



「中國佛教文學」理念與系統建構之省思

鄭阿財

南華大學文學系教授兼敦煌學研究中心主任

一、前言

魏晉隋唐以來，儒、釋、道三家已跟中國文化緊密結合成為一體，難以截然分割。因此，自中古以來的中國文學，不論在內容或形式，也多包蘊著儒釋道三家的思想、語言與藝術手法。過去研究頗多從文學出發，探究某某文學家與佛教，如「李白與佛教」；或從佛教出發，探究某經的文學，如：「《法華經》的譬喻文學」。本人以為討論「中國佛教文學」，當立足於中國，由佛教出發，著眼於文學。從其產生、發展與演變論，有必要考察從「佛教文學」到「中國佛教文學」的歷程；方法上則先從唯名與唯實的視角進行「中國佛教文學」理念的檢視，進而建構中國佛教文學的體系。

宗教、文學從起源到發展一直是處於互為表裡，相互交融的狀態。宗教每每透過文學來進行傳播；文學更以宗教思想來呈現其所要表達的意涵，二者之間關係極為密切。因此，學界即有所謂「宗教中的文學」與「文學中的宗教」之提法，同時也就成為關心宗教文學研究者長期以來討論的焦點。

作為世界三大宗教之一的佛教，其與文學的關係尤為密切，然而什麼是「佛教文學」，似乎一直是看法分歧，界定不明。

歷來對「佛教文學」的看法，大多側重在佛典中譬喻、因緣等

一類具故事性的文字記述。毫無疑義的經典當然是以教理、教法為主要內容，然而許多經典的內容與呈現的形式，不但具備了文學的特質，有些更是文學的淵藪。

隨著佛教東傳在中國的發展，弘法布道的通俗化與世俗化，更將佛教教理有意無意的透過文學創作與口頭的講唱來進行宣揚鼓吹，形成具有佛教主體意識的「中國佛教文學」，在中國文學史或中國佛教史上，也隨著文學觀念與文學視野的擴展而逐漸受到關注。

二、「中國佛教文學」理念的發展與省思

「佛教文學」一詞，概念與界定的提出，時間是較晚的。日本明治維新之後，佛學研究蓬勃發展，深受歐洲學術的影響，積極推動新的佛學研究。除了佛教教義、經典文獻、語言等整理與研究外，同時也關注到佛教經典中的文學。

歐洲學界將所有佛教經典視為印度文學的種類之一，日本的學術界深受此一觀念的影響，不但開始使用「佛教文學」一詞，而且也沿用其內涵，並陸續出現有關佛教文學的論著。如明治二十八年（1895）佐佐木惠璋便發表有〈佛教文學の過去及び將來〉¹；1902年和田覺二有〈佛教文學に就きて〉²；1907年芳賀矢一（1867-1927）有〈佛教文學の研究〉³，這些論著無疑的昭告世人日本學界已開始投入「佛教文學」的研究。

1. 【日】佐佐木惠璋：〈佛教文學の過去及び將來〉（一）-（三），《禪宗》第7-9期，1895年5月-8月。
2. 【日】和田覺二：〈佛教文學に就きて〉，《東洋哲學》第8卷第1期，1902年1月。
3. 【日】芳賀矢一：〈佛教文學の研究〉，《宗教界》第2卷第10期，1907年10月。

1925 年小野玄妙（1883-1939）更有系統的專著《佛教文學概論》⁴ 出版；1929 年深浦正文（1889-1968）出版了《佛教文學物語》⁵；1931 年鈴木暢幸也出版了《佛教文學概論》⁶；此外，1929 年更有《佛教文學》⁷ 專門刊物刊行；昭和三十七年（1963 年 1 月）以大正大學日本文學研究室及大谷大學日本國文學研究室為中心，成立了「佛教文學研究會」並出版《佛教文學研究》⁸ 輯刊。

在這些佛教文學論著及專門刊物所載的篇章中，所討論的內容主要是佛教經典中具有文學意味的經典，同時也論述其中的思想、語言以及佛教與文學相關涉等問題。其中，小野玄妙《佛教文學概論》一書所論述的對象，除了以佛教經典為中心外，還觸及了印度、中國與日本三國的材料；其他諸人的論著中也不乏論及「日本文學與佛教」以及日本歷代佛教文學作品等論題。顯示日本在佛教文學概念的建立及研究發展的過程中，同時也開始積極的試圖整理、建構「日本佛教文學」與研究體系。

早在 1899 年，織田得能便有《國文中の佛教文學》⁹，此書雖是編輯，但關注日本本身的佛教文學已然呈現。之後，系統性的論著不斷湧現，各階段都有專書的出版。如：1935 年阪口玄章著《日

4. 【日】小野玄妙：《佛教文學概論》，東京：甲子社書房，1925 年 9 月。

5. 【日】深浦正文：《佛教文學物語》，東京：東林書房，1929 年。1970 年在《佛教文學物語》的基礎上，再出版《佛教文學概論》，京都：永田文昌堂，1970 年 11 月。

