

維摩詰信仰在中國中古時期的演進歷程與特徵

何劍平

四川大學中國俗文化研究所教授

中文摘要

本文重點考察了《維摩詰經》在中國民眾——尤其是庶民世界的傳播過程中所形成的信仰特性。認為：佛教進入中國之時，便形成兩個世界——庶民佛教和士大夫佛教，由此形成信仰的不同風貌。區別於士大夫重視玄理的習尚，民眾的維摩詰信仰具有崇拜神力、重視經卷之書寫和供養、倡導通俗講唱和注疏、中土民俗與禮懺法事相結合等特質，展現出信仰的通俗化傾向。庶民信仰的這種特性在中唐以後由於淨土教、禪宗推動的佛教教理和佛教藝術的通俗化趨向與士大夫信仰合流。《維摩詰經》在傳播過程中產生的這種信仰差別，主要是緣於其教理本身所具備的多方面之含義，以及因其化他利物、隨物根緣的目的顯示出的隨眾不同而施教的特性。同時，由於接受者的文化程度、信仰需求等差異，不可避免地造成了信仰特徵上的分野。

關鍵詞：《維摩詰經》、士大夫、庶民、信仰特性

Discussion on the evolutionary attributes of folk beliefs towards the *Vimalakīrtinirdeśa* in medieval China

HE, Jianping

Professor, Institute for Non-orthodox Chinese Culture, Sichuan University

Abstract

The present research focuses on examining the status of the *Vimalakīrtinirdeśa* within the people of China. In particular, the beliefs characteristics that formed during the process of its dissemination among the general population. It asserts that the two worlds of the common people and intellectuals generated different beliefs and views during the dissemination of Buddhism in China. In contrast to the fact that the intellectuals focused on profound philosophy (Xuanli), the common people worshipped Vimalakirti's extraordinary power, copied and enshrined the *Sūtra*, chanted, and integrated folk ways with repentance and Buddhist rituals, all of which illuminated a trend towards religious popularization of religious thought. However, such folk religion has also been incorporated into the intellectuals' profound philosophy since the middle of the Tang Dynasty, due to the popularisation of Buddhism and its art, which was driven by the Pure Land and Chan sects. These variations in belief representation stemmed from the sophisticated inclusions of the *Sūtra* and its adaptability to individual conditions and capabilities during preaching. In addition, the differentiation between the two belief manifestations connects to their cultural levels and belief needs.

Keywords: *Vimalakīrtinirdeśa*, intellectuals, common people, belief characteristics

一

當佛教帶著異域風貌進入中國之時，便形成兩個世界——庶民佛教和士大夫佛教——文化環境的殊異。維摩詰信仰在中國的演變也呈現出不同的風貌。

首先，在士大夫或曰精英階層中，後漢時期，佛教以中國神仙方術的信仰為媒介而傳佈社會，當時之人以黃老、浮圖並談，儘管《古維摩詰經》的譯者以務存本意為原則，但它未得到上層知識社會的首肯。

魏晉之際，隨著印度新興大乘教般若部經典的陸續傳入，由於《維摩詰經》之思想內容與印度早期之大乘經典《般若經》等有密切關聯，更由於其適應中土學界思潮的新方向（如聲、貌、辯才的社會風尚），《維摩詰經》在中國終於迎來了它備受尊崇的時代。《維摩詰經》由此進入知識階層，作為玄學的一翼，為當時清談名士所樂道。其中經中主角維摩詰的智慧辯才及「不二法門」的玄義清談場面，均為名士崇尚神往。此時相繼問世的支謙、竺法護、竺叔蘭譯本，表現了隨順時尚的特徵。而流傳最廣的鳩摩羅什譯本雖以「務本存聖」為由，但它仍舊保持支謙式的中國表達方式，其譯文及其注釋一直為後代藝術家造像、僧侶講說、民眾抄經所遵從。龍門石窟中的維摩詰造像及敦煌維摩詰變相中所存榜題即是明證。

至齊梁時期，由於王室開始推崇儒家傳統，士大夫在重視《維摩詰經》玄義的同時，也開始重視本經在道德方面的價值。由此進入了南朝佛教發展史上一個關鍵的轉型期。齊竟陵王蕭子良既開展以《維摩詰經》為題的講筵活動，又樹立一種王子的風範，倡導和稱揚〈香積佛品〉中的穢土修行和維摩詰的「直心是道場」，並將之用於佛教修持，更為

