

敦煌寫本所見的「道安」及其相關著作

楊明璋*

摘要

敦煌寫本所見的「道安」具有多元的面貌。在敦煌文獻 S.2073 的《廬山遠公話》裡，東晉道安成為竊取《涅槃經疏抄》站在廬山慧遠對立面的反派角色，本文以《廬山遠公話》所形塑的道安形象為出發，連同其他敘有道安的《法華經玄贊釋》、道安集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》等文書，以及 P.3355 的〈彌天釋道安第一〉讚文，對敦煌文獻中的道安形象進行綜述。另有 S.2985、臺灣國家圖書館藏 139 號等十一件寫本的〈道安法師念佛讚文〉，以及 P.3570、P.3727、P.2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》引述的「道安法師碑記」，二者所謂的「道安」與東晉道安的關係，也是本文討論的重點。

關鍵詞：敦煌、道安、慧遠、廬山遠公話、道安法師念佛讚文、形象

* 政治大學中國文學系副教授。

Daoan and Daoan's Writings in Dunhuang

Documents

Yang Mingchang *

Abstract

In *Lushan Yuangong Hua* of Dunhuang documents, Daoan became the rebel character who cribbed Huiyuan's *Niepanjing Shuchao*. This paper concludes the image of Daoan mainly from *Lushan Yuangong Hua*, and other manuscripts, such as Daoyin's *Yuzhu Jingangbore Boluomijing Xuanyan*, *Fahuajing Xuanzan Shi*, "Mitian Shi Daoan Diyi", etc. Besides, this paper also discusses the relationship between Daoan and the Master Daoan's inscription from the manuscripts, "Daoan Fashi Nianfo Zanwen" and *Liusahe Heshang Yinyuan ji*.

Keywords: Dunhuang, Daoan, Huiyuan, Lushan Yuangong Hua, "Daoan Fashi Nianfo Zanwen", Image

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

一、前言

生於西晉末、主要活動於東晉十六國的釋道安（312-385），一生在他的故鄉北方的常山、鄴、長安及南方的襄陽等地，顛沛流離，往返弘法，¹為漢傳佛教樹立起一座豐碑，而他的聲名也遠傳至西陲的敦煌。若從知名的敦煌文獻 S.2073《廬山遠公話》來看，道安已不是我們一般認識的為人崇信的得道高僧，而是成了竊取我們熟知有「南遠」之稱的廬山慧遠（334-416）所撰《涅槃經疏抄》的反派角色。考究歷代典籍，道安及其弟子慧遠均未對《涅槃經》進行注疏，而對《涅槃經》有注疏的是有「北遠」之稱的隋淨影寺沙門釋慧遠（523-592）。本文擬以 S.2073《廬山遠公話》所形塑的道安為出發，探究話本在以南遠為主角的故事編創裡，化用了哪些原本屬於道安及其他高僧的事跡，其目的為何？而敦煌文獻中的道安，除了《廬山遠公話》外，其他文獻對道安又有什麼樣的敘述？包括敘有道安的 P.2173 等十七件寫本之道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》等文書，以及 P.3355 的〈彌天釋道安第一〉讚文，都將納入討論，以期對道安於敦煌文獻中的形象有較全面的觀察。另有 S.2985、臺灣國家圖書館藏 139 號等十件漢文與一件藏文寫本的〈道安法師念佛讚文〉，以及 P.3570、P.3727、P.2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》中提到的「道安法師碑記」，其中的「道安」與東晉道安的關係又為何，也是本文討論的重點。

二、道安與《廬山遠公話》的敘事旨趣

在開寶伍年（972）張長繼書記的 S.2073《廬山遠公話》裡，道安非如一般為人稱頌的高僧，反而是站在話本主人公廬山慧遠對立面的反派角色。在此話本中，道安藉由慧遠的《涅槃經疏抄》於東都洛陽福光寺開講，聽眾無數，遂透過皇帝敕旨，規定聽講一日須納錢一百貫，使得後來的聽者全為王侯將相，道安也因而名利雙收。如此的做法卻和《涅槃經疏抄》原著者慧遠主張的闡提眾生亦應度化的理念，背道而馳。後為慧遠（化名善慶）所知，遂利用道安坐寶臺講經之際，質問道安，雙方展開十九回合的問答，並且以道安在知道眼前的善慶就是慧

¹ 參方廣錫《道安評傳》（北京：昆崙出版社，2004 年）。

遠後，自恨有眼不識泰山，舉身自撲，弄得七孔流血，向慧遠悲啼懺悔做結。這樣的故事情節安排，顯然是有意將史實中本是慧遠師父的高僧道安，貶抑、形塑成竊奪慧遠經疏抄而夤緣攀附的反派人物，藉以突出主人公慧遠。

過去學界對《廬山遠公話》的故事情節進行了很多人物本事的考索，也獲致許多的好成果，主要發現話本中除了沿用史傳中的慧遠行跡外，也化用、移植不少原本屬道安及其他高僧大德的事跡於慧遠身上。如此一來，慧遠的正面形象遠較史傳更為豐盛，而道安本來的形象則非但一無所剩，還因身分的錯置、虛構竊奪經疏抄等而成了假冒主人公。²

我們先簡述《廬山遠公話》諸故事情節裡，沿用了哪些史傳中的慧遠行跡。包括錫杖擲地得水、潭龍聽法、山神指揮神鬼造寺、擲筆空中等情節都是，這些學界已有許多的討論。³像南朝梁慧皎《高僧傳》卷6有云：「及屆潯陽，見廬峯清靜，足以息心，始住龍泉精舍。此處去水大遠，遠乃以杖扣地，曰：『若此中可得棲立，當使朽壤抽泉。』言畢，清流涌出，後卒成溪。其後少時，潯陽亢旱，遠詣池側讀《海龍王經》，忽有巨蛇從池上空，須臾，大雨，歲以有年，因號精舍為龍泉寺焉。」⁴敘述的就是慧遠以錫杖擲地得水、潭龍聽慧遠說法。至於山神指揮神鬼造寺，則可見於據傳是晉代佚名所撰《蓮社高賢傳》，該書有云：「至尋陽，見廬山閑曠，可以息心，乃立精舍。以去水猶遠，舉杖扣地曰：『若此可居，當使朽壤抽泉。』言畢，清流涌出。尋陽亢旱，師詣池側讀《龍王經》，忽有神蛇從池而出，須臾大雨，歲竟有秋，因名龍泉精舍。永師先居廬山西林，欲邀同止，而師學侶寢衆，永乃謂刺史桓伊曰：『遠公方當宏道，而貧道所棲隘不可處。』時師夢山神告曰：『此山足可棲神，願毋往。』其夕，大雨雷震，詰旦，林麓廣闊，素沙布地，梗枿文梓，充布地上，不知所自至。伊大敬感，乃為建刹，名其殿曰神運，以在永師舍東，故號東林。」⁵前半段談的是錫杖擲地得水、潭龍聽法，後半段即是山神指揮神鬼助慧遠造寺。《蓮社高賢傳》還有「又於一峰

² 俄國學者普羅普指出故事有七種角色，假冒主人公是其中之一，而他的行動圈指的包括動身去尋找、對贈與者要求的反應——總是負面的，以及作為一個專門的功能項——欺騙性的圖謀。參〔俄〕普羅普著，賈放譯《故事形態學》（北京：中華書局，2006年），頁74。

³ 韓建瓚對此前三則故事情節有詳細的論述，最後一則劉長東有論之。以上分參韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，《敦煌學輯刊》創刊號（總第四期），1983年，頁50-66；劉長東〈讀《廬山遠公話》札記〉，《古籍研究》1999年第2期，頁46-52。

⁴ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷6（北京：中華書局，1992年），頁212。

⁵ 晉·佚名撰《蓮社高賢傳》（明程榮何允中清王謨輯紅杏山房刊本，《漢魏叢書》）。

製《涅槃疏》，因名擲筆峰」，可見民間早有廬山慧遠撰《涅槃疏》的傳說。另外，唐文宗太和年中釋道振〈福巖禪院讀法華經姓名記〉則有「擲筆臺」的說法，云：「周朝有惠遠法師，即晉城霍秀人也。制《涅槃疏》，擲筆昇空，精義入神，以驗其旨，名振古今，號擲筆臺，已現存焉。」⁶經學者考證，此處的周朝指的即是北周，晉城即是上黨高都，此時、地和《續高僧傳》記載的隋代淨影寺慧遠是一致的，⁷筆者則在《全唐文》卷 739 的唐敬宗寶歷時人薛重元撰〈硤石寺惠遠法師遺跡誌〉發現有「擲筆臺」，云：「即修《涅槃》藏疏，絕筆石巔，擲上太虛，得以明真，契示其同。法師稱號惠遠，生燉煌李氏之族，家數世居霍秀里，本宅猶存舊址，與硤石西北連崗。……驗擲筆故處，丹流中貫，危石最峭，後之人實目曰擲筆臺。」且文中所述其他事跡，如謂「開皇十二年沒於京淨影寺」等⁸，亦與隋代淨影寺慧遠相符，可見釋道振、薛重元所說的惠遠確實就是隋代淨影寺慧遠。《廬山遠公話》擲筆空中的原型或許是南遠的擲筆峰為據，也可能以北遠的擲筆臺為範本。