6. 【日】鈴木暢幸：《佛教文學概論》，東京：明治書院，1931 年 5 月。

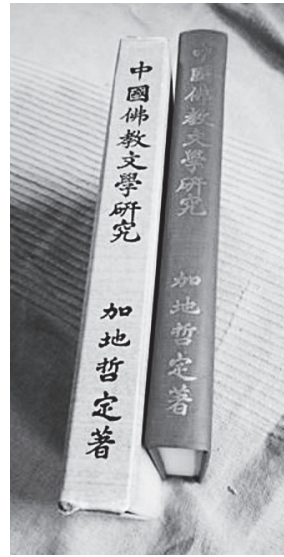
7. 京都：佛教文學社，1929 年 6 月創刊；又，東京：佛教文學研究會，1977 年 3 月創刊《佛教文學》雜誌。

8. 《佛教文學研究》第 1 集，京都：法藏館，1963 年 1 月。

9. 【日】織田得能編：《國文中の佛教文學》，東京：國語傳習所，1899 年 3 月。

本佛教文學序說》¹⁰；1957年永井義憲出版《日本佛教文學研究》，1967年出版有《日本佛教文學》¹¹；1994年榎克朗出版了《日本佛教文學と歌謠》¹²。1967年甚至還有《日本佛教文學》¹³雜誌的出刊，以及《佛教文學講座》¹⁴總結性的系列研究出版。這些論著與刊物的發表與印行，在在說明了日本對佛教文學研究的重視與進展，已漸趨系統。

除了日本佛教文學外，對於漢傳佛教主體的中國佛教文學，日本學界也多所用心，其中加地哲定（1890-1972）專就中國佛教文學進行系統的研究，他在1965年出版了《中國佛教文學研究》¹⁵一書，這是一本以中國佛教文學為研究對象，內容較為全面且嚴謹而系統的專著。其中除了傳統文學體裁的作品外，也討論了變文、歌謠等俗文學中的佛教文學與禪門中的佛教文學。早期儘管關注「佛教文學」，但始終未對「佛教文學」的概念與範疇做出嚴謹明確的釐清與界定。大都著



日本學者加地哲定所著
《中國佛教文學研究》

10. 【日】阪口玄章：《日本佛教文學序說》，東京：啟文社，1935年9月。
11. 【日】永井義憲：《日本佛教文學研究》，東京：古典文庫，1957年3月；《日本佛教文學》，東京：塙書房，1963年10月。
12. 【日】榎克朗：《日本佛教文學と歌謠》，東京：笠間書院，1994年1月。
13. 《日本佛教文學》雜誌，東京：豐島書房創刊，1967年。
14. 【日】伊藤博之、今成元昭、山田昭全編集：《佛教文學講座》全9冊，東京：勉誠社，1994年。包含：佛教文學の原典、佛教思想と日本文學、法語、詩偈、和歌、連歌、俳諧、物語、日記、隨筆、僧傳、詩社源起、繪卷、繪傳、歌謠、藝能、劇文學、唱導の文學、研究史と研究文獻目錄。
15. 【日】加地哲定：《中國佛教文學研究》，高野町（和歌山縣）：高野山大學文學部中國哲學研究室，1965年10月。

眼於佛教經典具文學性的部分，往往集中在印度佛教中的本生、本緣、本事及譬喻等作為研究討論的主體。例如小野玄妙《佛教文學概論》；深浦正文《佛教文學物語》……便是。

這種從佛教經典出發的論著，無疑是源於印度佛教文學的概念，而成為長期以來佛教文學的主流觀點與研究範圍。由於研究的文本均屬佛教經典，因此也有將之稱為「佛經文學」的。¹⁶ 針對「佛教文學」的界定問題，加地哲定可說是較早認真展開思辨的一位。他以為：自來有關佛教文學研究主要以佛教經典為對象，這種所謂的佛教文學，實際上不是「純粹的」佛教文學；因為佛教經典中的文學，只是借文學為手段來闡明教理，並非從文學創作的意識去進行寫作。真正的佛教文學應當是作者將自己對佛教教理的心得、體驗及信仰，有意識地從事文學創作，化為文學作品來表達。

福井康順（1898-1991）在為加地哲定這本書所寫的序中便明白的指出：

佛教文學歷來似乎僅指經典中的譬喻、說話之類的文字。而本書作者認為，那些為數眾多的、為解釋說明教理而把追求形式美作為目的的作品，不能稱為純粹的佛教文學。真正的佛教文學應當是為揭示或鼓吹佛教教理而有意識地創作的文學作品。¹⁷