突出的是，由於蕭子良對《維摩詰經》的注義、抄寫、轉讀等功德的讚頌，使得維摩信仰得以廣泛流傳於民間社會。而梁武帝推行滲合儒家色彩的佛化治國，親注《淨名經》，追慕維摩詰「聖軌」，重視維摩詰玄義和消災免難的現世功用，構成梁武帝家室維摩詰信仰的一個重要特點。如簡文帝〈六根懺文〉，透過六根懺悔來表現自己的維摩詰信仰，有闡揚教理思想之目的，以佛教修行為主體；而〈唱導文〉則較注重為國祈福之現實利益。包括南齊上層的一些發願疏及懺文，都表現出闡揚教理思想和注重現實祈福的雙重特質，而重視消災免難的現世功用則與民眾信仰趨同。維摩詰信仰由此開始與佛教禮懺儀式相結合。使得維摩詰信仰不僅只是對玄理的探討，更重要的是作為一種宗教活動而存在。

在北方，由鳩摩羅什及其門下英才所開啟的義學的黃金時代，雖因中原戰亂而一度中斷，但終經北魏數代帝王的提倡而在孝文之世再度復興。精於《維摩詰經》的僧侶和善於講論的北魏官吏均受到社會的禮遇，南北兩地的上流社會，由於王室之倡導，論講成習，並出現南北合流之趨勢。北齊、北周的維摩詰信仰，相對於同時異地的南朝梁陳的維摩詰信仰，呈現出較為多元化的特徵。如果說梁陳佛教中的維摩詰信仰表現出更多的論辯色彩，那麼北地佛教中的維摩詰信仰由於自孝文帝沿習下來的漢化傳統，則呈現出神通和義學兼備的特性，而此佛教義學往往是以具備儒家學養的官僚來從事，他們實現了維摩詰信仰與中土孝義的結合。

陳隋之際，是朝代更替的時期，也是中國佛教變革的時期，維摩信仰在上層社會除表現出因襲前代論講餘緒之外，還表現出與國家政治權力的融合相處。令人注意的現象是，有隋一代，南北佛理聚於一堂，各方名德對維摩詰教理的研討辯論在有隋一代達到了鳩摩羅什之後第二個

義學高峰。淨影寺慧遠的《維摩義記》在當時即產生了重要影響，其中諸如維摩詰次第法門、三身理論、維摩詰淨土之分類等觀念不僅為天台宗智顗、三論宗吉藏所承襲，且惠啟唐代淨土諸師，對調合西方淨土教門與維摩詰心淨土淨之旨，厥功甚偉。隋文帝與智顗共同完成了統一南北的策略，智顗對《維摩詰經》的研究做出了傑出的貢獻。他在《維摩經文疏》中就當時盛傳的「金粟如來」一詞對維摩詰前身進行了重新解釋，而其中有關維摩詰的「讓佛」之說及對具「威猛」等十德的大長者名義的解說¹，在僧俗兩界廣為流佈，直接導致了中土自隋唐以還維摩詰信仰及其藝術風尚的轉變，並在敦煌石窟首次出現的維摩詰變相及維摩詰經講經文中得到了藝術表現。

可以看出，自魏晉至隋，以上所述的維摩詰信仰就區域而言，形成一種都市文化或精英文化的特點，但是當一大批敦煌寫卷出現之時，我們發現了與此並存的另一個久已湮沒的世界：作為民眾文化的維摩詰信仰的世界。

二

與士大夫的維摩詰信仰相比，自魏晉至隋唐，民眾的維摩詰信仰集中表現於以下六個方面的特點：

一是對維摩詰神力的崇仰。早在魏晉時期，中國人即認識到「大設靈奇、示以報應」的作法乃佛教之根本要素之一，「以神奇為化則其教

※ 收稿日期 2014.9.30，通過審稿日期 2015.4.28。

¹ 智顗《維摩經文疏》卷9《釋方便品第二初》：「今淨名或云是金粟如來，已得上寂滅忍；……所以不受寂滅忍名者，正為讓佛，但受無生法忍也。」《續藏經》第壹輯第貳編第二十八套第一冊，頁11。

易行」²的思想成為佛教在民間傳播的動力。對於當時不識佛法、不達深理的中土民眾而言，神通乃起信之最佳工具³。《維摩詰經》自〈佛國品〉至〈問疾品〉，為中土上層信仰者塑造了一個辯才無礙的居士形象，〈問疾品〉以下品目則為信仰者塑造了一個具有不可思議神通力的信仰對象。其中後者——多現神通⁴——成為維摩詰信仰在民間廣泛流行的一個重要原因。我們看到，儘管北地佛教於後秦時代產生了由鳩摩羅什及關中四聖（肇、生、叡、融）匯註、代表當時義學最高水平的《維摩詰經》的權威注本，然而自後漢以來便成長流傳的道教式的佛教並未因此而中斷，它仍然在北方文化中心地域和邊緣地區繼續蔓衍，傳播著南朝士大夫維摩詰信仰中所闕乏的咒術及神通。僧肇的〈維摩詰經序〉（《出三藏記集》卷八）、東晉釋道安和劉宋釋智靜二人所作〈檄魔文〉⁵、北齊〈臨淮王造像碑〉（《金石萃編》卷三十五）以及〈高僑

