關係。⁸名聲如此響亮的文澈法師，傳記竟不見載

5 見圓仁撰，白化文等校註（1992），《入唐求法巡禮行記校註》（石家莊：花山文藝出版社），頁369。

6 《資治通鑑·唐紀·敬宗紀》記載寶曆二年（826AD）：「己卯，上幸興福寺，觀沙門文澈俗講。」

7 參見向達（2001），〈唐代俗講考〉，《唐代長安與西域文明》（石家莊：河北教育出版社），頁286-342。

8 參見向達，〈唐代俗講考〉，《唐代長安與西域文明》，頁286-342。俗講因聚集群眾，易引起統治者心生警惕而施加防範，如《唐大詔令集》卷一一三載唐玄宗開元十九年（731年）〈戒勵僧尼敕〉言：「近日僧尼此風尤甚，因依講話，眩惑閭閻，溪壑無厭，唯財是斂。津梁自壞，其教安施？無益於人，有蠹於俗。或出入州縣，假托權威；或巡歷鄉村，恣行教化。因其聚會，便有宿宵，左道不常，異端斯起。自今以後，僧尼除講律外，一切禁斷。」（轉引自顏廷亮主編（1993），《敦煌文學概論》（蘭州：甘肅人民出版社），頁197-198。）是以防害善良風化為由禁斷俗講，既是如此，佛教亦有教化世俗之功，為何必須全面禁止僧尼講經呢？玄宗朝對佛教的整體壓制政策，可參考礪波護著，韓昇等譯（2004），《隋唐佛教文化》（上海：上海古籍出版社），頁68-83。礪波護引用開元三年（715年）頒布的〈禁斷妖訛等敕〉（收於《冊府元龜》卷一五九；《唐大詔令集》卷一一三）而論述說：「（敕文）中提到彌勒下生，表明朝廷對於佛教與左道旁門結合的警惕，這不光是針對佛教，道觀也同樣受到限制。」廣引資料討論朝廷對俗講的禁制，可參見陸永峰（2000），《敦煌變文研究》（成都：巴蜀書社），頁100-106。



於僧傳之中，後代知識份子亦有對他持強烈批判態度者，⁹多少反映出文士階層對於俗講的鄙夷心態。

俗講雖曾遭致國家統治機構的壓制與知識菁英階層的貶抑，但其教化廣大佛教信眾的功勞不可抹煞。講經文作為佛經的通俗詮釋，應有莊嚴的講經儀式與其配合，並有講經者說釋經文的通行體例；其採用既說又唱的藝術形式以吸引群眾目光，文體風格亦難脫當時流行的說唱文學的影響。以下首先考察伯2305號寫卷的講經體例與說解內容的文體風格。講經體例是放在從講經儀式開始的較大脈絡來進行考察，以補伯2305號內容未言及的俗講儀程；之後，討論重點聚焦於其特殊體例。

一、講經儀式與說經體例

古代敦煌地區曾是一個佛教盛行的社會，政治、社會、經濟、文化諸層面都與佛教有著難以分割的關係。俗講在民眾佛教信仰中扮演了重要的角色，因為佛經中反覆述說聽經聞法本身就有功德，而且是佛教徒獲取實踐知識的主要方法。通俗講經在當時的敦煌已形構出較固定的規儀程序，並以筆墨書寫下來。伯3849號的背頁抄寫一段關於講說《溫室經》與《維摩經》的俗講儀式：

夫為俗講，先作梵；了，次念菩薩兩聲；說押座；了，索唱《溫室經》；法師唱釋經題；了，念佛一聲；了，便說開經；了，便說莊嚴；了，念佛一聲；便一一說其經題名字；了，便說經本文；了，便說十波羅蜜等；了，便迴向、取散；

⁹ 例如，唐·趙琳《因話錄》卷四「角部」說文澈：「公為聚眾譚話，假託經論，所言無非淫穢鄙亵之事。不逞之徒轉相鼓扇扶樹，愚夫冶婦樂聽其說。」《景印文淵閣四庫全書》冊1035，（台北：商務印書館，1986），頁487。又如《資治通鑑》唐敬宗寶曆二年往觀文澈俗講事，元胡三省注說：「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。」見宋·司馬光，《資治通鑑》冊10，（台北：金川出版社，1979），頁7850。



云云。已後，便開《維摩經》。講《維摩》，先作梵；次念觀世音菩薩三兩聲；便說押座；了，便索唱經文；了，法師自說經題；了，便說開讚；了，便說莊嚴；了，便念佛一兩聲；了，法師科三分經文；了，便念佛一兩聲；便一一說其經題名字；了，便入經說緣喻；了，便說念佛讚；了，便施主各各發願；了，便迴向、發願、取散。¹⁰

斯4417號亦有大致相近的程序，但在《溫室經》段的「便迴向、發願、取散，云云」後又接著說：「夫受座，先啟告請諸佛；了，便道一文，表嘆使（施）主；了，已後便說《溫室經》；便說講戒等七門事科；了，便說八戒；了，便發願施主；了，便結緣念佛；了，迴向、發願、取散。」而無「已後，便開《維摩經》」句。¹¹類似的儀程內容出現於兩件敦煌寫卷中，可見這樣的俗講儀式已經通行。俗講儀式有時也滲透到講經文中，斯2073號《廬山遠公話》如此描寫道安講演《涅槃經》時的場景與規儀：「其時聽眾如雲，施利如雨，鐘聲既動，即上講：都講舉〔題〕，維那作梵，四眾瞻仰，如登靈鷲山中。…於是道安手把如意，身座（坐）寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云：《大般涅槃經·如來壽量品》第一。開經已了，嘆佛威儀，先表聖賢，後談帝德…嘆之已了，擬入經題。」¹²此與前引講說《溫室經》的儀式中到解說經題為止大抵是相符的。又斯6551號《阿彌陀經講經文》言：「昇座已了，先念偈，焚香，稱諸佛菩薩名。」¹³說到儀式中的稱念佛菩薩名號之事；「念偈」應同於前述的「作梵」。斯6551號在正式講說經文前，先帶領大眾懺悔，其次令受三歸五戒，隨後念佛

10 引見陳祚龍（1986），《敦煌學園拾零》（台北：台灣商務印書館），頁400-401。

11 引見陸永峰（2000），《敦煌變文研究》，頁199。

12 引見黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》（北京：中華書局），頁264。

13 引見黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》，頁679。



三五聲，次唱念整部《阿彌陀經》經文，誦完以後先解說此經的序、正宗、流通的三分科文，接下來才進入經題與文句的開演。¹⁴以上資料顯示敦煌地區的俗講係採取一種基本的儀式結構，再隨法師的需要以其他的儀節充實程序。¹⁵本文所討論的伯2305號由於是從〈提婆達多品〉的中間開始，未見到講經規儀的相關內容，但此經的開講儀式應該不脫前述的基本架構。可就寫卷內容直接考察者，首先是其說釋經文的體例。敦煌俗講須由二人或二人以上搭配，最主要的是負責唱念經文的「都講」和以說唱方式講經的「法師」。¹⁶有時講經文中還會出現聽眾提問，與都講、法師辯難。¹⁷敦煌講經文的基本結構有三：經文、講解、韻唱。¹⁸伯2305號寫卷的明顯體式就是先唱念一段經文，接著是一大段韻散交錯的解經內容。隨著說釋經文的需要，於唱念一段經文後，內容簡單者以一段散文加上一段韻文講解；需要詳細講說者則用多段散文與韻文交錯的形式來解釋。經文之後散文解說的第一句話，通常類似於這段經文的「科判」，也就是綱目提示。例如，在經文「時有仙人來白王言：『我有大乘，名《妙法蓮華》，若不違我，當為宣說。』」下的第一段散文說：