至於化用、移植原屬道安及其他高僧大德事跡於慧遠身上的，則有包括東晉道安臂有肉釧、竺道生講經石點頭等。最常被引用的一條資料，是元代優曇普度大師所編《廬山蓮宗寶鑑》卷 4〈辯遠祖成道事〉，有云：

後之所習念佛者，不知吾祖之本末，失其源流，多見世之薄福闡提輩，偽撰《廬山成道記》，裝飾虛辭，盡是無根之語，誑惑善信，遍傳在人耳目，逮今不能改革，予乃參考大藏《弘明集》、《高僧傳》，察其詳要，略舉七事，以破群惑，識者鑒之。遠公禮太行山道安法師出家，妄傳師栴檀尊者，一誑也；妄以道安為遠公孫者，二誑也；遠公三十年影不出山，足不入俗，妄謂白莊劫擄者，三誑也；晉帝三召遠公，稱疾不赴，妄謂賣身與崔相公為奴者，四誑也；道安臂有肉釧，妄謂遠公者，五誑也；臨終遺命，露骸松下，全身葬西嶺，見在凝寂塔可證，妄謂遠公乘彩船升兜率者，六誑也；道生法師虎丘講經，指石為誓，石乃點頭，妄謂遠公者，七誑也。⁹

較早引述此段文字的周紹良，即以為文中提到的《廬山成道記》七誑，在《廬山

⁶ 清·董誥《全唐文》（清嘉慶內府刻本）卷 909。

⁷ 劉長東〈讀《廬山遠公話》札記〉，頁 46-52。

⁸ 清·董誥《全唐文》（清嘉慶內府刻本）卷 739。

⁹ 元·普度編《廬山蓮宗寶鑑》卷 4（CBETA, T47, no. 1973, p.321, c25-p.322, a11）。

遠公話》中也均有之，且據文中說《廬山成道記》是「誑惑善信」，指出《廬山成道記》顯然是一部通俗文字的讀物，甚至推斷《廬山遠公話》應該就是優曇說的《廬山成道記》。¹⁰不管《廬山遠公話》是不是就是《廬山成道記》，成道記中的七誑確實可見於話本，且除了一誑謂慧遠師梅（旃）檀尊者及四誑謂慧遠賣身與崔相公，未見於其他僧人史傳典籍有類似的情節外，其餘五誑均有近似的。

二誑以道安為慧遠再傳弟子、五誑臂有肉釧與道安相涉，七誑講經石點頭則與竺道生相涉，學界已有討論。¹¹如前者，在南朝梁僧祐《出三藏記集》卷 15〈道安法師傳〉即有云：「初，安生便左臂上有一皮廣寸許，著臂如釧，將可得上下，唯不得出手而已，時人謂之印手菩薩。」¹²《高僧傳》卷 5〈釋道安傳〉亦云：「初，安生而便左臂有一皮，廣寸許著臂，捋可得上下之，唯不得出手。又肘外有方肉，上有通文，時人謂之為印手菩薩。」¹³或者北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》也有云：「初，安生而左臂有一皮廣一寸許，著手可得上下之，唯不得出手，時人謂之印手菩薩」¹⁴可見手臂如釧確為道安的重要特徵，這和《廬山遠公話》謂慧遠腕有肉環可說是一樣的。而據傳晉代佚名撰《蓮社高賢傳》「道生法師」條則云：「師被擯南還，入虎丘山，聚石為徒，講《涅槃經》，至『闍提』處，則說有佛性，且曰：『如我所說契佛心否？』群石皆為點頭。」¹⁵或初唐梁載言撰《十道四番志》亦有云：「生公，異僧竺道生也，講經於此，無信之者，乃聚石為徒，與談至理，石皆為點頭。」¹⁶二則分別屬道安、竺道生的傳說，話本的編創者刻意地將之移花接木於慧遠身上。¹⁷

三誑白莊劫擄及六誑遠公乘彩船升兜率，筆者以為應也與道安有關。我們先

¹⁰ 周紹良〈讀變文雜記〉，《紹良文集》（北京：北京古籍出版社，2005年），頁1533-1570。

¹¹ 韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，頁50-66。

¹² 梁·僧祐撰《出三藏記集》卷15〈道安法師傳〉，（CBETA, T55, no.2145, p.109, a22-24）。

¹³ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷5〈釋道安傳〉，頁184。

¹⁴ 北魏·崔鴻撰《十六國春秋》（明萬曆刻本，中國基本古籍庫）卷42〈前秦錄十〉。

¹⁵ 晉·佚名撰《蓮社高賢傳》（明程榮何允中清王謨輯紅杏山房刊本）。

¹⁶ 宋·龔明之撰《中吳紀聞》（清乾隆鮑廷博校刊本，《知不足齋叢書》）卷2「石點頭」條引。

¹⁷ 學界對於《廬山遠公話》化用其他僧人事跡者，尚有一些考索，如韓建瓚指出慧遠與道安論義於東都洛陽之事，是《高僧傳·竺法汰傳》載竺法汰、慧遠難道恒於建康之事的演變；製《涅槃經疏抄》用投火法求契於佛心，是《高僧傳·朱士行傳》的轉變。而後者，王昊還提到可見於 P.2094、P.4025 朱士衡條經書置於烈火中燒不壞（按：指的即是《持誦金剛經靈驗功德記》的其中一則，該則故事目前可見 P.2094、P.4025 二寫本）。以上分參韓建瓚〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，頁50-66；王昊〈略論敦煌話本小說人物塑造的藝術方法〉，《中國社會科學院研究生院學報》2004年第3期，頁94-97。

來看白莊劫擄慧遠一事。北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》提到苻堅派兵攻襄陽，道安為苻堅軍所獲，送至長安，¹⁸這樣的經歷也可見於南朝梁僧祐《出三藏記集》、慧皎《高僧傳》等典籍的道安本傳。《高僧傳》慧遠本傳還提到道安被拘之際，「分張徒眾，各隨所之」¹⁹；這樣的情節和《廬山遠公話》慧遠為白莊所獲之際，要弟子雲慶與僧眾各自迴避，並切須努力，是一樣的。故筆者以為話本的編創者大概是以道安被苻堅所獲並分張徒眾為原型，進行改寫。至於遠公乘彩船升兜率的說法，不但與東林結社、志念彌陀的宗旨相違背，且在各慧遠史傳、傳說中一樣未有相關線索；倒是在《高僧傳》道安本傳中，謂道安屢「於彌勒前立誓，願生兜率」，至其謝世前十餘天，有一異僧來寺寄宿，道安請問來生所往處，該異僧以手虛撥天之西北，「即見雲開，備覩兜率妙勝之報」²⁰，這和《廬山遠公話》謂慧遠夢阿閼佛授記、「造一法船，歸依上界」，可說有異曲同工之妙。由以上討論可知，七誑扣除純粹是話本編創者虛構的二誑後，剩下的五誑當中，就有四誑本為型塑造道安正面歷史形象的重要元素，全為話本的編創者移植於南遠身上。換句話說，《廬山遠公話》的編創者透過弱化道安的正面形象，來強化南遠的正面形象。

《廬山遠公話》像這樣藉貶抑道安、彰揚慧遠的敘事方式，固然是為確立、突顯廬山慧遠於話本中的核心地位，進一步要思考的是佔《廬山遠公話》相當篇幅的道安與慧遠十九回合的問答，編創者如此費心鋪排的用意又為何？

道安與慧遠十九回合的問答，其實是圍繞《涅槃經疏抄》在進行的。《廬山遠公話》謂《涅槃經疏抄》為廬山慧遠所造，而我們檢視諸佛典均未見慧遠曾為《涅槃經》注疏，道安也未有之，僅在前文曾引述過的《蓮社高賢傳》有慧遠「於一峰製《涅槃疏》，因名擲筆峰」的說法，也就是說，史實裡道安與慧遠未曾注疏《涅槃經》，而民間應是有廬山慧遠曾造《涅槃疏》的傳說。就現存佛典來看，以注疏《涅槃經》聞名的其實是人稱北遠的隋代淨影寺慧遠，《大正藏》第三十七冊 No.1764 即收錄龍谷大學藏應永三年（1396）賢寶寫、寬政五年（1793）典壽校正的隋淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》。唐代神清撰、宋慧寶注《北