² 《桓玄與王令書論道人應敬王事》，《弘明集》卷12，《大正藏》冊52，頁81下。釋彥棕《集沙門不應拜俗等事·故事篇第一·王謐答桓玄應致敬難三首》卷1，《大正藏》冊52，頁446下，桓玄重難王謐之語。

³ 竺道生《妙法蓮花經疏》釋《見寶塔品》所謂「人情味理，不能不以神奇致信」，《卍續藏經》冊150，臺北：新文豐出版公司，1977年，頁823。凝然《維摩經疏菴羅記》卷26所謂：「神變示導，眾生見之起信。然後方有教誡示導，記心示導故。」又說「現神境通令物生信」，都談到神通行化在起信方面的重要位次。《大日本佛教全書》冊5，東京：名著普及會，頁196。

⁴ 吉藏認為《維摩詰經》神通場面多於《大品》，如在《淨名玄論》卷7說：「但《大品》多明實慧，少現神通。此經多現神通，少明實慧。」《大正藏》冊38，頁900上。

⁵ 《廣弘明集》卷29載元魏懿法師〈伐魔詔并序〉：「昔在年幼，嘗作〈破魔露布〉。文雖鄙拙，頗為好事者所傳。自遷都之後，寓在洛陽，忽於故塔之中得此本文。時遇值今國都法師尚在金剛波若寺講《勝鬘經》，輒以呈示。得法師學涉內外，甚好文彩。乃更披經卷，賜示魔事。兼得擬符時釋道安〈檄魔文〉，共尋翫之。復竭愚淺，修改舊文。更作〈平魔赦〉，重薦法師，更無嫌也。但安公〈檄文〉直推天魔，凡為世患，經列有四。

為妻王江妃造木版》（清端方編《陶齋藏石記》卷十三）等，恰好說明了北方對維摩詰的崇信所表現的義學和神通方術並重、上層與民間分塗的發展趨向。在唐代初年，中國僧俗開始關注神變這一佛教觀念所具有的宗教意義⁶。窺基首次利用《瑜伽師地論》佛教神足十八變的理論對維摩詰教理中的神力概念進行了細緻分類解說，認為《維摩詰經》不僅呈現了如來的十八種變化（此十八種變屬如來六神通之一的神境智作證通），而且其中所述神變故事還出現了與十八變逐一相配的情節⁷。對維摩詰教理的講說，亦出現偏向對神通的興趣，如斯 4341 號敦煌寫卷有講經和尚講論「維摩詰經中之六神通義」等。作為修道降魔的事例，《維摩詰所說經》卷中〈菩薩品〉的持世菩薩章最終在庶民佛教信仰中與敦煌降魔變等合流，在中國民間佛教傳統中產生深遠影響。

民眾維摩詰信仰第二方面的特徵是民間寫經的興盛。早在南方進入佛教玄思所謂「義學」的黃金時代，另外一些僧人卻遠離人聲囂雜的都市，生活在鄉間，或在孤清的山間石室，在那裡發揚了禪修、方術和神通的傳統。《維摩詰經》在這些僧人手中自然表現出另一層面的特色。如宋廬山釋慧慶「誦《法華》、《十地》、《思益》、《維摩》，每夜

且天魔權變，非浮情所測。煩惱陰死，為患寔深。輒更起〈伐魔詔〉、〈慰勞文〉，冠之於初。是以前後不同，文頗繁重。冀信心君子，兩得行之。輒并編安法師〈檄文〉為次，合為一卷。」《大正藏》冊 52，頁 343 上。據此，〈檄魔文〉之作者乃東晉釋道安。《弘明集》卷 14 載釋智靜〈檄魔文〉，《大正藏》冊 52，頁 92 中。

⁶ 在唐代初年，中國僧俗開始關注神足通這一佛教觀念所具有的宗教意義：一是「引諸眾生入佛聖教」，二是「惠施無量受苦眾生」，見唐·窺基《說無垢稱經疏》卷 1，《大正藏》冊 38，頁 996 下。

⁷ 何劍平，〈佛教神足通及其對中古文藝的影響〉，載《宗風》（庚寅夏之卷），宗教文化出版社，2010 年，頁 290-307；《中國地域文化研究》10，祥明大學校韓中文化資訊研究所，2011 年 2 月，頁 112-136。