此唱經文是仙人來也，問於大王。仙人常居山裡，高閑無
比；風吹叢竹兮韻合宮商，鶴笑孤松兮聲和角徵。對對野猿，
潺潺流水；有心永住臨泉，無意暫居帝里。忽聞空中人言，又

14 引見黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》，頁680-684。

15 關於敦煌俗講儀式的說明，可參見顏廷亮主編（1993），《敦煌文學概論》，頁206-208。

16 俄藏Φ365號《妙法蓮華經講經文》說到：「若要聽得真經，須藉法師都講。」引見黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》，頁742。

17 參見高國藩（1999），《敦煌俗文化學》，頁303-304。

18 曲金良（1995），《敦煌佛教文學研究》，頁45-47。對講經文的體制構成及角色分工有細部討論。



見庵前雲起；思量兮未迴來由，發言兮問其所以。空中告言：

「別無意旨，緣有個大國輪王，求法願拋生死。仙人幸有《蓮經》，何不攝為弟子？」大王兮要禮仙人，仙人兮收來驅使。

「此唱經文是仙人來也，問於大王」句可視為整句經文的科文，接下來的說明只先講到「仙人來也」的部分。其後的韻文是這段散文說解意旨的複述：

自居山內學修行，不省因循入帝京。無事庵中唯念佛，有時林下只持經。雙雙瑞鶴添香印，兩兩靈禽注水瓶。只有仙人修至業，神祇尊奉各丁寧。於一日，感祥祺，忽向庵前瑞氣生。道有國王求妙法，虔心啟告審分明。

這段韻文的作用類似於佛經的「重頌」，所不同者是佛經的重頌並未押韻，而講經文的韻文部份常有押韻。跟著此段韻文之後的散文段落的第一句是「仙人問大王」，即是接下來五段散韻交叉的說解內容的科文綱目。

伯2305號都在講唱念一段經文後，於講說之初會先立出科文，這些科文除了作者自訂者外，多處其實是引用窺基《妙法蓮華經玄贊》的科文。隨著玄奘譯經集團的影響力擴大，《法華玄贊》是當時居於主流地位的《法華經》注疏，有一些資訊反映此事：窺基後學為這部著作撰寫了多本複注；天台湛然《法華五百問論》以此書為批判對象；敦煌寫卷中也見到此書的多件殘卷；藏文大藏經中唯一的《法華經》注釋書是此書的摘譯；這部注疏後來且被收入《金藏》中。¹⁹以下是伯2305號與《法華玄贊》的科文對照（「經」表《法華經》經文，「贊」表《法華玄贊》，「敦」表伯2305號）：²⁰

19 參見黃國清（2005），《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》（桃園縣：中央大學中文所博士論文），頁18-21。

20 出處見《法華玄贊》卷九，《大正藏》冊34，頁815中-下。



經：擊鼓宣令…供給走始。

贊：此明訪求。

敦：大王道王有私願，求經無倦。

經：時有仙人…當為宣說。

贊：此明仙許。

敦：此唱經文是仙人來也，問於大王。

經：王聞仙言…身心無倦。

贊：下明隨奉。有二：初，難行能為；後，難事能久。此初也。

經：于時奉事…令無所乏。

贊：難事能久。

敦：此唱經文《慈恩疏》科有二：初，難行能行；後，難事能久。「于時奉事，經於千載」已（以）下，大王辭別宮內。

經：爾時世尊…身當為奴僕。

贊：五頌半頌前。中分三：初二求法，一頌半仙許，二頌隨順。此初也。

敦：此唱經文《慈恩疏》科為二頌求法。

經：時有阿私仙…吾當為汝說。

贊：此仙許也。

敦：無科文，直接解說。



經：時王聞仙言…身心無懈惱。

贊：此隨順也。

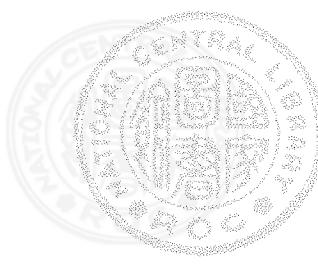
敦：此唱經文《慈恩疏》科為求法隨順。

依據以上的對照，可知伯2305號的經文分段完全依據《法華玄贊》。至於科文，其類型有三：或是講經法師自己所擬訂；或是引用窺基的科文再加上自訂科文；也有完全依照窺基科文者。在說解內容上伯2305號則與《法華玄贊》釋文有完全不同的風格表現，由於這整段經文是在講述一個故事，並無深刻的義理，窺基多半只列出科判，不做進一步的解說，有所解釋者多為字義、詞義的訓詁；相對的，伯2305號因為重在說唱表演與通俗教化，以長篇生動的內容表達國王的求法決心。對於通俗講經而言，越具有故事性的內容越能引起廣大佛教信眾的興趣，達到廣泛傳播的目的。佛教在流傳過程中出現的「本生經典」，即是出於此種需要。

二、文章體裁與表現手法

講經文應隨著講說法說、聽講對象與所講經本的不同，而有風格上的別異。顏廷亮主編的《敦煌文學概論》指出：「早期的一些講經文，對經文深奧、玄遠的教理，大約僅是逐字、逐句的闡釋、發揮，基本上談不上什麼文學性。」並舉伯2133號《金剛般若波羅蜜經講經文》為例。又說：「後來的講經文卻出現了利用故事、比喻、描繪、對話等文藝性手段方法，把抽象的道理蘊含在故事情節或具體事物之中，使其易解易明，親切生動，引人入勝。」所舉的例子正是本文所討論的伯2305號。²¹風格的差異究竟是因為時代先後的影響，還是出於經本思想內容

21 參見顏廷亮主編（1993），《敦煌文學概論》，頁216-217。



的差異，尚有待對所有講經文做系統的考察，以求出結論。²²伯2133號的背面另抄有《妙法蓮華經講經文》，講解〈觀世音菩薩普門品〉，少散文解說，多為六字、七字的唱辭，內容亦不流於深奧。《法華經》國王求法段故事性強，文意淺白，講說起來容易生動；《金剛經》的般若義理深奧，講解本來就較困難，因此，經文內容應是更具決定性的因素。

敦煌變文與講經文同歸於說唱文學，在文體結構和表現風格上有甚大的共通處，講究說唱時的韻律優美，內容則側重通俗易懂。除講經文特有的先由都講所唱的經文，以及有時出現的對經中詞語與文句的訓解注釋外，兩者都主要由散文與韻文交織構成。有關變文的文體特色，高國藩歸納如下：

關於敦煌民間變文的散文部分，有兩種情況。1.大部分使用著不太高明的白話文，白話文和淺顯古文相雜在內。…使用著半文半白的語言，通俗易懂，易於接受。2.也有一部份使用著駢體文。…講究對仗工整，具有鏗鏘的音樂性，寫得也很通俗易懂。…

關於敦煌民間變文的韻文部分，有以下幾種情況，1.以七言唱詞作為它的主要句式。…2.有時也在基本的七言唱詞當中夾雜著一定的五言句式的韻文唱詞…這表現了韻文句式轉換的靈活。3.有時也在七言句式中加入許多六言句式的韻文唱詞…用韻也自由許多，一段唱詞，有些一韻到底，有些不斷換韻，有些又不講平上去入，而押大致的韻，靈活多變。²³

22 伯2133號未署「貞明六年」（920年）抄寫，伯2305號則無題記，若不參考書寫材料等其他資訊，甚難斷定抄寫時代的先後。此外，抄寫年代也不代表著作年代。

曲金良依據伯2133《金剛經講經文》中引到戴少平撰《還魂記》，推測應作於西元810-820之間或之後。參見曲金良（1995），《敦煌佛教文學研究》，頁53-54。