¹⁸ 北魏·崔鴻撰《十六國春秋》卷 42〈前秦錄十〉。

¹⁹ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷 6，頁 212。

²⁰ 梁·慧皎撰《高僧傳》卷 5，頁 183。

山錄》卷 4〈宗師議第七〉在「北遠之門智微每講析幽微，皆云大法師意如此，因則聲淚俱發」下也有注云：「廬山慧遠，姓賈，雁門人，謂之南遠。澤州硤石寺慧遠，姓李，燉煌人，著《涅槃經疏》者，謂之北遠也。」²¹最值得注意的，是唐代道宣《續高僧傳》卷 8〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉除了提到北遠「七夏在鄴，創講《十地》，一舉榮問，眾傾餘席。自是長在講肆，伏聽千餘，意存弘獎，隨講出疏。《地持疏》五卷，《十地疏》七卷，《華嚴疏》七卷，《涅槃疏》十卷」外，還提到他造《涅槃疏》後做了一場夢，說道：「初作《涅槃疏》訖，未敢依講，發願乞相，夢見自手造塑七佛、八菩薩像，形並端峙，還自續飾，所畫既竟，像皆次第起行。末後一像彩畫將了，旁有一人來從索筆，代遠成之。」²²這和《廬山遠公話》南遠製造《涅槃經疏抄》有十方諸佛如來以紫雲毫神筆助之的情節，有著高度的相似，應是此一故事情節編創的原型。

至此，我們可以說，《廬山遠公話》中謂廬山慧遠造《涅槃經疏抄》，應可視為承襲了如《蓮社高賢傳》記載的民間傳說進行敷演，更可能是將北遠的事跡嫁接於南遠身上。²³南北二遠事跡相混的情形，還可在有 P.3570V、P.3727、P.2680 三個寫本的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉及 P.2680〈遠公和尚緣起〉見到，二種文本均是敘述北遠的因緣故事，卻又出現有南遠隱迹廬山之事。

關於北遠與《廬山遠公話》的關係，更值得注意的是話本對北本《大般涅槃經》、北遠《大般涅槃經義記》中的義理思想之引述。《廬山遠公話》明確提到道安開講，舉經題云：「大涅槃經如來壽量品第一」²⁴，檢視現存幾部漢譯《涅槃經》，均未有品題作「如來壽量品第一」者，倒是後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 5 有〈如來壽量品第十六〉及唐代義淨譯《金光明最勝王經》卷 1 有〈如來壽量品第二〉，諸種《涅槃經》品題與話本經題最接近的是北涼曇無讖譯四十卷本《大般涅槃經》，該書卷 1 有〈壽命品第一〉。接者，我們要討論的是《廬山遠公話》中闡釋的諸種佛教概念，包括有崔相公為夫人說的「八苦」，善慶（慧遠）

²¹ 唐·神清撰，宋·慧寶注《北山錄》卷 4〈宗師議第七〉，（CBETA, T52, no. 2113, p. 599, a26-29）

²² 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，收入《續高僧傳》卷 8（北京：中華書局，2014 年），頁 286-287。

²³ 《廬山遠公話》將北遠與南遠混同的情形，小南一郎已有論述。參〔日〕小南一郎〈有關敦煌本《廬山遠公話》的幾個問題〉，‘93 中國古代小說國際研討會學術委員會編《‘93 中國古代小說國際研討會論文集》（北京：開明出版社，1996 年），頁 122-125。

²⁴ 寶懷永、張涌泉匯輯校注《敦煌小說合集》（杭州：浙江文藝出版社，2010 年），頁 500。按：本文有關《廬山遠公話》的引述，概以《敦煌小說合集》為據，後不再贅述。

為崔相公說的「四生十類」、「十二因緣」，或是道安與慧遠問答爭執的焦點——度闡提和佛性平等的落實與否，或「黑風義者何」等等。

翻閱北涼曇無讖譯四十卷本《大般涅槃經》及為之注疏的北遠《大般涅槃經義記》，雖未見與《廬山遠公話》完全對應的文句，但均可找到與之相對應的義理思想。如話本中透過道安之口調：「涅槃者是不生之義，不生不滅，即契真如，無去無來，便為佛性」，而《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉則調：「涅槃言去來，不去不來，乃名涅槃。」²⁵又《廬山遠公話》中，存有 S.2165 另一摘抄本的身智二足之偈（「身生智未生」），²⁶《大般涅槃經》卷 5〈如來性品〉也有調：「如佛所說，畢竟安樂名涅槃者，是義云何？夫涅槃者捨身捨智，若捨身智，誰當受樂？」²⁷《大般涅槃經義記》卷 7〈德王菩薩品〉則有：「尼連告魔是第一句，菩薩已斷是第二句，昔告生名是第三句，毘舍告魔是第四句，為力士說後夜涅槃是第五句。相從三者：前之兩句，執彼身智盡滅之處，以為涅槃，難破煩惱斷處為是；第三一句，執惑斷處，身之與智，即為涅槃，難破向前涅槃如空無有住處；後之兩句，還執身智滅為涅槃，難破煩惱斷處為是。」²⁸值得關注的，還有像是善慶（慧遠）問道安「黑風義者何？」道安答以「眾生無明之風」，這在《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品〉有近似的敘述，云：「瞿曇！從性生大，從大生慢，從慢生十六法：所謂地、水、火、風、空，五知根；眼、耳、鼻、舌、身，五業根；手、腳、口、聲、男女二根，心平等根，是十六法。從五法生色、聲、香、味、觸，是二十一法。根本有三：一者染、二者鹿、三者黑。染者名愛，鹿者名瞋，黑名無明。瞿曇！是二十五法皆因性生。」²⁹又《大般涅槃經義記》卷 10〈憍陳如品〉也有闡釋，云：「如是所生心中有其三種，謂染鹿黑，染者是貪，鹿者是瞋，黑者是癡。此三皆是受生煩惱，於受生時，男即於母生愛名染；於父生瞋，名之為鹿；女翻可知，無明不了，說之為黑。」³⁰

²⁵ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 25〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，（CBETA, T12, no.374, p.514, c16-17）。

²⁶ 「身生智未生」詩於 S.2165 的摘抄本，首先為徐俊所披露。參徐俊〈《廬山遠公話》的篇尾結詩〉，《文學遺產》1995 年第 6 期，頁 116-117。

²⁷ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 5〈如來性品〉，（CBETA, T12, no.374, p.396, a6-8）。

²⁸ 隋·淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》卷 7〈德王菩薩品〉，（CBETA, T37, no. 1764, p.810, c8-15）。

²⁹ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品〉，（CBETA, T12, no.374, p.593, a2-8）。

³⁰ 隋·淨影寺沙門釋慧遠述《大般涅槃經義記》卷 10〈憍陳如品〉，（CBETA, T37, no.1764, p.894, c11-26）。

可見《廬山遠公話》中對《涅槃經》的諸種闡釋，雖非直接引述北涼曇無讖譯《大般涅槃經》及北遠的《大般涅槃經義記》，但也是以二本經疏為基礎，再依據聽眾的身分、資質進行加工敷演，像文中的善慶，以入寺聽法之人對聽經的四種態度來解釋「四生」，即是為《涅槃經》通俗化做了很好的展現。

至此，我們可以說，《廬山遠公話》是以南遠的事跡、傳說為基礎，同時，主要化用道安的腕有肉環、為苻堅所擄、升兜率天，以及竺道生講經石點頭、隋淨影寺慧遠注疏《涅槃經》等等其他高僧大德的事跡，而為突出南遠，刻意將本是慧遠之師的道安，錯置為慧遠的對手，成了剽竊慧遠注疏、招搖撞騙的假冒主人公，好藉由道安與南遠十九回合對答的鋪排，來宣傳北本《大般涅槃經》的思想。

而且，北涼曇無讖譯《大般涅槃經》³¹與北遠的《大般涅槃經義記》，敦煌文獻中也正好都存有之，據研究，前者敦煌文獻凡有 1671 件寫本，後者則有 P.2164、S.2731、S.6616、S.6809、S.7587、BD983V、BD3390、BD6378V1、Дх2392、Дх1553、石谷 26 等十一個寫本，³²其中，P.2164 有尾題作「涅槃義疏第七卷」，BD3390 非但有尾題「涅槃經義記卷第一」，另有題記：「大德沙門慧遠沙門撰之（聖歷元年柒月拾肆）大隋大業十一年敦煌郡沙門曇枚敬寫。」括號中的文字，原卷為小字，且「聖」、「月」二字均以武后新字書寫，聖歷正好為武后年號，字跡與其他不同，故應是後來加上。而同一文書之題記有二個年代，比較合理的解釋，是《大般涅槃經義記》本為大隋大業十一年（615）敦煌郡沙門曇枚所寫，後流傳至武后時期，並於聖歷元年（698）柒月拾肆日為某人所收藏閱讀。總之，這些敦煌文獻中的《大般涅槃經》與北遠的《大般涅槃經義記》，可用以說明二佛教經疏在敦煌是廣泛地流傳著，正好和以闡釋二種佛教經疏為旨趣的《廬山遠公話》相互呼應。

³¹ 敦煌文獻也有南朝宋慧嚴等依《泥洹經》加之的三十六卷《大般涅槃經》，凡有 69 件。參國際佛教學大學院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》（東京：國際佛教學大學院大學附屬圖書館，2015 年），頁 129-130。

³² 以上分見國際佛教學大學院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 117-129、236。