吟諷，常聞閤中有彈指讚歎之聲」⁸；宋臨渭釋普明「誦《維摩經》，亦聞空中唱樂，又善神咒，所救皆愈」⁹；晉蜀地石室山釋法緒「誦《法華》、《維摩》、《金光明》，常處石室中，且禪且誦」¹⁰；後梁荊州釋法隱「久住覆船山東嶺，誦《法華》、《維摩》、《思益》以為常業」¹¹；而「曹和尚就開元寺為城隍（隍）禳災講《維摩經》」¹²。這些僧人的生活，均明顯表明他們沒有受到上流社會士大夫玄學或清談的影響，表明誦《維摩詰經》與符咒、禪修及修福禳禍的民間俗信的結合。上海博物館藏後涼麟嘉五年（393）六月九日王相高寫的《維摩詰經》題記，可視為最早有時間記載的民間材料。在孝文帝之前，北魏在拓跋弘時代，庶民中已流行造寫《維摩詰經》的事實¹³。隋唐之際，出現百姓大規模寫《維摩詰經》的現象。在一些歷史文獻及考古文物中，可以看到這類活動的大量遺跡。《太平廣記》卷一百一十六報應十五引《冥報記》記姜勝生「於武德初年」，「於故村佛室中取《維摩經》」之事¹⁴，《昭和法寶目錄》錄唐高祖武德三年，閻碩兄弟供養《維摩詰經》事，《寶

⁸ 〈宋廬山釋慧慶傳〉、〈名僧傳第二十三〉記惠慶「涉學經律，汎研禪誦。誦《法華》、《十地》、《維摩》、《思益》。」梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》卷12，北京：中華書局，1992年，頁463。

⁹ 〈宋臨渭釋普明傳〉，《高僧傳》卷12，頁464。

¹⁰ 〈晉蜀石室山釋法緒傳〉，《高僧傳》卷11，頁408。

¹¹ 〈後梁荊州覆船山釋法常傳〉，《續高僧傳》卷16，《大正藏》冊50，頁556中。

¹² 伯2079號寫本《淨名經關中釋抄》卷上末題記。

¹³ 敦煌研究院藏113號，題記云：「天安二年八月二十三日，令狐□兒課。王三典、張演虎等三人，共作課也。」此為北魏天安二年（467），令狐□兒、王三典、張演虎等三人合作寫《維摩詰經》。公元471年（宋明帝泰始七年辛亥），定州中山郡盧奴縣張興保為父母建福造《金光明經》。原卷伯4506，有後題「金光明經卷第二」，後題下小字楷書七行寫有願文。

¹⁴ 又見《法苑珠林》卷79，唐·釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，北京：中華書局，2003年，頁2325。

山靈泉寺》誌文（作於麟德元年歲次甲子十一月癸未朔九日壬子）載相州鄴縣萬春鄉綏德里住段王村劉才戡父（字寶文）生前嘗自「敬造□像一帳，禮十萬拜，造涅槃經，讀一七遍；造法華經，讀□九遍；造維摩經，讀十四遍；造金剛波若經并論，讀廿一遍。」¹⁵《法華經傳記》卷八記唐代「梓州鄴縣人姚待，以長安四年甲辰夏發願，為亡親自寫四大部經：《法華》、《維摩》各一部，《藥師經》十卷，《金剛般若經》一百卷」一事¹⁶，都是說明《維摩詰經》流布中國民間村落之最好佐證。

不過，民間抄寫《維摩詰經》，其動機已與魏晉及南北朝時期上層文士的行事有了很大的區別，具體表現在：

一是以除障去病的現實追求為目的，而對與維摩詰教理相關的內容和基本要素關注不多，故而呈現混合信仰的特徵（庶民佛教信仰的多樣性和滲透性，或者說諸種佛教信仰同時並存）。以〈文殊師利問疾品〉為例，東晉南朝的名士、名僧的價值取向在於維摩與文殊共談妙法的場面，他們的維摩詰崇信主要以偏重玄思為特徵，那個誇示機智、張揚辯才的維摩詰居士，成為名士、名僧所崇尚的理想化的清談人物。除炳靈寺石窟外，現存北魏以來的維摩像皆手持麈尾，這表明本經的流佈一直同南北朝時期風靡於名流社會的論講之習相始終。而在普通民眾的信仰中，〈問疾品〉中的維摩詰則是一位「於諸眾生愛之若子」的救苦菩薩，一位「療治眾病」的大醫王，也許正緣於此，唐僧詳纔將唐梓州鄴縣人姚待寫《維摩詰經》之事編入《法華傳記》卷第八的「書寫救苦」類。可見，在民間，中國民眾是將維摩詰作為一位救苦菩薩而不是一位辯才出眾的論士來崇信的。伯 2854、伯 2237、北圖 6854、斯 5561 號等以「患