23 參見高國藩（1994），《敦煌民間文學》，頁42-43。



形諸於文字的變文與講經文的文體是韻散結合，但有書面表達不出的說唱藝術表現，散文用說，韻文用唱，在閱讀上須發揮一些想像力。講經文與漢譯佛經的文體有類似的文白混合的語言，²⁴及散文與頌文交錯的形式，也有兩點重要差別：一、佛經散文通常可四字一頓，或字數不定，不採駢體。二、佛經的頌文不押韻，講經文的韻文常押韻。

伯2305號正具有前段所述的講經文特徵。首先，散文部份的內容通俗淺顯，而且多採用駢體文句，字數齊整，講求對仗，甚至用韻。²⁵例如，寫卷第一段的經文和散文說解如下：

經：「擊鼓宣令四方求法，誰能為我說大乘者，吾〔當〕終身供給走使。」大王道：王有私願，求經無倦。聞佛號兮受持，得《蓮經》〔口〕（兮）²⁶諷轉。便上高樓，扣其鍾鼓。鍾聲哄哄兮皆聞，鼓響蓬蓬兮滿路。鍾鼓聲中，出其言語：「誰人解講《法花經》，萬劫千生終不負。」

經文基本上可四字一頓；散文說解或為四六駢體，或七字駢句。講經文的散文說解內容中亦可見到五字句，時或押韻，如：

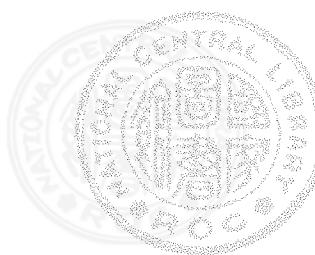
我見如今人，終日懷瞋喜。各各美順言，人人愁逆耳。或鐵鳥啄髓，或銅蛇噉肉。

樓臺瑪瑙修，階道琉璃布，黃金作棟梁，白玉為椽柱，窗牖水精粧，門戶摩尼作。

24 朱慶之指出漢文譯經的語言是一種混合變體：「一是漢語與大量原典語言成分的混合，二是文言文與大量口語俗語和不規範成分的混合。」參見朱氏著（2001），〈佛教混合漢語初論〉，北京大學中文系《語言學論叢》編委會編，《語言學論叢》（北京：商務印書館），頁1-33。

25 簡宗梧指出伯2305號中散文的部份，其實是用韻的賦體。參見簡氏著（1996），〈俗賦與講經變文關係之考察〉，《第三屆國際辭賦學學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院），頁349-368。

26 [口]（兮），意為底本缺一字，校勘者判斷應為「兮」字。



第一段引文的「喜」與「耳」押韻，中古音都是上聲止韻。第三段「梁」、「粧」同為平聲陽韻；「布」、「作」為去聲幕韻，²⁷「柱」為上聲虞韻裝，幕的上聲是姥，《廣韻》虞姥同用，整段文字對仗，韻腳交錯，表現文學聲律之美。尚有超過七字的八字、九字對句：

詣王城兮足躡彩雲，往龍樓兮豈憑鶴駕。

風吹叢竹兮韻合宮商，鶴笑孤松兮聲和角徵。

散文部分幾乎全為駢句，以便講說時展現優美的節奏感。先前所引經文：「時有仙人來白王言：『我有大乘，名《妙法蓮華》，若不達我，當為宣說。』」段，其散文說解除了起頭的幾個字，更可說是句句駢偶對仗。

韻文部分應有其配合的通俗曲調，計有三種句式：數量最多者為七言四句；次多者是六言四句；另一種三三七七七言的句式，夾於七言四句當中，或在韻文的最後。²⁸有時在全部韻文的最後僅有七言兩句，或在散文中間單獨唱出二句七言韻文。茲舉說解第一段經文的韻文部分為例：

樓上撞鍾建道場，六時不絕爇名香。日日滿空呈瑞彩，時時四遠有貞（禎）祥。

天龍數數垂加護，賢聖頻頻又讚揚。諸佛總來相激勸，一時為放白毫光。

蒙光照，喜難才（裁），猛利之心轉又開。何日教余聞妙法？幾時令我免淪（輪）迴？

大王既若心專至，賢聖多應總敏哀。未審誰人能為說，是何名字唱將來。

整段韻文是押韻的，中間有換韻。前半的「場」、「香」、

27 「作」另有去聲箇韻與入聲鐸韻。

28 筆者非俗曲的研究者，這些韻文形式可能有其曲調名稱，希望有方家能夠告知。



「祥」、「揚」在中古音是平聲陽韻，「光」是平聲唐韻，《廣韻》陽唐同用。後半的「才」、「開」、「哀」、「來同」為平聲咍韻，「迴」是平聲灰韻，《廣韻》灰咍同用；此外，最後第六、四、二句的「法」、「至」、「說」皆為入聲。又如前引「仙人來也」段韻文：

自居山內學修行，不省因循入帝京。無事庵中唯念佛，有時林下只持經。

雙雙瑞鶴添香印，兩兩靈禽注水瓶。只有仙人修至業，神祇尊奉各丁寧。

於一日，感祥祺，忽向庵前瑞氣生。道有國王求妙法，虔心啟告審分明。

「行」、「京」、「生」、「明」是平聲庚韻，「經」、「瓶」、「寧」是平聲青韻，《廣韻》庚與耕清同用，青則為獨用。然而，庚韻與青韻主要元音接近，韻尾相同，在古體詩中屬於可鄰韻通押的一類。²⁹六言四句都和七言四句搭配運用，例如：

我也不生懈怠，殊無退敗之心。今朝採果來遲，只為逢於差事。

路上見個師子，威德甚是希奇。忽然口發人言，說卻多般事意。

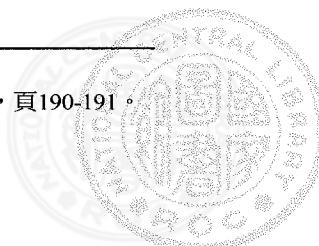
道我山（仙）人修學，今日已滿千年。合聞妙法之時，故現身來相報。

伏望仙人聽我說，今日來遲有所因。採果汲水卻回來，忽向道中逢猛獸。

蹄吼振威纔始住，從茲便即發人言。妙法蓮華今日聞，師子口中親（浸）淫說。

六字句中前兩首的「遲」是平聲脂韻，「事」、「意」為去聲志

²⁹ 參見朱承平（1999），《詩詞格律教程》（廣州：暨南大學出版社），頁190-191。



韻，「子」為上聲止韻，「奇」是平聲支韻，《廣韻》支與脂、之同用，而之、止、志是平、上、去聲調的差別，敦煌變文與講經文常見到四聲混合押韻的現象。其餘諸首則看不出明顯的韻腳。因此，就伯2305號而言，韻文通常押韻，但不具有必然性。

於前述散文駢偶與韻文叶韻的文學表現手法之外，伯2305號亦擅長景物與人事的描寫，並與情節能夠密切配合，這也是敦煌變文與講經文的特色之一。前引「仙人來也」段的散文和韻文部分，書寫風吹叢竹、鶴鳴孤松、野猿、流水，及仙人專意地念佛、持經，一幅山林修行的恬淡閑靜景緻。關於國王何以甘願棄捨權勢榮華而尋求《法華經》，作者如此通過大王之口述說人生富貴的虛幻與淪落地獄的苦楚：