三、道安與〈彌天釋道安第一〉等贊釋的要旨

敦煌文獻中有關道安的描述，除了前文 S.2073《廬山遠公話》外，還有讚文——P.3355V〈彌天釋道安第一〉，佛典注疏——有 P.2173、P.2113、P.2084、P.2132、P.2182、P.2330³³、P.3080、S.771、S.1389、S.2671、S.2738、S.4052、S.5905、S.8078、S.8166、BD7387V（鳥 087V）、北大 D022 等十七件寫本的唐代道安集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，以及《法華經玄贊釋》。相較於 S.2073《廬山遠公話》展現的是作為主人公慧遠對手、被醜化的道安，而這些文書所見則是被尊崇、聖化的道安。

我們先從〈彌天釋道安第一〉讚文談起。〈彌天釋道安第一〉僅見於 P.3355 背面，該寫本為卷軸裝，正面抄有北魏曇摩流支譯《信力入印法門經》卷第二，卷背除抄〈彌天釋道安第一〉外，其前為〈十大弟子贊〉的須菩提、摩訶迦葉、大目乾連、舍利佛、富樓羅、優波梨、羅睺羅（此則僅存題，無讚文）、阿難，以及《付法藏傳》的（第九代）聖者脇比丘、（第八代）聖者伏陀密多、（第七代）聖者伏陀難提、（第六代）聖者彌遮迦，其後為讚文〈佛圖澄聖僧〉、〈十大弟子贊〉的阿那律，以及《付法藏傳》的第七代聖者伏陀難提、第一（十）³⁴代聖者富那奢、（第十一代）聖者馬鳴菩薩、（第十二代）聖者比羅、第十七代聖者羅漢比丘、第十八代聖者僧伽耶舍、（第六代）聖者彌遮迦、第十二代聖者比羅等，前後次序雜沓。研究者認為主要抄寫〈十大弟子贊〉、《付法藏傳》二種文書的 P.3355 卷背之性質，應是壁畫榜題抄本。³⁵而穿插其間的〈彌天釋道安第一〉與〈佛圖澄聖僧〉二首讚文，筆者在〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉一文，則以為這二首讚文的形式與〈十大弟子贊〉近同，應也是因應壁畫、圖像榜題的需要，依照〈十大弟子贊〉的基調另外撰寫而成的，故可將它們視為同一組的讚文。³⁶

為利於接下來的討論，先將 P.3355V〈彌天釋道安第一〉逐錄於下：

彌天釋道安第一

³³ P.2330，《大正藏》誤作《金剛般若經疏》，《敦煌遺書總目索引新編》該卷號下有「說明」指出：「原卷首尾俱殘。《大正藏》第 85 卷頁 141 至 145 據此載，誤題為『金剛般若經疏』。」見敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》（北京：中華書局，2000 年），頁 233。

³⁴ 原卷作「第一」，實為「第十」。

³⁵ 劉波、林世田〈國家圖書館藏 BD14546 背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010 年第 1 期，頁 38-51。

³⁶ 楊明璋〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉，《敦煌寫本研究年報》第 12 號，2018 年 3 月，頁 27-44。

敏哉偉器，間世英靈。氣稟岳瀆，才膺文星。博膽（膽）墳典，採（探）蹟（蹟）義經。初地修證，彌天定名。堅陷襄國，遂至咸秦。門眾億垓，³⁷獲士一人。出入同輦，寰宇稱珍。³⁸菓（果）付復諫，³⁹不納謀臣。紫禁獻可，周受詰詢。櫛風沐雨，野次蒙塵。凡諸藻思，與代絕倫。竹帛書值，丹青寫真。嘉績永播，芳垂萬春。

題目「彌天釋道安第一」的「第一」，應是為呼應〈十大弟子贊〉，該組讚文一首表述一弟子，開首均有「弟子名+某事跡+第一」的題名，而「彌天釋道安」則是道安的「名對」，是當時人已在襄陽的道安，面對擁有天逸鋒辯的名士習鑿齒來訪、並且口氣不小地自稱「四海習鑿齒」，道安亦不甘示弱地回應以「彌天釋道安」。⁴⁰此首讚文就用韻情形來觀察，我們會發現，「靈」、「星」、「經」屬平水韻九青韻，而「名」則屬八庚韻，⁴¹至於「秦」、「人」、「珍」、「臣」、「詢」、「塵」、「倫」、「真」、「春」等九個字則屬十一真韻。⁴²而就其文意來看，從第一至第八句，旨在稱頌道安資質聰敏、契經通達、⁴³修行證悟；而第九至第廿句，則取苻堅奪襄陽，道安被苻堅掠至長安的史實，一方面稱頌道安受到苻堅的倚重，禮遇道安，和自己同輦出入，另一方面又贊揚道安以天下蒼生為念，不惜犯顏直諫；第廿一至廿六句，則贊揚道安才思高妙，為文足以名留青史，寫真值得後人瞻仰，而「竹帛書值，丹青寫真」這幾句贊詞也可用以說明 P.3355V 所抄的此首〈彌天釋道安第一〉，確實是因應壁畫、圖像榜題的需要而撰就的。

有意思的是此首讚文的句子，有與《晉書》卷 114〈載記第十四苻堅下〉近

³⁷ 垓，原卷字潦草，形略似「堪」，但於意又未通，而作「垓」，於形近似，於意也可通，《太平御覽》卷 750〈工藝部七·數〉引《風俗通》曰：「十十謂之百，十百謂之千，十千謂之萬，十萬謂之億，十億謂之兆，十兆謂之經，十經謂之垓。」宋·李昉等編《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975 影印四部叢刊三編），頁 3459。

³⁸ 珍，原卷作「弥」，本為「彌」之異體字，但於韻不合，「珍」有異體作「玠」，與「弥」近同，且「珍」於韻相合，故筆者以為當作「珍」。

³⁹ 復，原卷字潦草，形略似「傷」，但於意又未通，而作「復」，於形近似，於意也可通，今姑作「復」。

⁴⁰ 南朝梁·僧祐撰《出三藏記集》卷 15〈道安法師傳〉，（CBETA, T55, no.2145, p.107, c23-p.109, b9）、南朝梁·慧皎撰《高僧傳》卷 5、北魏·崔鴻撰《十六國春秋》卷 42〈前秦錄十〉等均有記載。

⁴¹ 「靈」、「星」、「經」《廣韻》為十五青，「名」《廣韻》為十四清。

⁴² 「秦」、「人」、「珍」、「臣」、「塵」、「真」《廣韻》為十七真，「詢」、「倫」、「春」《廣韻》為十八諄。

⁴³ 姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 6〈放逸品〉：「一者契經，直文而說，義味深邃。……十二者義經，所以言義者，契經義、偈義，一一通達，無復滯礙。」（CBETA, T04, no.212, p.643, b25-c12）

同的，其文云：

安曰：「陛下應天御世，居中土而制四維，逍遙順時，以適聖躬，動則鳴鑾清道，止則神栖無為，端拱而化，與堯舜比隆，何為勞身於馳騎，口倦於經略，櫛風沐雨，蒙塵野次乎？且東南區區，地下氣瀉，虞舜游而不返，大禹適而弗歸，何足以上勞神駕，下困蒼生？《詩》云：『惠此中國，以綏四方。』苟文德足以懷遠，可不煩寸兵而坐賓百越。」⁴⁴

讚文作「櫛風沐雨，野次蒙塵」，史書則作「櫛風沐雨，蒙塵野次」，詞彙先後不同，讚文的編撰者應是對《晉書》的記載了然於胸，信手拈來加以化用，方有如此相似的文句。而敦煌文獻也正好有《晉書》的寫本，包括有 P.3481、P.3813、S.1393 等，其中 P.3813，即自〈載記〉卷第 11「望馬首拜之」始，至〈載記〉卷第 13「堅自平諸國」止，前後皆殘，也就是它抄錄了皇甫真、〈載記〉卷第 11 史評、苻洪、苻健、苻雄、王墮、苻堅等人事及史評內容，上述「櫛風沐雨，蒙塵野次乎」的引文，應屬本卷抄錄的範疇，惜今已殘。

接下來，我們要討論的是有 P.2173 等十七件寫本的唐代道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》。⁴⁵此文書，據方廣錫的研究，「為《趙城金藏》所收，為六卷本，現殘存第 5 卷。中國其他藏經均未收。」⁴⁶而這十七件的敦煌寫本中，二件有題記，包括：（一）S.4052 以草書抄《宣演》，於卷末以朱筆楷書題「金剛般若宣演卷中」，並有題記作：「大曆九年（774）六月三十日於沙州龍興寺講必（畢）記之。」（二）P.2132 於卷首題有「金剛般若經宣演卷下 敕隨駕講論沙門道氤集」，題下另有「義琳」，卷末有題記作：「建中四年（783）正月廿日僧義琳寫勘記。」後又以朱筆題寫：「貞元十九年（803）聽得一遍，又至癸未年（803）十二月一日聽第二遍記，庚寅年（元和五年，810）十一月廿八日聽第三遍了。義琳聽常大德法師說。」義琳亦可見於抄寫有道宣撰述《四分律刪繁補闕行事鈔卷下》的 P.2041 一寫本，該寫本題記作：「廣德貳年（764）七月四日，僧義琳於