¹⁵ 《唐代墓誌彙編續集》麟德〇〇九，周紹良、趙超主編，上海：上海古籍出版社，2001 年，頁 145。

¹⁶ 《大正藏》冊 51，頁 84 中。

文」為題的敦煌寫本，阿斯塔那 29 號男女合葬墓文書中為救病而作的維摩變，隋唐之際大量的民間抄經題記，雲南劍川石鍾山石窟被當地白族信眾稱為「愁面觀音」的維摩詰造像（南詔末至大理國初），都是民眾維摩詰信仰現世化的具體反映¹⁷。它們說明興盛於魏晉南北朝的維摩信仰，曾經歷由知識階層而深入普通民眾的傳播過程。這種另一層面的中國佛教——庶民的維摩詰信仰，顯然與文化中心城市所盛行的玄學或講論無關。

二是在民間，《維摩詰經》的抄寫、誦讀功德成為關注的重點，而義解則在其次。有關民間寫經的教理根源，除了當時齊梁王室如蕭子良的宣導，蓋亦受到印度經卷書寫風氣的影響。瑜伽家綜合《般若經》所說為十事，名「十種法行」，如《辯中邊論》（世親菩薩造、玄奘譯）卷下〈辯無上乘品〉引論說：

於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習行。（《大正藏》冊 31，頁 474 中）

¹⁷ 劉長久〈雲南劍川石窟石鍾山石窟內容總錄〉，《敦煌研究》1，1995 年，頁 95-109。陸家瑞，〈「阿央白」——白族「母性文化」符碼〉，《民族藝術研究》1，2003 年，頁 39-45。

「般若法門」所倡導的受持、讀、誦¹⁸、解說、書寫¹⁹、供養²⁰，為攝化信眾的方便，為多數大乘法門所採用。《維摩詰經》承《般若》的學風，所以在〈法供養品〉、〈囑累品〉中也有極類似的說法，如《維摩詰經》（支謙譯）卷下〈法供養品〉引佛告天帝語：「當以知是賢者子、賢者女，受此不思議門所說法要，奉持、說者，福多於彼。」²¹《維摩詰經》（支謙譯）卷下〈囑累彌勒品〉記彌勒菩薩白佛言：「若賢者子心入是輩經者，當令手得，恣所念取，若念受持如是輩經，傳示同學，

¹⁸ 據《小品般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）卷二《塔品》及《明呪品》，受持、讀、誦般若波羅蜜所得現世功德主要有：1、不橫死；2、無有恐怖；3、為諸天等所護念；4、種種毀亂違逆事起，法應皆滅（若官事起，誦念般若波羅蜜，官事即滅）；5、不說無益之語，有所言說，人所信受，少於瞋恚，終不懷恨，不為我慢所覆，不為瞋恚所使；6、若入軍陣，若刀箭向者，無能惱害；7、使持惡意來欲求佛短之諸外道和惱亂眾生之惡魔不得其便，各自復道而去；8、於四眾中說般若波羅蜜時，其心不畏有來難問及詰責者；9、為父母所愛，為宗親、知識、沙門、婆羅門所敬，衰惱鬭訟，如法能度。《大正藏》冊 8，頁 541 下 -545 上。

¹⁹ 對於書寫經卷，《小品般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）卷 2《塔品》說：「若人書寫般若波羅蜜，供養恭敬，尊重讚歎，當知是人得大福德。」同書同卷《明呪品》說：「善男子、善女人若不能受持讀誦般若波羅蜜，如所說行，當書寫經卷，供養恭敬，尊重讚歎，以好華香、塗香、末香、燒香、雜香，衣服、幢幡、伎樂供養。」《摩訶般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）卷十《法施品》引佛告釋提桓因言：「當知善男子、善女人書般若波羅蜜經卷與他人，令書持、讀誦、說，得福多！」《大智度論》（聖者龍樹造、鳩摩羅什譯）卷 59《釋校量舍利品》亦說「書持般若經卷與他人」者，功德為大；以舍利與他人令供養得福為多。《大正藏》冊 25，頁 481 上。

²⁰ 至於供養，《小品般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）卷 2《塔品》：「若善男子、善女人，供養般若波羅蜜經卷，恭敬尊重讚歎，以好華香、塗香、末香、衣服、幢幡，而以供養，其福甚多。」同書卷 10《薩陀波崙品》記曇無竭菩薩所的七寶臺中，「有七寶大床，床上有四寶函，以真金鑠，書般若波羅蜜，置是函中」而供養之事，《大正藏》冊 8，頁 583 中。