16. 陳允吉、胡中行主編：《佛經文學粹編》，上海：上海古籍出版社，1999年12月；《佛經文學研究論集》，上海：復旦大學出版社，2004年12月；《佛經文學研究論集續編》，上海：復旦大學出版社，2011年7月；王立：《佛經文學與古代小說母題比較研究》，北京：昆侖出版社，2006年3月。

17. 【日】福井康順撰，劉衛星譯：〈代序〉，收於加地哲定：《中國佛教文學》，高雄：佛光出版社，1993年7月，頁1。

具有文學性質的佛教經典，即所謂「佛教經典文學」，加地哲定認為雖然可以將之納入佛教文學的範圍，但這不是佛教文學的核心。真正的佛教文學是作者有意識地從事文學創作；指的就是作者把自身對佛教的體驗或理解，運用文學的技巧、形式等表達出來的作品。如此界定，學界仍有歧見。

丁敏〈當代中國佛教文學研究初步評介〉¹⁸綜合諸家論述後，主張：「佛教文學」一詞，可從較寬廣的角度來界定，約可分為兩大部分：一是佛教經典文學的部分。自阿含以來的各大小乘經典及律藏中，都有許多充滿文學色彩的地方。十二分教中的本生、本緣、本事、譬喻更是經典文學中的主流。另一是佛教文學創作部分。即以文學手法來表現佛理，帶有佛教色彩的文學創作。包括歷來文人、僧人及庶民的佛教文學創作，表現在小說、戲曲、散文、詩歌及俗文學中的作品。這樣的看法基本上照顧到佛教文學的根本與淵源，也符合佛教文學的實際發展，自有一定的合理性。

不過，「佛教經典」與「佛教文學」本質上是有其界線的。黑田彰、黑田彰子合撰的《佛教文學概說》¹⁹一書以日本佛教文學為其研究對象，書中便認為「佛教文學」是以宗教為宗的創作，而「佛教的文學」則是以佛教思想概念出發的言語藝術作品。「佛教文學」一詞的形成，很明顯的是「佛教」與「文學」二種概念的組合。佛教主在教義、思想，文學長於本質、形態；二者價值與特色各有所重，佛教側重精神內容，文學尤重藝術形態。二者結合，或以佛教教義為主，文學形式為輔，藉以宣教弘法；或以文學為主，佛教內

18. 丁敏：〈當代中國佛教文學研究初步評介——以台灣地區為主〉，《台大佛學研究中心學報》第2期，1997年6月，頁233-280。

19. 【日】黑田彰、黑田彰子：《佛教文學概說》，大阪：和泉書院，2004年。

涵為輔，供作藝術創作。是以各自所重，比率層次不可一概。

然「佛教文學」一詞畢竟為偏正結構，主體是「文學」。若從語法與詞彙結構來看，「佛經文學」與「佛教文學」並不相同，雖然其詞彙結構是「N+N」，實際上等同於「N」與「N」中間有「的」，所以名詞「佛經」、「佛教」都是用來限定「文學」的性質與範疇。換句話說，佛經當中具文學性質的可稱為「佛經的文學」或「佛經文學」。若在佛教發展過程中使用文學的藝術形態來表達有關題材、思想內涵的作品，則當作「佛教的文學」或「佛教文學」。

在中國，由於佛教界素以經典、佛理為研究主體，而視「文學」為末，甚少給予應有的關注與重視；因此自來尠少強調「佛教文學」，即使有所論及，一般也多以「佛學與文學」來稱述，且重心尤在探究其間的關係。如：李志夫主編《佛學與文學：佛教文學與藝術學術研討會論文集》²⁰，孫昌武《唐代文學與佛教》²¹；或以中國文學為主體而稱「佛教與中國文學」，如：張曼濤編《佛教與中國文學》²²、張中行《佛教與中國文學》²³……都是以「佛教與文學」作為研究的領域。至於「佛教文學」指稱，近年才漸趨流行，如陳允吉、陳引馳主編《佛教文學精編》²⁴、陳引馳《佛教文學》²⁵、孫尚勇《佛教文學十六講》²⁶、普慧主編《中國佛教文學研究》²⁷等多部著作。

20. 李志夫主編：《佛學與文學：佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部分）》，台北：法鼓文化，1998年。

21. 孫昌武：《唐代文學與佛教》，西安：陝西人民出版社，1985年。

22. 張曼濤編：《佛教與中國文學》，台北：大乘文化出版社，1981年。

23. 張中行：《佛教與中國文學》，合肥：安徽教育出版社，1984年。

24. 陳允吉、陳引馳主編：《佛教文學精編》，上海：上海文藝出版社，1997年。

25. 陳引馳：《佛教文學》，上海：上海人民美術出版社，2003年。

26. 孫尚勇：《佛教文學十六講》，西安：陝西人民出版社，2012年3月。

27. 普慧主編：《中國佛教文學研究》，北京：中華書局，2012年12月。

個人以為「佛教文學」是指以佛教內容為題材，旨在宣揚佛教信仰的文學作品。其淵源最早當來自佛教經典，就中國佛教文學而言，指的是漢譯佛典文學。隨著佛教在中土的快速發展，寺院僧人弘法布道之作，文士學佛參禪之篇，各式各樣的中國佛教文學作品與時俱進，紛呈並現。從佛經文學到僧人文學，進而發展到文士文學，這一脈相承的中國佛教文學發展脈絡，存在著交叉糾結的淵源流別與難捨難分的密切關係。對於這不易割捨的關係，為了兼顧理論與實際，孫昌武在《佛教與中國文學》一書中便主張將「佛教文學」區分為廣義與狹義兩種。他說：