⁴⁴ 唐·房玄齡等撰《晉書》（臺北：鼎文書局，1980 年影印新校本），頁 2913-2914。

⁴⁵ 平井有慶錄有十一件，今補上 S.771、S.2738、S.8078、S.8166、BD7387V（鳥 087V）、北大 D022 等六件，合為十七件。參〔日〕平井有慶〈敦煌本·道氤集『御注金剛經宣演』考〉，《印度學佛教學研究》22 卷 1 號，1973 年 12 月，頁 316-319。按：S.8078、S.8166 二寫本據方廣錫補。見方廣錫編著《英國圖書館藏敦煌遺書目錄：斯 6981-斯 8400 號》（北京：宗教文化出版社，2000 年），頁 302、328-329。

⁴⁶ 季羨林主編《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998 年），「御注金剛般若波羅蜜經宣演」條，頁 684。按：方廣錫執筆。

西州南平城城西裴家塔寫訖故記。」若 P.2041 的僧義琳與 P.2132 的僧義琳確為同一人，則廣德貳年（764）本於西州活動的義琳，後來帶著諸佛典文書東移至敦煌。而從這些紀年，我們可以知道唐玄宗敕隨駕講論沙門道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，至晚在大曆九年（774）已在敦煌的寺院被講述，並為寺院僧人傳閱抄寫，直到元和五年庚寅年（810）還流傳著，甚至進而影響俗講活動。像 P.2133〈金剛經講經文〉，除了與曇曠《金剛般若經旨贊》的關係密切外，也有部分應是參考《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，如該講經文有「二約二諦，弁為重成」，僅見於《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷下，該文書卷 2 云：「此論第二、約二諦辨。初善現辨；後佛重成。此初也。」可見《宣演》也影響了俗講講經活動。⁴⁷

《御注金剛般若波羅蜜經宣演》一書的卷上有段文字敘及道安，今以 P.2173 所抄為例，卷首有首題作「御注金剛般若波羅蜜經宣演卷上 敕隨駕講論沙門道氤集」，與道安相關的文字如下：

解經文中先科判，後解釋，依無著菩薩判釋此經，有十義句、十八住處，餘二論釋，無別科判。真諦三藏正宗分中分四：一護念付囑，二住，三修，四斷疑，兼序、流通為六分。菩提流支《金剛仙記》判為十二，一一廣多，既非論意，今並不取。然晉朝道安法師，時人稱為寶印手菩薩，科判諸經，以為三分：序分、正宗、流通。後譯《佛地論》，親光菩薩釋《佛地經》，三分正同，是知妙理潛通，惠心玄合，「彌天」之稱，豈虛也哉！⁴⁸

這段文字雖不長，但敘及道安的二件事跡：一是人稱之為寶印手菩薩；二是其科判諸經為序分、正宗、流通三分，與後來的天竺親光菩薩《佛地經論》的分判不謀而合，道氤並借以闡釋、推崇「彌天釋道安」的「彌天」並非虛言。

其中，「寶印手菩薩」一名的原由，即如前文已引述過的南朝梁僧祐《出三藏記集·道安法師傳》、南朝梁慧皎《高僧傳·釋道安傳》、北魏崔鴻撰《十六國春秋·前秦錄十》等謂其臂腕如肉環、肉釧，人稱「印手菩薩」，而五代義楚集《釋氏六帖》卷 20「佛臂柔軟」條則指出：「《般若》云佛臂柔軟，如象王鼻。」

⁴⁷ 蕭文真〈〈金剛經講經文〉參照《金剛經》注本問題之探究〉，《敦煌學》第 27 輯，2008 年 2 月，頁 479-492。

⁴⁸ 《大正藏》第八十五冊 No.2733《御注金剛般若波羅蜜經宣演》即是取 P.2173 所作之校錄文，上引文逕自引 P.2173 原卷。

又道安臂如肉環，皮下，上下來往，時人呼寶印手菩薩。傅大士然臂，賓頭盧申臂取鉢。又二祖與琳被賊斷臂，《寶林傳》云：『自截求真』。⁴⁹可見手臂異常柔軟，如宛若有肉環，即被佛徒視為佛菩薩的徵象。另外，S.2733、S.37、S.4102等三件寫本的《法華義記卷第三》也有「漢地有一肉身菩薩，名為道安。汝於神朝，遙禮敬之，可得度難往到。」⁵⁰所謂的肉身菩薩，指的應就是上述的「寶印手」。以目前敦煌文獻所見之《宣演》寫本有十餘件，《法華義記卷第三》有三件，可知道安的「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」等聖化的稱號，應是廣泛地流傳於敦煌。

至於謂道安科判諸經為序分、正宗、流通三分，此一科判被視為首開先例，唐代澄觀述《華嚴經行願品疏》卷2就說：「第十隨文解釋，自彌天高判，經無大小，例開三分：序、正、流通。以聖人設教，必有其漸，將命微言，先彰由致，故受之以序分。由致既彰，當根授法，故受之以正宗。正宗既陳，務於開濟，近篤時會，遠益將來，使千古洪規，傳芳不絕，故受之以流通。」⁵¹在此的「彌天」，指的即是道安。⁵²且此一解釋佛典的方法，也為後來的諸高僧大德所襲用，成為慣例，甚至當時的俗講也循此方式進行講唱，如P.3808〈長興四年中興殿應聖節講經文〉、P.2133〈金剛般若波羅蜜經講經文〉、S.6551〈佛說阿彌陀經講經文〉、國家圖書館藏〈孟蘭盆經講經文〉等都如此。

有意思的是《御注金剛般若波羅蜜經宣演》有關道安的敘述，還為其他敦煌文書所引述。如P.2344V在《祇園因由記》之後抄錄有名為《維摩手記》者，起首謂「次下略造維摩手記，未可具述」，文中有題作「佛國品」，下云：

科經者，自安公襄陽科經一切為三 彼地屬晉，故云晉朝道安法師也。後親光論師，至科經為三分，如《佛地論》，杲如安公之作。（青⁵³龍法師嘆曰：「妙理潛通，惠心玄合，彌天之稱，豈虛哉也！」）

其中所謂青龍法師指的就是《御注金剛般若波羅蜜經宣演》的作者道氤，因《宣演》是道氤「於青龍寺執新疏」⁵⁴，故又被稱為《青龍疏》。像五代吳越景霄纂

⁴⁹ 五代·義楚集《釋氏六帖》卷20，（CBETA, B13, no.79, p.424, a15-p.425, a1）。

⁵⁰ 「神朝」，S.2733如是，S.37作「朝神」。

⁵¹ 唐·澄觀述《華嚴經行願品疏》卷2，（CBETA, X05, no.227, p.71, c7-11 // Z1:7, p.259, b7-11 // R7, p.517, b7-11）。

⁵² 清·道需纂要《華嚴經疏論纂要》卷119〈普賢行願品第四十〉謂彌天「即道安和尚」，（CBETA, B05, no.2, p.2828, a12）。

⁵³ 青，原卷作「青」，「青」之異體字。

⁵⁴ 宋·贊寧撰〈唐長安青龍寺道氤傳〉，《宋高僧傳》卷5（北京：中華書局，1987年），頁98。

《四分律行事鈔簡正記》卷2引述《宣演》即作《青龍疏》，云：「《青龍疏》歎云：『妙理潛通，慧心懸合，彌天之構，豈虛言哉！』」⁵⁵另一本傅斯年圖書館藏編號34號由張大慶所抄《維摩手記》，有「『如是我聞』等者，依《佛地論》，彌天法師大判經文以為三分，序、正、流通（如疏述）」，而有S.2782、S.2744等二十三件寫本的曇曠《金剛般若經旨贊》⁵⁶也有「上釋題目，次解經文，依《佛地論》，彌天法師大判經文，以為三分」的敘述。

敘及道安的還有《法華經玄贊釋》、《維摩疏釋前小序抄》。《卍新續藏》第三十四冊收錄有《法華經玄贊釋》此文書，據稱亦出自敦煌石窟，該文書題名有註：「此書久埋敦煌沙中，迨清朝末發掘之，恨失冠頭，今姑安首題，待後來是正。玄贊卷1中第二明經宗旨。」⁵⁷卷末另有題記：「明治四十五年七月 日依於敦煌發掘稿本，繕寫加句逗了，仍揭欠疑于鼈頭，以待君子之是正。 洞上沙門 中井義仙 謹誌。」⁵⁸《中華大藏經總目錄》疑心其為唐代可周撰《玄贊評經鈔》。⁵⁹惜今原卷尚不知去向。《法華經玄贊釋》有云：

第六釋經本文者，先序多家，然後依疏解釋，讀者應知。自漢朝已來，佛法東流，前英後哲，所講經論，并依文解釋，不生章段句數，至復後秦襄陽道安法師方分章段，云經無大小，例開三段，謂序、正、流通，顯與西方親光菩薩《般若論》同，故知東流雖遠，英賢道合。時人謂安公為寶印手菩薩。彼有道士，名習鑿齒，極有才學，聞道安公博識內外，辨才無滯，打門相命云：「四海習鑿齒，故來相見耳。」於是安公遣人報云：「彌天釋道安，不久即相看。」既言彌天，更過於四海。既出相看，安公先行，習氏嘲云：「揚之簸之，糠粃在先。」安答曰：「濤之汰之，沙石在後。」又以別日，安公就習氏園池，習氏嘲云：「兔兔來何求？」安公報云：「故來覓羊頭。」習氏又云：「剃刀已淨堪用不？」安公報云：「已許神明合毛留。」