²¹ 《大正藏》冊 14，頁 535 下。

廣說分明。」²²《維摩詰所說經》（鳩摩羅什譯）卷下〈法供養品〉引佛告天帝語：「若善男子、善女人受持讀、誦、供養是經者，即為供養去、來、今佛。」²³《維摩詰所說經》卷下〈囑累品〉記彌勒菩薩白佛言：「若未來世善男子、善女人求大乘者，當令手得如是等經，與其念力，使受持讀誦、為他廣說。世尊！若後末世，有能受持讀誦、為他說者，當知皆是彌勒神力之所建立。」又記四天王白佛言：「在在處處、城邑聚落、山林曠野，有是經卷，讀誦、解說者，我當率諸官屬，為聽法故，往詣其所，擁護其人，面百由旬，令無伺求得其便者。」²⁴可見，《維摩詰經》中贊揚經卷的受持、讀誦、供養等功德，這些淺易且極易普及的方便說法——在中古時期往往容易被士大夫佛教忽略的功德卻成為維摩詰信仰在庶民階層得以廣泛流傳的一種重要形式²⁵。從現存的敦煌民間抄經題記中可以看出，治病救苦、發願祈福、悔罪除惡、追求現世獲祐的思想構成敦煌《維摩詰經》寫本的一大文化特徵。從《維摩詰經》在民間的抄寫情況來看，士大夫文化與庶民文化在對待同一部經典時其在取捨角度上是頗有差異的。在民間的維摩詰信仰中，以追求功德、廣植福田為主旨，這迥異於當時士大夫階層對精密深微的義學佛教的關注及僧伽階層對實踐禪修佛教的看重。

²² 《大正藏》冊 14，頁 536 下。

²³ 《大正藏》冊 14，頁 556 上。

²⁴ 《大正藏》冊 14，頁 557 中。

²⁵ 《唐代墓誌彙編》（上）開元一五二〈唐朝散大夫綏州別駕劉君故夫人范陽縣君張氏墓誌銘并序〉：「夫人又崇重波若，精於勤奉，□如給園□□日之靈燭，純陞□□之文，維摩問疾之品，莫不書寫讀誦，端心信持，庶將龜鶴齊年，□和琴瑟，鳳凰□占無□，鴛鴦之飛不孤。」此例證把書寫、讀誦「維摩問疾之品」的修持功德，用於對延壽及家庭美的祈願，乃反映了唐代婦女宗教信仰的一般情況。周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，上海：上海古籍出版社，1992 年，頁 1261。

民間維摩詰信仰的第三個特點是與禮懺儀式的結合。除了寫經之外，我們看到，佛教儀式與中土固有的民俗相結合的一種形式——以治病、禳災、避邪、解厄等生存利益為核心的民間法會禮儀活動——在南北朝時甚風行。禮懺法事，本出於印度大乘佛法的方便道，後演化為應赴中國民俗的法事²⁶，頗具中國佛教的特色。據斯 5957、斯 3875、斯 5456 等三種敦煌寫本，在民眾佛教的禮懺儀式中，維摩詰成為被啟請的對象，此種包含禮懺儀式的維摩詰信仰亦出現在敦煌的維摩變相之中。如 276 窟西壁龕外兩側所畫「問疾品」。此鋪畫在西壁佛龕兩側。龕外南側畫文殊師利立像，龕外北側畫維摩詰立像，旁邊有土紅榜書：「戒香、定香、惠香、解脫香、解脫知見香，光明雲臺遍法界。供養十方無量佛，見聞普熏證寂滅。一切眾生亦如是。」這段榜書與維摩詰教理無關，乃依《華嚴經》而製，是供養者在燒香儀式上的唱偈，乃擬請十方諸佛、剃度受戒所用，維摩詰屬於十方凡聖之一，是被擬請的對象。而據《佛說佛名經》卷十五的有關記述，維摩詰、文殊師利均為信眾於布薩日禮敬稽首的「他方分身化佛」²⁷。我們可以想見信眾在此維摩詰立像前誦偈，這是一種誦偈的禮懺，有著禮佛、懺悔、勸請、隨喜等修持內容。據此我們可以得知：有些維摩詰變相的繪製是用於禮懺儀式的，禮懺儀式成為民間維摩詰信仰中的一項重要內容。這種以維摩詰為醫王的禮懺儀式在隋唐之際傳布日本上流社會。齊明天皇三年（657），中臣鎌足有病，讓百濟尼法明誦念《維摩詰經·問疾品》祈禱，見效後鎌足大喜，在山階建立伽藍安置丈六佛像，第二年請福亮僧正到此，講誦《淨名經》。這是有名的山階寺維摩會的起源²⁸。

²⁶ 印順，《華雨集》冊 4，新竹：正聞出版社，1993 年，頁 140。

²⁷ 《大正藏》冊 14，頁 244 中 - 下。

²⁸ [日]師鍊，《元亨釋書》卷 21〈資治表二〉，《大日本佛教全書》冊 101，頁 385。村上專精《日本佛教史綱》，北京：商務印書館，1999 年，頁 37。