我見如今人，終日懷瞋喜。各各美順言，人人愁逆耳。貪財何日肯休！愛色幾時能止！笙歌兮美女萬人，富貴兮金輪千子。衣著香薰，錦幃玉履。男意氣兮凌雲，女端嚴兮皓齒。若說嬌奢，誰人到此！未容旬日歡娛，已道某人身死。生前不曾修福，死墮阿毗地獄，永屬冥司，長受苦毒。或鐵鳥啄髓，或銅蛇啖肉。惡業現兮萬死萬生，痛苦逼兮千啼千哭。或尸糞燒熒，或磨摩碓擣，終日凌持，多般捶考（拷）。飢吞鐵丸，渴飲銅汁。劍樹利兮森森，刀山聳兮岌岌。

以駢儷筆法對世人貪瞋、王室奢豪、命限短促、地獄慘毒做了通俗、深刻的描繪，若再加上講說者的動人語調，相信會令聽講者印象深刻，繚迴心中，達成教化的目的。

此外，作者也突然插入峰迴路轉的情節，以製造緊張效果。例如，「大王摘果，路上忽逢獸王」段講述國王追隨仙人來到山林，一日採果返回途中，忽然遭逢獅子獸王擋道，狀貌令人恐懼，將使其過去千年事奉仙人毫無違失的努力功虧一簣。幸而獅子也隨喜國王的求經決心，並反過來向國王說明它此次現身是為了告知國王聽聞《法華經》的機緣已



然成熟。如此，既產生戲劇的效果，也強化國王堅定求法之心的呈現。在〈提婆達多品〉經文中找不到這段獸王擋道的內容，可知是講經者為了製造特殊效果而加入。

參、講經內容的思想特色

鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》（下或簡稱什譯本）中原來並無〈提婆達多品〉，是後代譯出後將其插入什譯本中。譯於什譯本之前的《正法華經》中有釋迦佛與調達（即提婆達多）的這段過去因緣，見於〈七寶塔品〉的後半。現存不同系統的梵本對〈提婆達多品〉的對應部分有不同的處理方式，或將其獨立成品，或併入〈寶塔品〉中，甚至有完全不見此部分經文者。³⁰有關此品的翻譯問題，僧祐《出三藏記集》卷二在「觀音懺悔除罪咒經」與「妙法蓮華經」二條後的說明中提到這兩部經典都是其師獻正（法獻）遊西域所得，³¹但只說前本譯者為法意（達摩摩提，dharmamati），後本是獻正「寫還京師」，未明言譯者為何人。³²吉藏《法華義疏》卷一引述道慧《宋齊錄》，說是法獻於于闐國所得，法意於齊永明八年（490AD）譯出，單行流通。又說梁末有西天

30 塚本啟祥考察各種現存《法華經》梵本，發現尼泊爾本由二十七品構成，〈提婆品〉的對應部分併於〈寶塔品〉；喀什米爾的基本吉特（Gilgit）本的一本同前，另一本已獨立出來，但無題名；西域本有兩類，一種同尼泊爾本，但由斯坦因（M.A. Stein）搜集的一本則於〈寶塔品〉後直接跟著〈勸持品〉分。參見塚本啟祥著（1970），〈提婆品の成立と背景〉，金倉圓照編，《法華經の成立と展開》（京都：平樂寺書店），頁165-220。

31 「獻正」就是法獻，《高僧傳》卷十三說他曾為「僧主」，去過于闐國，得到《觀世音滅罪咒》及〈調達品〉。見《高僧傳》卷十三，《大正藏》冊50，頁411下。

32 參見《出三藏記集》卷二，《大正藏》冊55，頁13中-下。



竺婆羅末羅（漢名真諦）重翻此品，安在〈見寶塔品〉後。³³隋代《添品妙法蓮華經》的兩位編譯者依據所見梵本將此品併入〈寶塔品〉中。在中國《法華經》注釋書中，南北朝的道生《妙法蓮華經疏》、法雲《法華義記》並無與〈提婆達多品〉相關的內容，這是什譯本的原來樣貌；隋智顥《法華文句》、吉藏《法華義疏》與唐窺基《法華玄贊》均將此品獨立並做了疏解。

此部分首先概述經本〈提婆達多品〉的內容，以及古代主要注釋家的觀點，藉以對顯出伯2305號中呈現的特殊理解。其次，將伯2305號的思想特色以兩點概括：一、仙人為大善知識的正面形象；二、傳達世俗勸化意義的佛教知識。

一、經本文意與注疏觀點

〈提婆達多品〉國王求法段的內容甚為簡略，沒提供太多的信息，關於提婆達多過去世身為仙人時，令佛陀前身的國王為僕千年，以換取聽聞《法華經》之機會的做法，實難據經文判定究竟是出於善意還是惡意。此品長行經文的主要部分，記述國王為了尋求《法華經》，捨棄王位及一切所有，隨從仙人入山，精勤奉事的事跡：

佛告諸菩薩及天人四眾：「吾於過去無量劫中，求《法華經》無有懈倦。於多劫中常作國王，發願求於無上菩提，心不退轉。為欲滿足六波羅蜜，勤行布施，心無吝惜，象馬、七珍、國城、妻子、奴婢僕從、頭目髓腦、身肉手足，不惜軀命。時世人民壽命無量。為於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令四方求法：『誰能為我說大乘者，吾當終身供給走

³³ 參見《法華義疏》卷一，《大正藏》冊34，頁452上。有關婆羅末羅（真諦）重翻此品，安在〈見寶塔品〉後的說法不見經錄記載，待考。



使。」時有仙人來白王言：『我有大乘，名《妙法華經》，若不達我，當為宣說。』王聞仙言，歡喜踊躍，即隨仙人，供給所須，採果、汲水、拾薪、設食，乃至以身而為床座，身心無惱。于時奉事經於千歲，為於法故，精勤給侍，令無所乏。³⁴

接下來的重頌意旨與長行相符，但在最後提及：「普為諸眾生，勤求於大法，亦不為己身，及以五欲樂。故為大國王，勤求獲此法，遂致得成佛，今故為汝說。」³⁵說明《法華經》是成佛的憑藉。其次的長行說：

佛告諸比丘：「爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜、慈悲喜捨、三十二相、八十種好、紫磨金色、十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力，成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。」³⁶

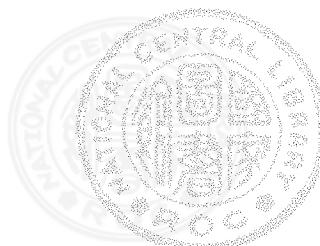
接著是為提婆達多授記及未來眾生聽聞此品的功德的一段經文。以上這個文段主要言及提婆達多是使釋迦佛於過去世獲得《法華經》的善知識。國王求法這個故事的意旨應在突顯國王為了求法而難捨能捨，難行能行，通過千年的考驗，由此顯示《法華經》的難得可貴及持經者的殊勝功德。《法華經》強調忍辱波羅蜜的實踐，於怨家懷有極其寬大的包容胸襟。只是在本生故事中，凡是被指為提婆達多前世者，皆扮演與釋迦佛前身對立的角色，注釋家容易抱持這樣的刻板印象來看待故事中的仙人。