孫昌武著作《佛教與中國文學》

在學術界，「佛教文學」這個概念內涵本來十分模糊。從廣義說，可以指所有受到佛教影響，包含佛教內容的文學作品，狹義則專指那些富於文學性的佛典。嚴格地講起來，宗教經典與文學作品是有明確界線的。²⁸

「佛經文學」是指佛教經典中富含文學色彩的部分，展現出作為佛教宣教工具的佛經本文，隱含著文學的優雅面向。「佛教文學」則指以佛教思想為精神，以文學類別為載體的文藝創作，含括僧、俗兩界的作品：僧人作品有僧詩（化俗詩歌、佛曲）、偈頌（修道偈、

28. 孫昌武：《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社，1988年，頁26。

傳法偈、證道歌等)、語錄……世俗作品則有正統文人的佛教詩歌、駢散文章，以及俗文學裡的講唱變文、靈驗記……。

新版《中國大百科全書》立有「佛教文學」條，以為：「一般說來，一切文字形式的佛教文獻都可以說是佛教文學。稍加限定：一切與佛教題材相關、使用佛教文字體裁、表達佛教理想、觀念、意境、情趣的美文作品就是佛教文學。通常，佛教文學指後一內含意義。」又以為「可以從形式和內容兩個方面來看待佛教文學。所謂內容，就是佛教文獻中涉及人生理想的題材或主題；所謂形式，旨在宣教手段上佛教文獻採用了同世俗文學相近或相同的形式體裁。」²⁹ 相對而言，觀念較為清晰，界定也較為具體。但也是存在廣義與狹義的佛教文學主張。

三、「中國佛教文學」系統的建構

在中國，有關佛教文學的研究，過去一直是依附在佛教研究與文學研究之間。由於跨越「佛教」與「文學」二大領域，因此過去學界多以「佛教與文學」稱之。如此則成為佛教的枝微末節而招致忽視，或被視為文學的另類異端，少有理睬；既缺乏自覺的意識，更無獨立的地位，以致未能有如日本等國研究的盛況與豐碩的成果。

事實上，「佛教文學」的本質是文學，所以從「文學」為主體的視角出發來看「佛教文學」，自然會將之納入傳統文學的系統中。吾人對於文學首先關注的是文學的形式，因此也就會以文學體裁的分類為首要的觀察，這自然是無可厚非的。但是「佛教文學」畢竟

29. 《中國大百科全書》第6冊，北京：中國大百科全書出版社，2009年3月第2版，頁595。

是「佛教」與「文學」的結合體，在關注一般文學本質的形式分類外，「佛教」特性是不宜忽視的，因此在建立佛教文學系統時，有必要採取異於一般文學的獨特方式來加以建構，才較為適切。佛教作為世界性的古老宗教，信仰、崇拜、修行、傳道與弘法是其主體，文學在宗教所扮演的角色是依附在活動，作為活動過程中的表現。也就是讚頌教主、莊嚴道場、體悟修道、弘法布道的工具；換言之，佛教文學是佛教徒藉文學為媒介以遂行教義、教法傳播的文學。正因如此，所以對於「佛教文學」的分類，我們除了從「文學」視角出發的體裁分類外，結合從「佛教」的視角出發進行分類，也確實有其必要性。

日本澤田瑞穗在《佛教と中國文學》³⁰一書的題記中，論及佛教文學與中國文學的關係說：「在創作上，佛教文學確實屬於中國文學之領域。來自絕對皈依信仰的宗教文學，帶有於古代漢文學所見不到的特質。」同時還強調佛教文學是以自我信仰心作源泉，指向某個方向宣流而出；並將佛教文學分作：對佛法僧三寶讚頌的「讚頌文學」；專注於自我心靈層面時所產生的「自證文學」；以及指向於不特定多數對象弘法的「唱導文學」等三類。此一分法的提出，不論從佛教或文學的立場來看，均有其一定的意義。根據中國佛教文學的實際情形，參考前賢的見解，我們似乎可從文學在宗教所呈現的「功能性」出發，將中國佛教文學分為以讚頌佛教內容為主的「讚頌文學」、以釋徒自身修道、證道經驗為主的「自證文學」、以形式內容作為傳教弘法之用的「弘傳文學」。茲略述如下：