除了以上所述在寫經、禮懺齋會等宗教活動中的作用而外，維摩詰信仰還在民間的山神和城隍信仰中發揮著神異的功效。前者如《續高僧傳》卷一六《僧達傳》記北齊僧達禪師之弟子道爽為載（戴）山神（檀越）讀《維摩詰經》²⁹。至於後者，敦煌寫本伯 2079《淨名經關中釋抄》卷上（首題）題記說：「壬辰年（872）正月一日，河西管內都僧政京城進論朝天賜紫大德曹和尚，就開元寺，為城隍（隍）禳災，講《維摩經》。」城隍之名，見於《周易》。《周易》卷四卦有「城復於隍，勿用師」之語。《說文解字》釋「隍」曰：「隍，城池也。有水曰池，無水曰隍。」城隍信仰，源於中國古代的水庸神。如《禮記》卷二五〈郊特牲〉載：「天子大蜡八，……祭坊與水庸，事也。」據鄭玄注，天子蜡祭八神，水庸居七。即謂堯時始祭水庸（水溝）之神。至南北朝時，始有祀城隍的明確記載。《北齊書》卷二十《慕容儼傳》載天保六年（555），慕容儼鎮守郢城（今湖北武漢市武昌），南朝梁軍圍城，以荻洪塞斷船路供應，郢城危在旦夕：

城中先有神祠一所，俗號城隍神，公私每有祈禱。於是順士卒之心，乃相率祈請，冀獲冥祐。須臾，衝風歛起，驚濤涌激，漂斷荻洪。……城人大喜，以為神助。

《南史》卷五三《邵陵攜王綸傳》亦載：大寶元年（550），綸至郢州，因「素有變怪，祭城隍神」。可見，作為掌管中國城的神祇，作為中國形形色色民間諸神的典型代表之一，城隍神在產生之初，其職掌即有保護城池、禦災捍患、冥佑地方民物的功用。唐代城隍信仰已盛行於江南。《太平廣記》卷三百三《神十三》「宣州司戶」條引《紀聞》說：「吳俗畏鬼，每州縣必有城隍神。」據張說《祭城隍文》（《文苑英華》

²⁹ 《大正藏》冊 50，頁 553 中。

卷九九五）、李陽冰《縉雲縣城隍神記》（《全唐文》卷四三七）、唐段全緯《城隍廟記》（《全唐文》卷七二一）、黃州刺史杜牧《祭城隍神祈雨文二首》（《文苑英華》卷九九六），唐代祭城隍文，多為淫雨乞晴或天旱乞雨之作，地方守宰為民請命，祈求城隍神顯靈弭災，保佑地方安泰。唐代城隍之祀已成風俗，到了「風俗水旱疾疫必禱」的地步。隨著城隍神信仰的盛行，民間逐漸形成了祭祀城隍的民俗活動。其中最具有影響的民俗活動是城隍賽會。唐代有賽城隍文、賽城隍詩。道教奉祀城隍約始於唐代。唐杜光庭刪定的《道門科範大全集》卷十二至十七之祈雨雪齋儀中，啟請神靈之一，即為城隍社令。此為道書中有關城隍的最早記載。因是之故，為城隍攘災而講《維摩詰經》，是佛教儀式與民間城隍信仰相結合的顯著例證，標誌著維摩詰信仰深入民間，融入中國民俗文化，成為穩定社會基層（庶民）的信仰力量。

民間維摩詰信仰的第四個特點是邑社制度——頗具民間群眾團體性質——在唐代的普及與發展。邑社是由僧尼與在家佛教信眾組成，或僅由在家信眾組成的佛教結社團體，它興起於東晉南北朝時期³⁰，在隋唐五代，迅速向世俗社會各階層滲透，進而形成在某一地域內以篤信某一信仰對象而結成的民間宗教團體。如良鄉縣有觀音鄉，范陽郡有無量壽邑³¹，至於維摩詰信仰的團體則有「維摩邑」。此見於《房山石經題記匯編》第二部分「大般若波羅密多經（唐至遼）」所載的三條材料：

涿州磨行維摩邑錄事谷英才廿八人等敬造邑人從憲張□張□光張

³⁰ 唐耕耦，《房山石經題記中的唐代社邑》，載《文獻》1，1989年，頁74-106；郝春文，《東晉南北朝時期的佛教結社》，載《歷史研究》1，1992年，頁90-105。

³¹ 《房山石經題記匯編》第二部分「大般若波羅密多經（唐至遼）」，北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組編，北京：書目文獻出版社，1987年8月，頁136、頁94。

□□□希晏高神超王良弼司馬泰孟詹韓奉進劉五尚呂秀妻任宋五娘馬□□□男庭山妻朱六娘成惠曇妻左男伯宜佟敬仙妻薛男萬興宋希仙妻□男□□□□妻劉三娘男實奇文 貞元十三年四月八日上卷[三百八十]條九百零二(一·九三一)