世親《法華經論》卷下對於釋迦佛為提婆達多的授記解釋說：「如

34 見《妙法蓮華經》卷四，《大正藏》冊9，頁34中-下。

35 見《妙法蓮華經》卷四，《大正藏》冊9，頁34下。

36 見《妙法蓮華經》卷四，《大正藏》冊9，頁34下-35上。



來與彼提婆達多授別記者，示現如來無怨惡故。」³⁷將提婆達多認定為惡人、怨家，但如來心中對其了無怨懟。吉藏《法華論疏》卷下對這句話做如此的疏解：「提婆達多記者，上之三類與善人記，今與惡人記。…示現如來無怨惡者，調達跡中造三逆罪，名為怨惡；今示佛無有怨惡，故與授記。」³⁸意謂先前為上、中、下三根聲聞授記是授善人記，³⁹對提婆達多的授記是相對的授惡人記。所說的怨家是指提婆達多，未明言是否延伸至其前世的仙人，世親大抵有此意思。中國注釋家中窺基對仙人的看法與世親較為接近。《法華玄贊》將此品判在流通分的「讚重流通」而說：「顯此持經人可尊重，不捨軀命以求此法，於怨家所以身為牀。」⁴⁰又說：「明天授與佛自身達緣善友，欲顯但能持經，不問怨親，皆是善友。」⁴¹主張此品彰顯能持《法華經》者不論親厚仇怨即是值得恭敬的善友，而且明白將提婆達多說成與佛陀對立的怨家、逆增上緣。

智顥《妙法蓮華經文句》先敘說提婆達多所犯的三逆大惡，然後將此品仙人視為「稟教」（憶持言教）的「法師」，以與文殊菩薩的「宣通」（宣說流通）相對。由於提婆達多過去生傳持《法華經》的功德，因而獲得成佛的授記。⁴²印度宗教文化傳統重視口傳，佛教的說法有「法說」和「義說」之分，前者是誦出所憶持的經文使聽者照樣背下，後者則進一步解說經文的意義。在口頭傳播的傳統中，並無經本可讀，能夠背出經典文句的法師擔當極為重要的傳經任務。智顥了解印度

37 見《法華經論》卷下，《大正藏》冊26，頁9上。

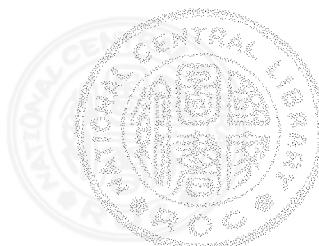
38 見《法華論疏》卷下，《大正藏》冊40，頁818下。

39 參見《妙法蓮華經》卷二至四，《大正藏》冊9，頁10中-37上。第三品至第九品為聲聞授記的相關內容。

40 參見《法華玄贊》卷八，《大正藏》冊34，頁815上。

41 參見《法華玄贊》卷八，《大正藏》冊34，頁815中。

42 參見《妙法蓮華經》卷八，《大正藏》冊34，頁115上。



說法的這種區分，將仙人的說經歸為法說一類。國王求法段最後說到釋迦成佛與提婆受記，智顥解釋說：「『由提婆』下，明師弟功報俱滿。滿中復二：先明弟子因報已滿；次『佛告四眾』下，第二，明法師妙果當成。」⁴³法師指提婆前身的仙人，弟子指釋迦前身的國王。智顥此處的疏解強調傳持、修學《法華經》的功德，未對仙人的善惡做具體說明。《妙法蓮華經玄義》卷五說：「提婆達多是善知識，豈非惡即資成？」⁴⁴可作為對此的一句重要補充，視其前身所為是惡事。吉藏《法華義疏》以提婆達多所作為「違方便」，說：「調達非惡示惡，故惡是方便。」⁴⁵所引經證是《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》的「信提婆達多終不破僧」。⁴⁶表面上仙人故意磨難國王，但經文的真實意趣在透過「方便」⁴⁷證明《法華經》的巨大力量，吉藏說：「今此品釋迦引調達為證，明由調達過去世為我說《法華經》，今得成佛，是故《法華》功力深重，宜須信持。…引提婆達多證有成佛力。」⁴⁸如此，吉藏不認為提婆達多是真正的大惡人，而是有功於《法華經》的傳持者。

中國注釋家對仙人角色有差別的認定，在肯定其傳持《法華經》的功德的同時，也都與提婆達多連繫起來。智顥雖言及提婆達多是惡人，

43 參見《妙法蓮華經文句》卷八，《大正藏》冊34，頁115中。

44 參見《妙法蓮華經玄義》卷五，《大正藏》冊33，頁744中。

45 參見《法華義疏》卷九，《大正藏》冊34，頁591中。

46 參見《法華義疏》卷九，《大正藏》冊34，頁591下。北本《大般涅槃經》卷三一言：「云何名為信心具足？深信佛法眾僧是常、十方諸佛方便示現、一切眾生及一聞提悉有佛性；不信如來生老病死及修苦行、提婆達多真實破僧出佛身血、如來畢竟入於涅槃正法滅盡，是名菩薩信心具足。」《大般涅槃經》卷三一，《大正藏》冊12，頁549上。

47 《法華義疏》中對此方便更清楚的說明如下：「為提婆達多授記明未來世事，提婆為釋迦本師，今翻為授記，則知師弟子方便無定，違順等用亦適時為物。小乘經明提婆墮無間獄竟，後成辟支佛，然今大乘中明未來成佛，然既隨緣違順，亦適時大小也。」《法華義疏》卷九，《大正藏》冊34，頁592上。

48 參見《法華義疏》卷九，《大正藏》冊34，頁591中。



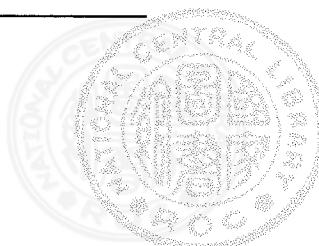
且認為仙人對國王的所做所為係出於惡意，但仍對仙人以稟教法師視之，有所否定也有所肯定。吉藏說仙人所作是「違方便」，不主張仙人的作為及提婆達多於佛世的表現是真實的惡事，完全站在肯定的立場。窺基明確地將仙人認定為違緣善友，將行為過程與行為結果切割開來，行為本身雖促成釋迦佛的修行成就卻仍為惡行，徹底否定其行為動機與行為表現；對其說經的行為結果則自佛陀本身修行的角度理解為善知識。這個肯定嚴格說來不算是對仙人的真正肯定，「善知識」是從佛陀成就的結果而論，善緣與逆緣都可能是成就佛果的因子。

二、仙人形象的正面肯定

《法華經》中佛陀視仙人為「善知識」，加上提婆達多在經中也獲得授記成佛，對其大惡人形象有所平反，因此，智顥對仙人的角色有所肯定，吉藏甚至不將提婆達多視為惡人。伯2305號對仙人的描述更是與提婆達多的惡徒形象全然脫鉤。作者身處中國注重書寫傳統的文化背景中，對印度佛教的法說與義說之別不甚了解，以為能說法者皆深通微言大義。況且《法華經》具有經王的地位，基於正面教化的意義，如此一位傳持此經的法師怎能被塑造成故意刁難求法者的惡人呢？因此，仙人的形象大為轉變，成為閑居山林的精進修道者，並且鞭策國王勤心求法，可說是一位貨真價實的大善知識。

「仙人」是梵語“*rśi*”的意譯，在印度宗教文化傳統中通常指隱居山林的修行者，佛教男性出家者不用此稱號，而稱比丘（*bhikṣu*）或沙門（*śramaṇa*）。⁴⁹印度佛教另有「辟支佛」（獨覺）的觀念，也具有強烈的山林修行傾向，最後於無佛之世機緣成熟，不必經由佛陀的言說教導而自然體得覺悟。辟支佛亦被歸為仙人一類，《增一阿含經》卷三二

⁴⁹ 然而，在《阿含經》中，佛陀也常被尊稱為「大仙人」。



三二說：「諸佛未出時，此處賢聖居；自悟辟支佛，恆居此山中。此名仙人山，辟支佛所居，仙人及羅漢，終無空缺時。」⁵⁰辟支佛本來與佛教似無直接關涉，但佛教後來將其納入三乘之中，更主張他們於過去世曾聽聞佛法，而於無佛時代悟道因緣成熟。如《中論·觀法品》青目註長行釋文說：「若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林遠離憤闍得道，名辟支佛。」⁵¹他們的覺悟基礎源自先世的從佛修學。〈提婆達多品〉中的仙人，本應非屬佛教的隱修者，卻能憶持《法華經》這部精深的大乘經典，很難給出適當的定位。若將其視為辟支佛的前身，可是獨覺又不屬大乘；這位仙人的表現也不像佛菩薩的方便示現。經中的仙人或可視為佛教修行文化與印度宗教傳統結合起來的形象。