⁵⁵ 五代吳越·景霄纂《四分律行事鈔簡正記》卷2，（CBETA, X43, no.737, p.22, c3-4 // Z1:68, p.75, b15-16/R68, p.149, b15-16）。

⁵⁶ 參國際佛教學大學院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第3版）》，頁251-252。

⁵⁷ 《卍新續藏》第34冊No.0639《法華經玄贊釋》註（CBETA, X34, no.639, p.930, a3-4 // Z1:93, p.1, a1 // R93, p.1, a1）。

⁵⁸ （CBETA, X34, no.639, p.958, b1-3 // Z1:93, p.28, d16-18 // R93, p.56, b16-18）

⁵⁹ 蔡念生編《中華大藏經總目錄》卷4，（CBETA, B35, no.194, p.534, a12）。

自餘事如《高僧傳》說。」⁶⁰

以上文字，前半段旨在說明道安被世人稱為寶印手菩薩，以及他始科判諸佛經為序分、正宗、流通三分，與天竺親光菩薩《佛地經論》的分判不謀而合，大抵和敦煌本《御注金剛般若波羅蜜經宣演》所言相同。

而後半段則著重彰顯道安的「辨才無滯」，敘述了習鑿齒與之一來一回的對答共四回合，其中的第二回合——習氏嘲「揚之簸之，糠粃在先」，道安答「濤之汰之，沙石在後」，《晉書》卷 56〈孫綽傳〉也有近同的對答，只是對答的二人為孫綽與習鑿齒，云：

綽性通率，好譏調。嘗與習鑿齒共行，綽在前，顧謂鑿齒曰：「沙之汰之，瓦石在後。」鑿齒曰：「簸之颺之，糠粃在前。」⁶¹

《法華經玄贊釋》不知為何時之作，若確實出自唐五代可周的手筆，則《法華經玄贊釋》的成書就較《晉書》為晚，故極可能是《法華經玄贊釋》取《晉書》孫綽與習鑿齒之故實黏附於習鑿齒與道安身上，將之連同「四海習鑿齒」與「彌天釋道安」的名對，以及另二則嘲謔，組合成先後連貫的排調故事。以習鑿齒與道安為主角的排調故事，還可見於南朝梁元帝蕭繹撰《金樓子》卷 5〈捷對〉，有云：

習鑿齒詣釋道安，值持鉢趨堂，鑿齒乃翔往，衆僧之齋也，衆皆捨鉢歛衽，唯道安食不輟，不之禮也。習甚恚之，乃厲聲曰：「四海習鑿齒，故故來看爾。」道安應曰：「彌天釋道安，無暇得相看。」習愈忿，曰：「頭有鉢上色，鉢無頭上毛。」道安曰：「面有匙上色，匙無面上塢。」（習面塢也）習又曰：「大鵬從南來，眾鳥皆戢翼。何物凍老鴟，胸脯低頭食。」道安曰：「微風入幽谷，安能動大才。猛虎當道食，不覺蚤蚩來。」於是習無以對。⁶²

凡有三回合的對答，第一回合的「四海習鑿齒，故故來看爾」與「彌天釋道安，無暇得相看」，非但一樣也運用了「四海習鑿齒」與「彌天釋道安」的名對，分別接於二句之後的「故故來看爾」、「無暇得相看」，也和《法華經玄贊釋》的「故

⁶⁰ 《法華經玄贊釋》，（CBETA, X34, no. 639, p. 940, a4-17 // Z1: 93, p. 10, d7-p. 11, a2 // R93, p. 20, b7-p. 21, a2）。按：《卍新續藏》有校記，謂：「『復』字疑衍」、「『顯』字更『勘』」。

⁶¹ 唐·房玄齡等撰《晉書》，頁 1544。

⁶² 南朝·梁元帝蕭繹撰《金樓子》卷 5（清知不足齋叢書本，中國基本古籍庫）〈捷對〉。

來相見耳」、「不久即相看」近同。蕭繹撰《金樓子》的年代較《晉書》更早，或許是《法華經玄贊釋》取《金樓子》以為基底，重新敷演捏合而成。

而《維摩疏釋前小序抄》則有 S.1513V、S.1347、S.914、P.2149、P.3736、P.3488V、BD14888、羽 639 等八件寫本，⁶³今以 P.2149 一寫本為據，其中有云：

前秦苻堅立十六年，太史奏⁶⁴：「有德星現外國分野，當有聖人入輔中國，得之者王。」堅乃遣使苻丕攻襄陽取釋道安，呂光伐龜茲取羅什。後道安入秦，堅忻然謂僕射權翼曰：「朕不以珠玉為珍，但以賢哲為寶。不惜十萬之師攻襄陽，獲⁶⁵一人半耳。」翼曰：「誰？」堅曰：「安公一人，鑿齒半也。」

此段文字所述，將道安視為德星化身，隋代費長房撰《歷代三寶紀》已有記載，⁶⁶而與上述更為接近的是唐代道宣撰《大唐內典錄》，該書卷 3 有云：「前秦堅立後十有六年，時太史奏：『有德星見外國分野，當有聖人輔中國，得之者王。』堅乃使將呂光求龜茲國鳩摩羅什，又使將苻丕攻取襄陽彌天釋道安并習鑿齒等。堅既獲之，欣然謂僕射權翼曰：『朕不以珠玉為珍，但用賢哲為寶，今以十萬之師攻襄陽，獲一人有半。』翼曰：『誰？』堅曰：『安公一人，鑿齒半也。』」⁶⁷《維摩疏釋前小序抄》的文字與之幾乎相同，顯然此一佚名的疏釋抄當曾參考過《大唐內典錄》。

綜觀上述〈彌天釋道安第一〉讚文、道氤集《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》、《法華義記卷第三》、《維摩疏釋前小序抄》等敦煌贊釋文書敘及的道安，內容或有大小不同的差異，或被稱為「彌天釋道安」，或被稱作「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」，或被視為德星化身，不過，大抵圍繞著「彌天」一詞，旁及道安其他事跡，可說是將三分科經的史實結合了具神異性的傳說，以達到彰顯、推崇道安辯才博瞻、慧心知理的目的。

⁶³ 參國際佛教學大學院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 253。

⁶⁴ 奏，P.2149、P.3736 作「秦」，《大唐內典錄》作「奏」，知「秦」當是「奏」之訛，據改。

⁶⁵ 獲，P.2149 作「[彳支]」，P.3736 作「獲」，據改。

⁶⁶ 隋·費長房撰《歷代三寶紀》卷 8，（CBETA, T49, no. 2034, p. 75, a3-7）。按：《大唐內典錄》敦煌文獻有 P.4673、P.3739、S.6298V、BD16397B、BD16397、BD15455、P.3898 等寫本。參國際佛教學大學院大學附屬圖書館《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 250-251。

⁶⁷ 唐·道宣撰《大唐內典錄》卷 3，（CBETA, T55, no. 2149, p.249, c14-21）。

四、道安與〈道安法師念佛讚文〉的撰者

敦煌文獻中有關道安的撰述，現存最多件寫本的就是旨在勸戒世人不殺生食肉，題名為〈道安法師念佛讚文〉或作〈勸善文〉者，凡有 P.2809、P.2963V、S.473、S.2985、S.5019、臺灣國家圖書館 139 號、BD7676（北 8441，皇 76）、Дх.2430、⁶⁸P.3190、BD9383 等十件漢文寫本，以及 P.t.1253 一件藏文寫本。⁶⁹這些寫本按其題名及抄寫內容，筆者發現可分為二種系統，分別陳述如下。

（一）題名作〈勸善文〉的寫本：1.P.2963V，首題〈勸善文〉，讚文最末一句作「當來必得佛來迎」，正面抄《淨土念佛誦經觀行儀》卷下，卷末有題記：「時乾祐四年（951），歲次辛亥，蕤賓之月冀彫十三葉（廿八日），⁷⁰於宕泉大聖先巖寺講堂後彌勒院寫，故記。」2.S.473，首題〈勸善文 □□一本〉，首存尾殘；3.S.5019 首題〈勸善文〉，末尾未抄完；4.BD7676（北 8441，皇 76），首題〈勸善文〉，尾題〈勸善文讚一本〉，讚文最末一句作「當來必得佛來迎」，背面為〈悉達太子讚一本〉（首題、尾題）。5.P.t.1253，藏文寫本，未有題名，據高田時雄研究，為〈道安法師念佛讚文〉的音寫本，高田氏並根據 S.2985、P.3190、臺灣國家圖書館藏 139 號等三件寫本對此一藏文本進行對譯，其中有二段文字未能在上述的三件寫本中找到相對應的文句。⁷¹筆者別取上述 P.2963V、BD7676 等題名作〈勸善文〉者，發現它們其實就是「終須一度無常去，阿那甘心入死門？死門且向總應知，一死不還再生時。飛鷹走苟（狗）屠他命，黃泉地下悔難期。煞命始得他肉吃，思量阿莽有慈恩？鉞（被）針刺著由（猶）疼痛，何向將刀身上〔黎〕」和「口中橫骨語不得，眼見刀光恨不飛。命斷專心相追逐，寸步元來不想離。將命倍還償他命，亦無門戶囑曹司」⁷²二段文字的對譯，又讚文最末一句高田氏錄作「to 當 le'i 來 byi? tig? phur 佛 le'i? 'gye 期」，對照上述文本，可知它應該是「當來必得佛來迎」一句的對譯，故 P.t.1253 也屬〈勸善文〉一系統。6.P.2809，