30. 【日】澤田瑞穗：《佛教と中國文學》，東京：國書刊行會，1975年。

(一) 讚頌文學

「讚頌文學」是讚頌佛法僧三寶的文學，包括皈依頂禮三寶，頌揚佛威德時之讚歎歌曲；歌詠佛法甚深微妙之詩文；以及宣揚高僧德行之讚頌。淨土法門中尤多此類作品。

中國佛教的「讚頌文學」最早可推至南北朝時期漢譯佛經中的「讚歎」、「讚頌」與「偈讚」等形式。「讚頌」文體蓋源於印度當地對於有德者的讚歎習俗，後來延伸進入佛經中，成為一種特殊的讚揚佛德、佛境等聖潔意境的文體。中國漢譯佛經中「讚頌」的形式早期為五言、七言與散文，後來演變為整齊的四言形式，這種形式的轉變可能受到中國史傳文學中「讚」的影響。

敦煌佛教文學中的讚頌文學是佛教傳入中國之後，隨著佛教盛行而興起的作品，是屬於偏向世俗化的讚頌文學。大體來說，佛教歌讚的特色是「迂迴而不迫切，歌詞亦反復而成聯章，而音聲則多齊和而成妙音，且必合奏管弦而帶有音樂曲調。」以一種貼近世俗的角度，勸人讚佛誦經、宣揚佛教，以達浸世化俗的目的，故「散華樂」、「好住娘」、「歸去來」等，不僅僅是佛曲歌讚，更是當時民間所流行的樂曲。因此，從敦煌出土豐富的佛教讚頌文學，不僅可以了解佛教宣教的精神，亦可窺見當時民間廣為傳唱而流行的樂音曲調。

(二) 自證文學

禪宗、淨土宗是佛教中國化世俗化最為成功；也是漢傳佛教中最具獨特性的兩個宗派。在中國佛教文學中禪宗、淨土宗的表現也最為突出而鮮明，特別是唐宋時期禪門弟子在修習過程中，專注於自我心靈所產生的證悟發為詩偈的文學作品，相當獨特而豐富。這

種將悟道解脫之歷程與心境寓托於外界之萬象，以比喻、象徵的文學手法來表達，形成禪師的詩偈、讚頌；與禪師開悟之言行記錄而成的語錄、燈錄等作品，均是中國佛教獨特的禪門文學，此類文學就功能論亦可稱之為「自證文學」。

禪宗的發展歷程，眾所周知，初期特別講究內證，也就是極力主張「內證禪」，其方法是自我體認和師生間之參究；隨著禪宗在中國的發展，歷經晚唐、五代到北宋，禪宗的面貌產生了明顯的改變，也就是由過去不立文字的「內證禪」，逐漸演變成不離文字的「文字禪」，其方法主要以文字、言語來解說禪法，這也就是一般所認知唐代禪學與宋代禪學的顯著區別。

事實上，唐代禪門通過語言文字習禪、教禪；甚至透過語言文字衡量迷悟以及得道深淺的情形時有所見。歷代祖師的傳法偈，乃至六祖惠能「菩提本無樹」更成膾炙人口的美談。可見北宋時注重經由學習經典而達到認識轉變的文字禪確立前，禪門已有各種文學形式的禪師偈頌、詩僧藝文用以表達修道體悟的文化現象。在敦煌文獻未大量公布前，人們僅能從《景德傳燈錄》、《五燈會元》等傳世禪籍中捕捉一二，之後《祖堂集》的發現，此類作品更為大家所關注。今敦煌文獻中保存著為數可觀禪宗發展過程中的修道偈、證道歌、傳法偈等各類「自證文學」，更提供禪宗發展史上，由「內證禪」過渡到「文字禪」漸進的歷程與脈絡，也豐富佛教自證文學的內容。

（三）弘傳文學

「弘傳文學」是指向不特定的多數對象進行弘法傳教的文學。此類文學的功能與讚頌文學、自證文學，在中國的佛教傳播過程迴

然有別，不論禪、淨土與其他法門，都不乏有此類作品的製作。這些被視為文學之前，大抵附在實際的法儀中被演出，所以還具有法儀文學的性格。其末流發展，遂與宗教以外世俗的藝能與文藝起了交涉，比起讚頌文學、自證文學，其所關聯的領域要廣的多了。這是中國佛教文學研究極其特殊而有趣的議題之一。

佛教弘揚佛法，宣傳教理，面對世俗大眾為了發揮吸引聽講，達到宣傳效益，每每透過文學的表現手法與形式來進行。佛教東傳，初期的傳播者主要是外來的高僧，他們傳播的方式，憑藉著記憶口誦經典，進而訴諸於文字。所以佛教初傳，經典翻譯乃首要之務。透過經典翻譯的傳播，信眾有了憑藉可以展開誦習；但經典教義嚴肅、佛理抽象，一般信眾難以閱讀，更難理解。為了廣開教義宣揚與教法的弘傳，便出現了註解、講說與圖像的展示。正因如此，佛教在中土遂快速發展。終使原本來自印度經由中亞傳入的宗教信仰，建構出漢傳佛教的龐大體系，使其成為世界佛教的主體。