於伯2305號中，這位仙人閒居山林專志於佛法的修學——念佛、持經，完全無心交結權貴。既然仙人「無意暫遊帝里」，國王在宮中擊鼓求法，他如何能夠得知？作者安排了特殊的連結方法，說仙人見到草庵前瑞雲顯現，又聽見空中有聲音說：「緣有個大國輪王，求法願拋生死。仙人幸有《蓮經》，何不攝為弟子？」空中聲是常見於佛典中給予迷惘者正確指示的一種方法。這位仙人前往王宮的情景被描寫得非常殊勝：「仙人欲擬入皇京，一對祥雲捧足行。賢聖空中彈指送，天人路

50 《增一阿含經》卷三二，見《大正藏》冊2，頁723中。

51 《中論·觀法品》卷三，《大正藏》冊30，頁25中。《大智度論》卷十八說得更為明確：「獨覺者，是人今世成道，自覺不從他聞，是名獨覺辟支迦佛。獨覺辟支迦佛有二種：一本是學人，在人中生，是時無佛、佛法滅，是須陀洹已滿七生，不應第八生，自得成道，是人不名佛，不名阿羅漢，名為小辟支迦佛，與阿羅漢無異。或有不如舍利弗等大阿羅漢者。大辟支佛亦於一百劫中，作功德增長智慧，得三十二相分，或有三十一相，或三十、二十九相，乃至一相。」《大智度論》卷十八，《大正藏》冊25，頁191中。



上獻花迎。時未久，到王宮，宮裡當時瑞氣濃。仙見大王心喜悅，王聞仙到意虔恭。」儼然是大菩薩降臨的場景，作者給與仙人完全正面的評價。

仙人對待國王的百般刁難，在伯2305號的作者看來，都是本於慈悲以煉養其心志的考驗。國王求法心切，剛到山林不久即請求仙人傳授《法華經》，仙人卻回答說：「莫癡疑，何假頻頻煎迫吾。直待修行有次第，為汝宣揚得也無？」無法立即講說《法華經》的緣由，是因此經內容太過深奧，須要先行的修行基礎，不是仙人有意藏私。《法華經》中即說佛陀對此經「不悟速說」⁵²、「世尊法久後，要當說真實。」⁵³國王外出尋找食物遭逢獅子擋道而遲歸，仙人怪他回來過晚的表達如下：

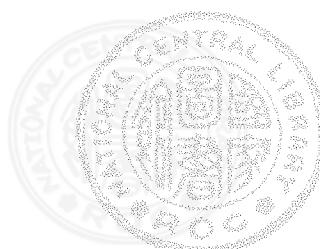
大王！大王！近日多不精懃，汲水即一日不來，採果乃午時方到。若是心生退屈，故請便卻歸迴；王免每日驅馳，交（教）我終朝發業。

「精勤」、「不退屈」是常見於佛經中勸勉修行者奮發向上、堅持到底的用語。仙人的責難意在防止國王心生懈怠。於經本頌文的解說中也說：「希有希有眾經王，幸尓尋求爭便說。若能精進修行者，吾當為汝必宣揚。」可是修行的提升與汲水、採果有何關聯？除了經文中提及國王以這些活動服侍仙人外，也令人想起中國禪林的修行傳統，挑水、擔柴都是道。當仙人知道國王遲歸的原委，及獅子告知國王聽法因緣已熟之事，高興地向國王慶賀說：

千年而不怛（憚）劬勞，一日兮滿其功德。聞法是時，更莫慵墮！汝今要聽《法華經》，為我須求七寶坐！
要求七寶座不應視為在刁難國王，而是出於對這部難得經王的恭

52 《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》冊9，頁19下。

53 《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》冊9，頁6上。



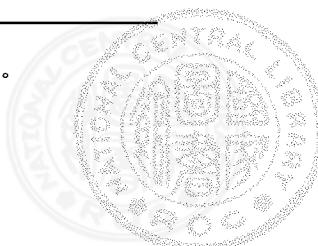
敬。問題是國王早已捨棄一切財富，如何能夠準備七寶牀座？在國王懇請下，仙人於是說：「可能捨得己身，為我充為高座？」經文：「以身而為床座」被巧妙地解釋為對於《法華經》與說法師的至為恭敬的表現。作者對仙人的一切要求都給出了合理的解釋，國王就在仙人的「嚴厲」教導下，完成了聽聞大法的預修階段。

仙人是嚴格要求弟子與講說經典深義的大善知識，國王是願捨世俗榮華與為法精進不屈的大求道者，在作者淺顯生動的筆法下，兩者成為《法華經》的說法者與求法者的典範。如此的說解內容，一方面應是出於對《法華經》說法者的肯定，一方面也具有勸勉修行的意義。《法華經》中屢屢提及能受持、讀、解說、書寫此經者即可獲得難以計數的功德，何況是將此經傳給釋迦佛前生的仙人！經中明言說到提婆達多是使釋迦佛具足一切佛法的「善知識」。這與吉藏的觀點看似有相通之處，事實上差異極大，吉藏還要透過方便示現之說的轉折來為仙人的不合理要求進行辯護；伯2305號的作者則根本將仙人視為真正的善知識。如果將《法華經》傳給釋迦佛前生者是個大惡人，將有損於此經的尊貴性，惡人如何有資格與能力講說這部位列「經王」的甚深佛典呢？因此，將仙人的形象做正面的發揮，也應有迎合世俗佛教趣味的努力，令聽講者生起歡喜心，願意受持這部經典，並以國王為修行典範而精進學法。

三、世俗勸化的佛教知識

牟宗三說《法華經》缺乏第一序的義理內容，而是講第二序的佛意。⁵⁴這點評論應令許多人有茅塞頓開之感：這部被尊為經王的《法華經》，何以在經中甚少見到對某種深刻佛學義理的系統闡述？而是針對如來出世的一大事因緣侃侃而談，並對廣泛弘傳此經及弘經應有態度與

54 參見牟宗三（1989），《佛性與般若》（台北：學生書局），頁576。



方法諄諄勸勉。經中大量運用寓言故事以幫助聽講者、研讀者領解其意旨，引導聞經大眾對成就佛果之事生起深切的信仰。⁵⁵然而，中國注釋家均認為此經蘊含精深廣博的妙理，致力於其中深奧意趣的掘發。〈提婆達多品〉國王求法故事由於經文本身已明白易懂，似乎沒有詳加解說的必要，古代注疏側重於揭示整體故事的特殊涵意。智顥《法華文句》突顯法師（仙人）及其弟子（國王）皆因《法華經》力而成就佛果，對故事內容則以科文帶過，而對其後佛陀成就的六波羅蜜、三十二相等做詳細的說明。⁵⁶吉藏《法華義疏》對故事段落的經文也透過科文概述大意，注釋重心更放在《法華經》功力深重的強調及提婆達多所為「方便」的申辯。⁵⁷窺基《法華玄贊》亦是用科文對整個故事做簡單提示。⁵⁸當代學者的觀點主要不離惡人成佛與《法華經》力兩說。⁵⁹

唐宋敦煌地區的佛教信仰特色，有學者歸結其信仰內容與信仰目的如下：「就信仰內容看，世俗佛教信仰者的興趣並非在參禪悟道，探究佛教義理，也未陷入『佛性』、『空』、『有』、『頓悟』之類的理論