⁶⁸ 以上據朱鳳玉〈敦煌勸善類白話詩初探〉，《敦煌學》第 26 輯，2005 年 12 月，頁 75-92。

⁶⁹ 藏文寫本據〔日〕高田時雄《敦煌資料による中國語史の研究：九・十世紀の河西方言》（東京：創文社，1988 年），頁 288-291。

⁷⁰ 《藝文類聚》卷 4〈歲時部中・月晦〉引《帝王世紀》曰：「堯有草夾階而生，每月朔生一莢，月半則生十五莢，自十六日一莢落，至月晦而盡，月小則餘一莢，厭而不落，以為瑞草，名為蓂莢，一名曆莢。」「彫」，通「凋」，故冀彫十三葉即是廿八日。參唐・歐陽詢撰《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 61。

⁷¹ 〔日〕高田時雄《敦煌資料による中國語史の研究：九・十世紀の河西方言》，頁 288-291。

⁷² 以上引文根據 BD7676。

前殘末尾未抄完，無首、尾題，其後抄曲子詞。從現存的文句來看，正好存有屬於上述〈勸善文〉較〈道安法師念佛讚文〉為多的二段文句，故 P.2809 應也屬〈勸善文〉一系統。另有 Dx.2430 一寫本，於〈出家讚〉（首題）後，倒書有「三十天佛最尊，萬物終歸不過人，一」等文字，能確定的是它屬本讚文的一部分，至於究竟屬〈勸善文〉或〈道安法師念佛讚文〉，則無從得知。

（二）題名作〈道安法師念佛讚文〉的寫本：1.S.2985，首題〈道安法師念佛讚文〉，讚文最後一句為「當來極樂佛為期」，《大正藏》第八十五冊 No.2830A 即根據此本校錄；⁷³2.P.3190，首題〈道安法師念佛讚文〉，讚文最末一句作「當來極樂佛邊期」；3.BD09383，尾題〈念佛讚文一本〉，殘缺嚴重，讚文最末一句作「當來極樂佛邊期」，後未馬上寫尾題及題記，而是又抄〈上皇勸善斷肉文〉，⁷⁴如下：

上皇勸善斷肉文

稟性雖千種，貪生共一般，從頭皆覓□，□□□□□，
怕急緣方箭，高飛恐被彈，詎堪鷹犬逐，誰忍羅網縵，
猪復哀離園，羊牽惡出欄，苦痛知何說，荒迷如許難，
持刀咽下刺，將肉口中食，寄信食肉者，自割始嘗看。

念佛讚文一本

長興參年壬辰歲（932）六月五日蓮臺寺丞願

4.臺北國家圖書館藏 139 號，首題〈道安法師念佛讚文〉，以「來世得免苦沈淪」做結，且檢視其他文句，確實和 1-3〈道安法師念佛讚文〉的文句未完全相同，但相較於〈勸善文〉一系統，與〈道安法師念佛讚文〉仍較為接近，應是〈道安法師念佛讚文〉的簡略本，文末有題記云：「貞明四年己卯歲二月十日書記。」己卯年應為後梁貞明五年（919），故貞明四年應是五年之誤寫。

由以上敘述可知，在這二種系統共十一件的讚文寫本中，留存有題記者，分別為二件和一件，都是五代十國時期的寫本，表明了它們的時代差別不大。二種系統最大的差別是〈勸善文〉較〈道安法師念佛讚文〉多了分別以「終須一度無

⁷³ 《大正藏》第八十五冊另收錄有稱亦出自 S.2985 的 No.2830B〈道安法師念佛讚文〉（上北臺），其實，其非念佛贊，而是〈五臺山曲子〉。有關〈五臺山曲子〉的論述，可參杜斗城《敦煌五台山文獻校錄研究》（太原：山西人民出版社，1991 年），頁 95。

⁷⁴ 〈上皇勸善斷肉文〉尚有 S.6469、上圖 142、上博 48 等寫本。

常去」和「口中橫骨語不得」為開頭的二段文句，以及〈勸善文〉的結尾為「當來必得佛來迎」、〈道安法師念佛讚文〉的結尾則為「當來極樂佛邊（或作「為」）期」。既然〈道安法師念佛讚文〉一系統以「當來極樂佛邊期」作結，則題名中的「道安法師」，指稱的不太可能是東晉道安，因為他提倡的是彌勒淨土，不同於「極樂佛邊」的彌陀淨土。⁷⁵

學界過去對此一讚文的錄文，主要根據 BD7676（北 8441，皇 76）的〈勸善文〉，也注意到 S.2985 有另一題名作〈道安法師念佛讚文〉，但尚未關注到二者末尾句的歧異，故以為它們都是後人託名於東晉高僧道安。如項楚就指出此篇戒殺生食肉的詩贊，不可能出自早於梁武帝的東晉道安之手，而是後人嫁名的。⁷⁶ 朱鳳玉承襲此說，且更進一步根據 P.2963 的〈勸善文〉是抄在《淨土念佛誦經觀行儀》卷下的背面，認為「唐代佛教諸宗並起，禪宗、淨土宗最為興盛。其中，淨土念佛法門尤為民間普遍傳誦」，「敦煌寫本〈念佛讚文〉出現冠有『道安法師』名號而成〈道安法師念佛讚文〉，旨在凸顯『勸善念佛讚文』蓋出自淨土宗教徒之手，此從各件前後抄寫與淨土有關文獻便可證明。」⁷⁷ 而于淑健又在朱氏的基礎之上，指出託名東晉道安之說是可信的，他說：「據敦煌卷子中 8 號讚文的避諱字使用、詞彙特點、用韻情況對其撰抄時間作一番具體分析，這個觀點還是可信的。」⁷⁸ 類似此一讚文託名的情形，在敦煌文獻中確實並不少見，如〈十二月禮佛文〉，據方廣錫研究，本出自劉薩訶，S.4494 由平南寺道養許大德於大統十一年（545）乙丑歲五月廿九日抄寫的〈劉師禮文〉，即是〈十二月禮佛文〉早期的樣貌，而 P.3795、S.2565、P.3809、上圖 141、P.3588、P.2566、上博 48、S.5541、P.2575、S.2143 及 BD8168（北 8348·乃 068）等，則已將之嫁接於玄奘。⁷⁹ 可見以「當來極樂佛邊期」作結的〈道安法師念佛讚文〉的「道安法師」，如果依照史實來看，指稱的不大可能是志生兜率的東晉道安，但是由於敦煌當地的信仰型態，彌陀淨土與彌勒淨土經常混淆不清，⁸⁰ 故我們也無法完全將之排除在外。

⁷⁵ 參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：上海人民出版社，2017 年），頁 152-154、253-257。

⁷⁶ 項楚《敦煌詩歌導論》（臺北：新文豐，1993 年），頁 114。

⁷⁷ 朱鳳玉《敦煌勸善類白話詩初探》，頁 75-92。

⁷⁸ 于淑健《敦煌本〈道安法師念佛讚文〉探賾》，《新疆大學學報》2016 年第 5 期，頁 77-82。

⁷⁹ 除 BD8168（北 8348·乃 068）外，以上各寫本均可見於方廣錫之文，方氏另提及 S.2567、北大 74、P.2817 三件寫本也抄有〈十二月禮佛文〉，只是這三件寫本未敘及玄奘。參見方廣錫〈談〈劉師禮文〉的後代變種〉，《華東師範大學學報》2016 年第 1 期，頁 19-30。