隋唐五代，佛教在中國進入全盛時期，佛教的發展與傳播也進入了由雅而俗的新階段。大型法會訴諸語言聲音的轉經、誦經與說法、布道；民間村落法義經幢鐫刻等造經活動，訴諸於視覺的造像與繪製壁畫等圖像的傳播，使各階層與不同地域的信眾，得以有緣接受。因應這一階段的傳播對象，不論是識字而不便或無緣讀經的信眾；或不識字無法讀經的信眾，法師透過語言，以講唱經文或俗曲歌讚唱頌的方式來進行口頭的傳播。這些作為都遂行著佛教的中國化、世俗化，在宣唱佛理，開導眾生的唱導活動中「雜序因緣、旁引譬喻」，使內容趨於故事化，形式講唱文學化，逐漸形成了中國佛教獨特的「弘傳文學」。以下分從唱導文學、俗講文學、見證宣傳文學三方面略加說明：

1、唱導文學

「唱導」是佛教齋集法會時，僧侶採用淺近的說教形式來宣傳教義、開導世俗信眾崇奉佛教的傳播手段。

「唱導」在中國六朝以來已成漢傳佛教重要而普及的弘

傳活動。「唱」在於彰顯「宣唱」的特徵，而「導」在於突出「開示」的特徵。是「唱」既是帶頭引領，又是高聲宣唱；「導」則既是啟發引導，又是表達開示。內容則是宣唱佛名、依文致禮、升座說法、明因果、辯齋意等。講經職事包括法師、都講、香火、維那和梵唄。在這些活動中所使用的文學，包括有：宣唱佛名時唱和佛、菩薩名的佛讚；受八關齋戒時使用的應用文、講經說法相關的文本；穿插於講經說法間「雜序因緣、旁引譬喻」的諸經緣喻因由；以及辯齋意的相關文書，如：咒願、表白、莊嚴、回向、發願等。在印度寺院盛行的「唱導」活動，是運用「梵唄」以曲調誦經，讚詠、歌頌佛德。佛教傳入中國後，「唱導」活動既繼承印度的讚佛唱導，又有所發展與變化，且主要與齋會有關。據慧皎《高僧傳》、《唱導傳》及《唱導論》的記述，可見唱導活動主要出現在八關齋會、禮懺齋會、薦亡會……場合，其目的在「宣唱法理，開導眾心」。



唐代的俗講又稱「講經文」

2、俗講文學

所謂「俗講文學」，指的是佛教「俗講」活動中的講唱文學，是「俗講」活動的產物，也是近代最受學界矚目的弘傳文學。唐日僧圓珍《佛說觀普賢菩薩行法經記》云：

言講者，唐土兩講：一、俗講，即年三月，就緣修之。只會男女，勸之輸物，充造寺資。故言俗講。（僧不集也。云云。）二、僧講，安居月傳法講是。（不集俗人類也。若集之，僧被官責。）上來兩寺事，皆申所司，（可經奏外申州也，一月為期。）蒙判行之。若不然者，寺被官責。（云云。）³¹

圓珍已清楚的告訴我們，講經是佛教寺院弘法布道的主要活動，唐代講經因應聽講對象的不同，而有「僧講」與「俗講」的區別。「俗講」是以在家信眾為聽講對象的講經說法活動，其目的在勸誘信眾輸物以充造寺資。其講說內容除佛教經義外，也可進一步講唱佛經中具故事性的內容，屬於推廣佛教世俗化的通俗講經。至於所開講的內容，我們從唐代日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》記述唐開成六年（841）正月長安左、右街七寺開俗講的情形可窺知一斑。³²

唐代俗講須經官方允許，舉行的時間主要在三長齋月，即：每年的正月、五月、九月等，各為期一個月。俗講所開講的佛經，較常見者，有《法華經》、《涅槃經》、《金剛經》、《維摩詰經》、《佛報恩經》……大乘經典。其儀式、程序大抵依循正式講經之儀軌，聽講對象為在家信眾，因而語言淺白，內容通俗易懂。俗講的

31. 見《大正藏》第 56 冊，頁 1108。

32. 圓仁《入唐求法巡禮行記》：「正月 9 日：五更時，拜南郊了。早朝歸城。幸在丹鳳樓，改年號一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《法華經》；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……從太和九年以來廢講，今上新開。正月 15 日起首至 2 月 15 日罷。」白化文、李鼎霞、許德楠校註：《入唐求法巡禮行記校注》，石家莊：花山文藝出版社，1992 年，頁 369。