55 平川彰指出《法華經》的顯著特色，是示導可以非憑藉嚴格的修行，而通過「信」而成佛之事。參見平川彰著（1982），〈大乘佛教における法華經の位置〉，平川彰等編，《法華思想》（東京：春秋社），頁1-46。

56 參見《妙法蓮華經》卷八，《大正藏》冊34，頁115上-中。

57 參見《法華義疏》卷九，《大正藏》冊34，頁591中-592上。

58 參見《法華玄贊》卷九，《大正藏》冊34，頁815中-下。

59 坂本幸男說：「本品的前半敘說惡人提婆達多的成佛，後半講述畜生龍女的成佛，是證明弘通《法華經》的功德，及勸獎佛滅後弘經的段落。」見坂本幸男、岩本裕譯注（1962），《法華經下冊》（東京：岩波書店），頁448。聖嚴法師也主張此品說明對惡人與畜生授記成佛的因緣。參見釋聖嚴著（2002），《絕妙說法——法華經講要》（台北：法鼓文化事業有限公司），頁176。橫超慧日說：「提婆達多身為背叛佛陀的惡徒，是世間周知的人物。…活著墮入地獄的提婆也是根據《法華經》的精神，佛的慈悲決不遺漏的人，由於一乘思想之極致是連被視為不可能成佛的阿羅漢都獲得授記，欲述說惡逆者終究透過經力而令其成佛，這是提婆達多於此處提出的原因。」見橫超慧日編著（1986），《法華思想》（京都：平樂寺書店），頁96。



思索之中，而是由人生皆苦的佛教人生觀出發的為擺脫人生苦難而進行的種種救贖活動，它包括以『因果報應』、『業報輪迴』為內容的與中國傳統思想相適應的社會道德與倫理規範，以及由『諸惡莫作，眾善奉行』這一佛教教條出發的種種實踐活動…。從信仰的目的看，世俗佛教信仰者的目的不是為了超脫生死，獲得開悟，尋求解脫，而是希望通過自己的信仰和實踐可以獲得國家的安寧，家庭、家族的平安，子孫的繁衍，豐衣足食乃至興旺發達；可以免禍消災，解脫困厄，獲得福報。所以，這種世俗佛教信仰有明顯的世俗功利性，和傳統佛教中教人出世離俗的信仰目的截然不同。」⁶⁰伯2035號寫卷的內容主要反映上述傾向，不流於深層佛理的說教，而著重世俗層面的勸化，但也有稍進一層的出世離俗思想。講經者闡說的道理，是流行於一般信眾之間的通俗佛教知識，諸如世間富貴皆無常、及時修福免墮落；紅塵修行多蹉跎、山林苦修速成就；精勤求法不退屈、求道聞法度眾生…等等。這些是缺少學習經論機會的一般佛教大眾在實踐上所需的基本知識，陳義過高的詮釋對於他們的宗教生活並沒有太多的幫助。

由於國王求法段故事內容使然，伯2035號講經文深切地表達出人生無常短促、多造惡業的苦迫、危險的真實景況，作為國王捨位求法的觸動因緣。國王雖然擁有享用不盡的世間美好事物，或許出於宿世的善根，他對人生能夠做深徹的思惟：

思量浮世事堪傷，富貴嬌奢不久長。有意只求圓佛果，無
心戀作轉輪王。直饒珠寶如山岳，遮不綾羅滿殿堂。煞鬼忽然
來到後，阿誰能替我無常。

這種無常思想還蘊含另一層意義，即是在富貴生活環境下總是因

60 參見楊秀清（2003），〈唐宋敦煌地區的世俗佛教信仰——以知識與思想為中心〉，項楚、鄭阿財主編，《新世紀敦煌學論集》，頁705-706。



煩惱紛起而積累大量惡業，死後墮入惡道：「生前不曾修福，死墮阿毗地獄，永數冥司，長受苦毒。」佛教講六道輪迴，多造惡業者依其嚴重程度轉生於地獄、鬼道、畜生當中。唐宋敦煌地區的生死輪迴觀念已有所轉變，與傳統民間的冥府信仰混同。當時流傳一部《佛說預修十王生七經》，講述亡者入地獄受十王審判之事，勸導善男信女於生前「每月二時，供養三寶，祈設十王，修名納狀，…身到之日，便得配生快樂之處，不住中陰。」對於亡者則為其「修齋造福，薦拔亡人，報生養之恩。七七修齋造像，以報父母，令得生天。」⁶¹人生在世面臨生死病死、憂悲惱苦，死後又於冥司淹留受罰，以此種罪苦觀念可引發世人捨惡修善、尋求解脫的意識。

國王捨棄世俗榮華隨從仙人到山林間修行，伯2035號講經文也針對此事做充分的發揮。初期佛教強調山林禪修，佛陀與比丘們通常只住在與聚落有段距離的園林中，於乞食、應供時才進入村落、城市中。大乘佛教雖倡導入世濟度眾生，但在個人自利未成就時，為了減少修行干擾，也有暫時捨俗居山的主張。⁶²依伯2035號作者的解釋，仙人要求大王入山，理由即是山中修行易於成就：

王居宮室，簫韶每日，豔境既多，凡情恣積，增益愆尤，足其過失。《蓮經》此處難宣，大王且須通悉。我居山中，風光罕匹，庵前兮異果悉生，嶺上兮名花總出。

王住宮中快樂多，更於終日奏笙歌。飲饌朝朝皆酒肉，衣裳對對是綾羅。貪愛忽然衣（依）舊起，修行從此又馬差驅。

61 此經收於《新纂正續藏》冊1，頁408上-410中。

62 例如，智顥《釋禪波羅蜜次第法門》卷一言：「問曰：菩薩之法，正以度眾生為事，何故獨處空山，棄捨眾生，閑居自善？答曰：菩薩身雖捨離，而心不捨。如人有病，將身服藥，暫息事業，病差則修業如故。菩薩亦爾，身雖暫捨眾生，而心常憐愍，於閑靜處，服禪定藥，得實智慧，除煩惱病，起六神足，還生六道，廣度眾生。」《釋禪波羅蜜次第法門》卷一，《大正藏》冊46，頁477中。



若要求聞微妙法，隨我山中得也摩。

這是不是一種出世離俗的思想呢？應該有這樣的意思，山中閑靜好修行是佛教徒通常具有的觀念，許多名山大剎建於山間可資佐證。然而，山居不一定代表內心離俗，也有可能是出於對隱逸生活的嚮往，⁶³寫卷中兩處提及山林中風光明媚，多少透露出這樣的信息。

作者提到山林修行之事大抵順著經文而說，若再連繫到修學《法華經》的目的，世俗功利的傾向更為明顯。雖然言及聞法修行是為了成佛濟度眾生，但這是一般佛教徒朗朗上口的說詞，作者不經意間也表達了修學《法華經》是為了脫離輪迴或增福消罪：

免斯因緣，有何方術？除非聽受《法花經》，如此災殃方得出。

我非是今生修種。悟解累劫之中，厭幻（患）此身曾於三界上下六道循環、生死不得出離者，皆因貪財愛色之所拘繫。我雖於大內，竊聞《妙法蓮華經》是南間浮提眾生病之良藥。又說此經駕白牛三車，誘火宅之諸子，普將法雨沃潤三根，脫窮子弊垢之衣，繫親友醉中之寶，所以捐捨國位，委正（政）太子，不樂大內嬌奢，豈愛深宮快樂！頻度星霜，頗更寒暑，苦志不移，希聞妙法。