⁸⁰ 有關敦煌寫本反映當地信仰將彌陀淨土與彌勒淨土雜揉一處者，如〈金剛五禮〉。詳參汪娟《敦

〈道安法師念佛讚文〉中，「道安法師」最可能的指稱對象還有誰呢？抄寫於 P.3570、P.3727、P.2680、羽 298 等四件寫本的《劉薩訶和尚因緣記》引述了所謂「道安法師碑記」的文句。據唐代道宣撰《續高僧傳》卷 26〈魏文成沙門釋慧達傳〉云：「故今模寫傳形，量不可測，約指丈八，臨度終異，致令發信，彌增日新。余以貞觀之初歷遊關表，故謁達之本廟，圖像儼肅，日有隆敬。白石、隰、慈、丹、延、綏、威、嵐等州，並圖寫其形，所在供養，號爲劉師佛焉。因之懲革胡性，奉行戒約者殷矣。見姚道安〈製像碑〉。」⁸¹可見《劉薩訶和尚因緣記》中的道安法師，指的應是撰作〈二教論〉的北周俗姓姚的僧人道安，而「碑記」則是指〈製像碑〉。又此北周的姚道安，《續高僧傳》卷 24 有云：「安內外既明，特善文藻，動言命筆，並會才華。而風韻疏通，雅調翔簡，執禮居尊，仁被朝貴。故榮達儒宰，知名道士，日來請論，咸發信心，故得義流天下，草偃從之。」⁸²像這樣內外兼修、善於撰作且知名於當世的行跡，讓人不得不將之與〈道安法師念佛讚文〉聯想在一塊。又若〈道安法師念佛讚文〉因旨在戒殺生食肉，學界以爲不可能早於梁武帝，而晚於梁武帝的北周僧人姚道安，則無此一問題，且他也晚於中土佛教徒禁斷酒肉的另一重要時間點，即北齊天保（550-559）年間，文宣帝高洋受僧稠感召，「受菩薩戒法，斷酒禁肉，放捨鷹鷄，去官畋漁，鬱成仁國，又斷天下屠殺」，⁸³此事件被認爲是中土北方佛教徒開始禁斷酒肉的重要契機。⁸⁴而北周姚道安目前還可見有讚文作品——〈遺誡九章〉，以四言韻文闡釋他「奉持淨戒」的體會感悟，如其四曰：

卿已出家，號曰道人。父母不敬，世帝不臣。普天同奉，事之如神。稽首致敬，不計富貧。尚其清修，自利利人。減割之重，一米七斤。如何怠慢，不能報恩。倚縱遊逸，身意虛煩。無戒食施，死入太山。燒鐵爲食，融銅灌咽。如斯之痛，法句所陳。今故誨約，宜改自新。⁸⁵

其中的「無戒食施，死入太山。燒鐵爲食，融銅灌咽」和旨在戒殺生食肉的七言韻文——〈道安法師念佛讚文〉所述的「枉取一錢徵萬倍，命終地獄受艱辛。富

煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化，1998 年），頁 227-230。

⁸¹ 唐·道宣〈魏文成沙門釋慧達傳〉，《續高僧傳》卷 26（北京：中華書局，2014 年），頁 981-982。

⁸² 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁 913。

⁸³ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁 576。

⁸⁴ 康樂《佛教與素食》（臺北：三民書局，2001 年），頁 91-94。

⁸⁵ 唐·道宣〈隋京師淨影寺釋慧遠傳〉，頁 918-921。

貴前生佈施得，貧是慳貪宿業因」有些近似，而「飛鷹走狗屠他命，黃泉地下悔難期」似也和上述北齊文宣帝的「斷酒禁肉，放捨鷹鷄」呼應。當然，我們也不諱言〈遺誡九章〉的用語較〈道安法師念佛讚文〉為典雅，像〈道安法師念佛讚文〉有「阿那」、「阿莽」等口語詞彙。至此，筆者以為〈道安法師念佛讚文〉的「道安法師」，指稱的更可能是北周僧人姚道安。或者託名該僧人，或者即是出自他的手筆；而〈勸善文〉一系統的文本則可視為別本，至於二系統孰先孰後，尚難斷定。

五、結論

透過上文的論述，我們可以知道，敦煌文獻中出現的僧人道安，雖都名為道安，但卻有不同的形象與指稱：在因應大眾群體的說話表演伎藝而生成之文本——《廬山遠公話》，道安成了竊奪他人智慧財產、夤緣攀附的反派人物，此處的形象是被醜化的道安；而在因應僧人、佛徒群體的講經活動而生成之文本——〈彌天釋道安第一〉讚文、《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、《法華經玄贊釋》、《法華義記卷第三》、《維摩疏釋前小序抄》，道安或被稱為「彌天釋道安」，與佛十大弟子並列，或逕被視為菩薩，稱作「寶印手菩薩」、「肉身菩薩」，或被視為德星化身，此處的形象是已略具神性的道安；至於主要用來化導世俗的通俗讚文——〈道安法師念佛讚文〉，「道安」指稱的或許與前此的文本一樣，也是東晉高僧道安，但讚文以「當來極樂佛邊期」作結，和東晉道安的彌勒淨土並不同，加以中土佛徒禁斷酒肉又不早於梁武帝，則出自善於撰作且知名於當世的北周姚道安，可能性更高，尤其是其讚文〈遺誡九章〉與〈道安法師念佛讚文〉又有部分的近同，當然，它也可能是託名。而與〈道安法師念佛讚文〉文句部分相同的〈勸善文〉，則應視為同一文本的不同系統的表述。

而《廬山遠公話》就標題與故事情節的安排，雖是以人稱南遠的東晉高僧廬山慧遠為主角進行稱頌，但其中諸故事情節並不全出自南遠。錫杖擲地得水、潭龍聽法、山神指揮神鬼造寺、擲筆空中等，確實可見於《高僧傳》、《蓮社高賢傳》等典籍中的南遠敘述。同時，也化用了東晉道安的腕有肉環、為苻堅所攜、升兜率天，竺道生的講經石點頭，以及隋淨影寺慧遠的佛菩薩幫助注疏《涅槃經》等

等其他高僧大德的事跡；並透過道安與慧遠為主的十九回合對答，對北本《大般涅槃經》、北遠《大般涅槃經義記》進行闡釋，可見宣傳北本《大般涅槃經》的思想，是此一話本重要的敘事旨趣。

附記：本文為執行「高僧、動物與佛菩薩：唐宋之際敦煌傳抄的外來僧神異傳說研究」(MOST 106-2410-H-004 -155 -MY2) 專題研究計畫之部分成果，係據〈敦煌文獻中的道安與道安撰述〉(英國劍橋大學亞洲及中東研究系、劍橋大學李約瑟研究所、敦煌學國際聯絡委員會主辦「敦煌學國際學術研討會·劍橋 2019 / International Conference on Dunhuang Studies · Cambridge 2019」，2015 年 4 月 17-18 日。)一文改寫，感謝與會專家學者的指正，以及《敦煌學》二位匿名審查者的指導。

主要參考文獻

- 于淑健 〈敦煌本〈道安法師念佛讚文〉探蹟〉，《新疆大學學報》2016：5，2016年。
- 方廣錫 〈談〈劉師禮文〉的後代變種〉，《華東師範大學學報》2016：1，2016年。
- 《道安評傳》，北京：崑崙出版社，2004年。
- 《英國圖書館藏敦煌遺書目錄：斯 6981-斯 8400 號》，北京：宗教文化出版社，2000年。
- 王 昊 〈略論敦煌話本小說人物塑造的藝術方法〉，《中國社會科學院研究生院學報》2004：3，2004年。
- 朱鳳玉 〈敦煌勸善類白話詩初探〉，《敦煌學》26，2005年12月。
- 杜斗城 《敦煌五台山文獻校錄研究》，太原：山西人民出版社，1991年。
- 汪 娟 《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化，1998年。
- 周紹良 〈讀變文雜記〉，《紹良文集》，北京：北京古籍出版社，2005年。
- 季羨林主編 《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年。
- 徐 俊 〈《廬山遠公話》的篇尾結詩〉，《文學遺產》1995：6，1995年。
- 康 樂 《佛教與素食》，臺北：三民書局，2001年。
- 敦煌研究院編 《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000年。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海人民出版社，2017年。
- 項 楚 《敦煌詩歌導論》，臺北：新文豐，1993年。
- 楊明璋 〈敦煌文獻中的高僧贊抄及其用途〉，《敦煌寫本研究年報》12，2018：3，2018年。
- 劉波、林世田 〈國家圖書館藏 BD14546 背壁畫榜題寫本研究〉，《文獻》2010：1，2010年。
- 劉長東 〈讀《廬山遠公話》札記〉，《古籍研究》1999：2，1999年。
- 蕭文真 〈〈金剛經講經文〉參照《金剛經》注本問題之探究〉，《敦煌學》27，2008年2月。
- 韓建瓚 〈敦煌寫本《廬山遠公話》初探〉，《敦煌學輯刊》創刊號（總第四期），

1983 年。

竇懷永、張涌泉匯輯校注 《敦煌小說合集》，杭州：浙江文藝出版社，2010 年。

小南一郎 〈有關敦煌本《廬山遠公話》的幾個問題〉，‘93 中國古代小說國際研討會學術委員會編《‘93 中國古代小說國際研討會論文集》，北京：開明出版社，1996 年。

平井宥慶 〈敦煌本・道氤集『御注金剛經宣演』考〉，《印度學佛教學研究》22：1，1973 年 12 月。

高田時雄 《敦煌資料による中國語史の研究：九・十世紀の河西方言》，東京：創文社，1988 年。

國際佛教學大學院大學附屬圖書館 《大正藏・敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，東京：國際佛教學大學院大學附屬圖書館，2015 年。

〔俄〕普羅普著，賈放譯 《故事形態學》，北京：中華書局，2006 年。