文本即所謂的「講經文」，是法師俗講的底稿或聽講的記錄，稱為「俗講經文」，省稱「講經文」，也是最早的講唱變文。今所得見敦煌寫本中的《長興四年中興殿應聖節講經文》（《仁王護國般若波羅蜜多經講經文》）、《金剛般若波羅蜜經講經文》、《佛說阿彌陀經講經文》、《妙法蓮華經講經文》、《維摩詰經講經文》、《雙恩記》（《佛報恩經講經文》）、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》、《父母恩重經講經文》、《盂蘭盆經講經文》便是俗講文本的遺存。潘重規先生《敦煌變文新論》一文即說：

最早的變文，是引據經文，穿插故事，使之通俗化，既說且唱，用以吸引聽眾。它的儀式是講前有押座文，次唱經題名目。唱經題畢，用白話解釋題目，叫開題，開題後摘誦經文，以後一白一歌，又說又唱，直至講完為止。進一步的開展，是不唱經文，可以隨意選擇經文中故事，經短的便全講，經長的便摘取其中最熱鬧的一段講。³³

俗講活動是先以梵唱說押座文，接著念佛號（念觀世音菩薩三兩聲），然後唱經題，接著解釋經題；然後唱經文，接著解釋經文，直到終卷，然後發願取散。其中還穿插著「說莊嚴」、「念佛讚」、「發願」。包含了開題前的押座文與結束前的解座文，是「俗講文學」的核心。另外穿插有「莊嚴文」、「念佛讚」、「發願文」則是俗講活動中所使用的各種文學。這些在其他非俗講活動的場合中也經常使用，不具俗講專有的獨特性，嚴格說當不屬於「俗講文學」的核心。

33. 潘重規：〈敦煌變文新論〉，《幼獅月刊》49卷1期，1979年1月，頁18-41。

3、見證宣傳文學

除了唱導文學、俗講文學外，屬於佛教弘傳文學的尚有「靈驗記」一類的見證宣傳文學。靈驗記又稱功德記、感應記、冥報記，此類作品乃指向佛、菩薩，祈禱、懺悔；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗故事的記述。這類作品具宗教與文學之雙重特性，是宗教的弘傳文學；既是宗教的見證，也是宗教的宣傳。我曾整理研究敦煌藏經洞發現的佛教靈驗故事，並結集成書，名為《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》³⁴便是在突顯此一特點。

作為外來宗教的佛教，在弘傳的過程中，有見於靈驗故事情節曲折，內容豐富有趣，深具感染力與說服力，相較於義理深奧、思想抽象的經論，更容易為一般庶民所接受，這種以事說理尤能發揮信受奉持的效用。所以，自六朝以來，僧人信士蒐羅此類故事，編纂成書，以為「輔教之書」，作為傳播之利器，一時蔚然成風。如劉義慶（403-444）的《宣驗記》、張演（約438前後在世）《續觀世音應驗記》、陸杲（459-532）《繫觀世音應驗記》、王琰《冥祥記》、蕭子良（460-494）《冥驗記》……均是。其間高僧大德也每有留心集錄編纂，如：唐道宣（596-667）編《集神州三寶感通錄》、道世（?-683）編有《法苑珠林》『感應緣』……甚或有文士雖以其故事內容稍涉荒誕，然內容頗有文學特色，將其視為志怪小說之流，而加以採摘編集。如北宋李昉（925-996）《太平廣記》「再生」類，南宋洪邁（1123-1202）《夷堅志》多收錄大量此類靈驗故事。

34. 鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，台北：新文豐出版公司，2010年7月。

這些作品在藝術上最明顯的特色是幾乎每一篇都清楚交代具體的時間、地點、人物，敘事力求具體、確切，給人以真實無疑的感覺。並對故事發生、發展、終結的過程作完整敘述。其中有以還魂故事為主題，也就是有關入冥主題的靈驗記，是極具小說特色的部分。至於這類靈驗故事是如何流傳，我們從敦煌寫本所保存靈驗記抄寫的原生態來看，有經高僧集錄的彙編，如道宣撰《集神州三寶感通錄》、佚名《持誦金剛經靈驗功德記》；有單則感應故事冠於經首的，如〈黃仕強傳〉，此故事冠於《普賢菩薩說此證明經》經首，係專為鼓吹抄造《普賢菩薩說此證明經》；〈懺悔滅罪金光明經傳〉（或稱〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉、〈金光明經冥報驗記〉），冠於《金光明經》卷首，專為鼓吹抄造《金光明經》而編；更有與其他法會文書並抄的。