奉勸今朝聽法人，聞經切要生恭敬。不唯能長河沙福，亦得無邊罪業消。因何國王苦哀求，為徒（圖）長劫免淪涸。

以上三段引文中的第一段，「因緣」、「災殃」指無常生死、墮入

63 以唐代士大夫的隱居風氣為例，郭詔林談到有假隱和真隱之別，有些士大夫的隱居生活與佛教的關係主要表現在世俗生活方面，「著眼於山林佛寺的清幽，同喧囂的塵世、社會的束縛恰恰成為對比，而表示欽羨、依傍；或者和僧人交往、吟詩，以消磨時光。」參見郭詔林著（1993），《唐代士大夫與佛教》（台北：文史哲出版社），頁140-143。



地獄之事。第二段引文雖言及《法華經》的四個譬喻故事，整體文脈的核心觀念是憑藉《法華經》脫離生死輪迴。第三段的韻文強調聽聞《法華經》而生恭敬心，可獲得無量功德與消除無邊罪業；國王之所以苦苦求經，即為了免除輪迴之苦。作者基本上運用通俗的佛教觀念來詮釋《法華經》。

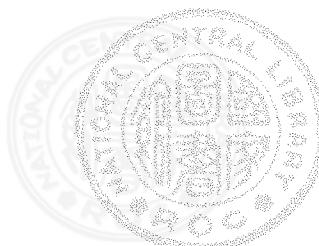
肆、結語

敦煌伯2305號《妙法蓮華經講經文》講解《妙法蓮華經·提婆達多品》國王求法段的故事，本文自形式與內容兩方面討論其內容。在形式方面，這件文書基本上不脫敦煌講經文的一般體例，先由都講唱念一念經文，再由講經法師運用韻文與散交錯的說唱文體說釋經文。散文部份主要採用駢儷句式，韻文部份常有押韻。伯2305號在體式上較為特殊之處，是在緊接著經文之後的長行說解的第一句話，通常類似於整句經文的科文，也是下文說解內容的綱目。科文有講經文作者自訂者，但多半引用或參考窺基的《法華玄贊》，而且經本文段的切分與《法華玄贊》幾乎一致。在文學表現手法方面，作者擅長於山林景致與人世情狀的描寫；也藉由製造峰迴路轉的戲劇緊張效果，使聽講者能夠印象深刻，縈迴心中。對於聽聞者而言，聆聽講經不僅能夠累積功德、充實佛教知識，也不失為一種娛樂形式。

在思想內容方面，由於講經文原本是通俗講經的底本，照顧到聽講者的根機與喜好，賦含通俗佛教文化的趣味。古代主要的中印《法華經》注釋書，不論是將刁難求法國王（釋迦佛前身）的仙人（提婆達多前身）視為惡人或認為這種惡人表現僅是一種方便示現，都同意仙人的所作所為是一種惡行，仙人以國王的怨家角色出現，這應與佛教傳統對於提婆達多的刻板印象有關。相對於此，伯2305號的仙人形象則全然是



一種大善知識的展現，諄諄教誨，使國王的聽法根機得以成熟，與提婆達多的惡徒印象完全脫鉤。這一方面係基於對《法華經》說法者的肯定，另一方面或許出於講經法師欲迎合通俗趣味的努力，為說經者與求法者都塑造了典範的形象，以興起聽講者的歡喜心，勸勉精進行道。此外，雖然講說的一部大乘佛典，也提及成就佛道廣度眾生，但講經文中所教化者多是人生短促苦迫、造業死墮惡道、增福德消罪業等人天法義的內涵，以及出世離俗的山林修行傾向，這些都屬於通俗的佛教觀念。



參考書目

一、古代典籍

- 宋·藏川述，《佛說預修十王生七經》，《新纂卽續藏》冊1。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。
- 宋·司馬光，《資治通鑑》，台北：金川出版社，1979。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》冊2。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論·觀法品》，《大正藏》冊30。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。
- 後魏·菩提流支共曇林等譯，《法華經論》，《大正藏》冊26。
- 唐·趙琳，《因話錄》，《景印文淵閣四庫全書》冊1035，台北：台灣商務印書館，1986。
- 梁·僧祐，《高僧傳》，《大正藏》冊50。
- 隋·吉藏，《法華玄贊》，《大正藏》冊34。
- 隋·吉藏，《法華義疏》，《大正藏》冊34。
- 隋·吉藏，《法華論疏》，《大正藏》冊40。
- 隋·智顥，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34。
- 隋·智顥，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。
- 隋·智顥，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊46。

二、中文書目

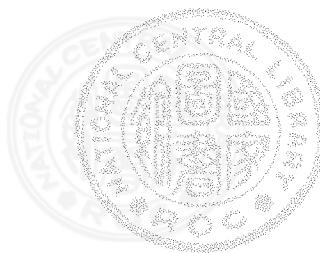
- 向達（2001），〈唐代俗講考〉，《唐代長安與西域文明》，石家莊：河北教育出版社。
- 曲金良（1995），《敦煌佛教文學研究》，台北：文津出版社。
- 朱承平（1999），《詩詞格律教程》，廣州：暨南大學出版社。
- 朱慶之（2001），〈佛教混合漢語初論〉，北京大學中文系《語言學論叢》編委會編，《語言學論叢第24輯》，北京：商務印書館。
- 牟宗三（1989），《佛性與般若》，台北：學生書局。
- 林家平等（1994），《中國敦煌學史》，北京：北京語言學院出版社。



- 高國藩（1994），《敦煌民間文學》，台北：聯經出版事業公司。
- 高國藩（1999），《敦煌俗文化學》，上海：三聯書店。
- 張錫厚（2000），《敦煌文學源流》，北京：作家出版社。
- 郭詔林（1993），《唐代士大夫與佛教》，台北：文史哲出版社。
- 陳祚龍（1986），《敦煌學園拾零》，台北：台灣商務印書館。
- 陸永峰（2000），《敦煌變文研究》，成都：巴蜀書社。
- 黃征、張涌泉校注（1997），《敦煌變文校注》，北京：中華書局。
- 黃國清（2005），《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》，桃園：中央大學中文所博士論文。
- 圓仁撰，白化文等校註（1992），《入唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社。
- 楊秀清（2003），〈唐宋敦煌地區的世俗佛教信仰——以知識與思想為中心〉，項楚、鄭阿財主編，《新世紀敦煌學論集》，成都：巴蜀書社。
- 藍日昌（2003），《六朝判教論的發展與演變》，台北：文津出版社有限公司。
- 顏廷亮主編（1993），《敦煌文學概論》，蘭州：甘肅人民出版社。
- 礪波護著，韓昇等譯（2004），《隋唐佛教文化》，上海：上海古籍出版社。
- 釋聖嚴（2002），《絕妙說法——法華經講要》，台北：法鼓文化事業有限公司。

三、日文書目

- 金岡照光編（1990），《敦煌の文學文獻》，東京：大東出版社。
- 坂本幸男、岩本裕譯注（1962），《法華經》，東京：岩波書店。
- 塙本啟祥（1970），〈提婆品の成立と背景〉，金倉圓照編，《法華經の成立と展開》，京都：平樂寺書店，頁165-220。
- 平川彰（1982），〈大乘佛教における法華經の位置〉，平川彰等編，《法華思想》，東京：春秋社，頁1-46。
- 橫超慧日編著（1986），《法華思想》，京都：平樂寺書店。



作者簡介

姓名：黃國清

職稱：南華大學宗教所助理教授

聯絡地址：622嘉義縣大林鎮中坑里中坑 32 號學海堂S438室

聯絡電話：05-2721001分機5438或6228

E-mail：gqhuang@mail.nhu.edu.tw

初稿收件：95/10/02

二稿收件：95/12/08

審查通過：95/11/17

責任編輯：劉雅婷