凡此種種，作為信仰的見證與宣傳最佳工具的靈驗故事，其傳播手段主要有二：一是書面傳播，即結集成編與零散抄錄，透過閱讀來遂行視覺傳播。另一方面則是採取口頭傳播，利用各類弘法宣教的唱導（此指廣義的唱導）活動，進行聽覺效果的傳播。這樣的傳播方式，既維持知識分子傳統的閱讀習慣，又能隨著宗教信仰的發展，透過語言宣講的手段，使廣大不識字或不便閱讀的民眾，同樣可以接受教法的弘宣。這樣的傳播方式，可媲美俗文學的傳播。

四、後語

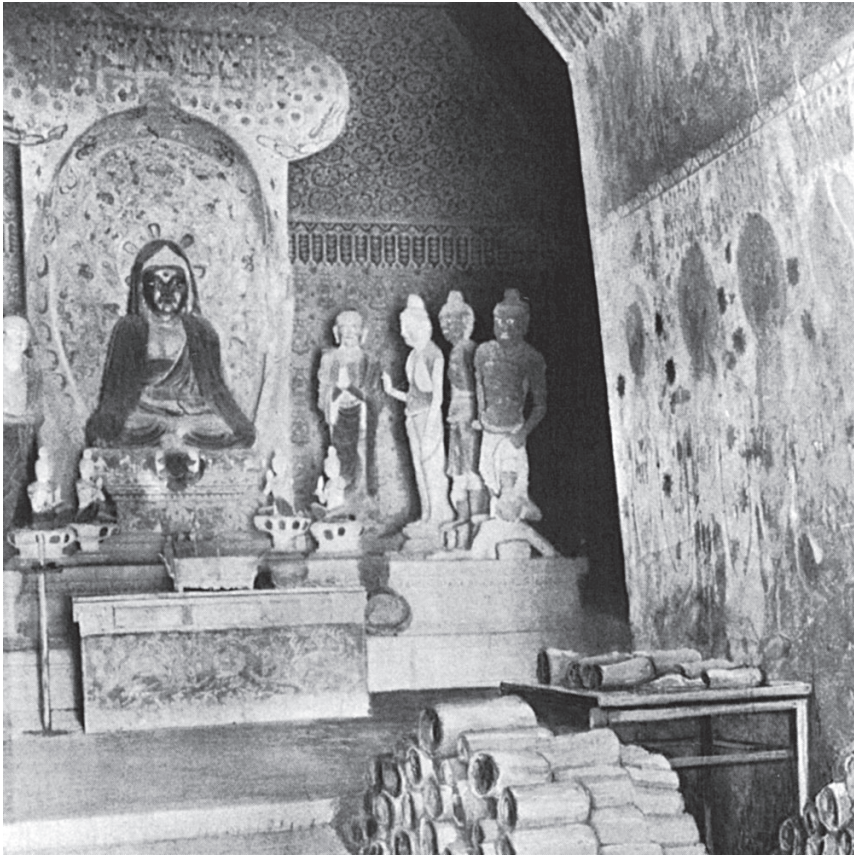
中國佛教文學研究的主體是中國佛教所產生的文學。是佛教從印度傳入後，中土僧人信士基於對佛教經典、教義的理解領悟、佛教齋會儀軌、僧人傳法弘道、修行體驗，乃至僧團宗教生活文化所衍生發展的文學。這些作品具有中國佛教的主體性與獨特的文學

性。在這樣的認知下，個人以為魏晉隋唐佛教的興盛與傳播，讓中國佛教文學體裁更趨多元化，同時刺激著中國雅文學與俗文學的興盛，尤其佛教中國化、世俗化最為成功而普及的禪宗、淨土宗，浸濡了中國士人文學與思想後，佛教文學益發流行而多變。其間佛教深入世俗弘法布道採取的傳播手法，帶動了佛教俗文學的興起，更是敦煌佛教文學呈現最為亮麗的遺存。

1900年敦煌莫高窟藏經洞發現以來，數量可觀，內容龐雜的敦煌佛教文學文獻，更為中國佛教文學研究提供嶄新的一塊新天地，同時又因這些資料所涉及的層面極廣，不僅含括了僧人信仰與實踐層面的記載，還有民間佛教活動的真實遺跡，可供我們對中國佛教文學進行全視角的透視與觀察，既有助於中國佛教文學研究之省思，同時也能提供中國佛教文學發展歷程的諸多面向與風貌遺存。

展望未來，中國佛教文學研究的範疇與面向，除了詩歌、散文、小說、戲曲等傳統文學體類的研究外，基於佛教主體的讚頌、自證、弘傳等佛教文學功能的分析研究，實在有其必要；不但如此，內在與外緣等相關課題，如作品的文本研究、主題研究以及文學語言研究等；中國佛教文學本身的發展、中國佛教文學與中國文學的相互影響、中國佛教文學儒釋道思想的互涉與交融等等；乃至佛教文學與佛教發展、佛教文學與佛教文化、佛教文學與圖像等外緣的延伸比較研究等，均有待我們進一步全面而深入的開展。





1900年6月22日，甘肅敦煌莫高窟第17窟藏經洞意外被發現。