涿州磨行維摩邑錄事谷英才等敬造經一條邑人任憲妻宋男順奴李士澄亡父仙朝母史弟張希光母成妻王男士澄女八娘孔希光女八娘劉忤尚孟瞻張自勉母韓妻郭男惟恆男惟順張庭光母薛妻龐男士溫張平等李憲李彥十四娘 貞元十四年四月八日上卷三百九十六三百九十七條九百三十[八](一·六八九)

涿州范陽縣維摩邑錄事谷英才卅人等敬造石經一條憲□□□□貞元十五年四月八日建邑主僧道翼童子庭金李□妻管張希俊陳□仙妻□□□司馬□妻陽孟詹劉五尚孔光高超男希嶠□□□□卷[四百零八]條[九百六十七](二·四八三)

這是范陽縣崇信維摩詰的信眾所結成的民間宗教團體在貞元十三至十五年造刻石經的記錄。刻經地區在涿州。《舊唐書》卷三九《地理志》說：「涿州，本幽州之范陽縣。大曆四年，幽州節度使朱希彩，奏請於范陽縣置涿州，仍割幽州之范陽、歸義、固安三縣以隸涿，屬幽州都督。」上三條材料可注意者有三：一、社邑成員之組成，當以「磨行」為行業者居多；二、行業性後以「維摩」命名邑社，知其成員或皆出於對維摩詰之崇信而自行結成組織。三、社邑上經題記皆標日期為四月八日。《重修雲居寺一千人邑會之碑》云：「風俗以四月八日共慶佛生。……是時也，……維摩互設於香積焉，將通成於米山。」³² 據此可知，雲居寺上經供佛主要在佛誕日進行。維摩邑，這種以寫經、造像活動為中心的群

³² 《房山石經題記匯編》，頁20。

眾性佛教團體當遠不止於房山，很可能遍及中土其他地區，元明時代的所謂「維摩州」³³正是這種影響的遺蹟。維摩邑，作為佛教僧團的外圍組織之一，其成員無疑是佛教在民間存在與發展的基層力量。

民間維摩詰信仰的第五個特點是與疑偽經的密切關聯。在南北朝時期，佛教徒為誘導世人，迎合世俗一般信仰，製造偽經。偽經的出現在某種程度上加速了佛教在中國的普及，也是佛教久行於中國民間的一個重要原因。《維摩詰經》也同樣是借助於偽經在民間得以廣泛傳播。齊梁之世，「抄經」之風盛行，所謂「抄經」，並非是「一字不漏」的抄錄一章、一節以成一部經典，按僧祐的說法，「抄經」即「撮舉義要」，抄錄成一部經典，或將很多部經典擇要分類，抄經成書。這種風氣可上溯到漢末。昔安世高抄出《修行為大道地經》，是因為該經部頭大，「廣譯為難」，故「省文略說」。及支謙，亦有《孝抄》。廬山慧遠因《大智論》「論文繁積，學者難究，故略要抄出」，名《般若經問論集》二十卷。他們都簡略抄寫原經，並未割斷和違背原意。逮至齊梁之世，為了精讀佛經和傳教便利，人們開始「肆意抄撮」佛經，「或棋散眾品，或爪剖正文」，出現「既使聖言離本，復令學者逐末」的現象。竟陵文宣王儘管「慧見明深」，亦未能免於這種風氣。他是當時南齊抄經最著名的人物，《祐錄》載其所抄經凡三十六部，其中有〈抄維摩詰所說佛國品〉一卷、〈抄維摩詰方便品〉一卷、〈抄維摩詰問疾品〉一卷。對於文宣王的抄經行為，僧祐不僅不提倡，也不主張效尤，認為「若相競不已，則歲代彌繁，蕪黷法寶」。³⁴ 隋沙門法經更是直接批評他的這種抄經行為是「輕悉自心，於大本內，或增或損，斟酌成經，違反聖教，

³³ 《皇明文衡》卷 90。

³⁴ 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 37 下。

蕪亂真典」，並將其附偽末，「用誠後人」云云³⁵。等而下之者，一些沙門開始競相抄造經典，「或憑真以構偽，或飾虛以亂實」，出現「近世妄撰」之作。這些著作，不見其聖典依據，據僧祐言，「並依倚雜經而自製名題，進不聞遠適外域，退不見承譯西賓，我聞興於戶牖，印可出於胸懷」，³⁶如《續高僧傳》卷一〈僧伽婆羅傳〉載：「時有居士木道賢，以天監十五年獻《優婁頻經》一卷，文既勘具，不辯來由。」同書同卷〈釋曇曜傳〉：「時又有沙門曇靖者，……出《提謂波利經》二卷，意在通悟，而言多妄習」，加中土五行之說，「用石糝金」云云。據《出三藏記集》卷五，齊武帝時比丘釋法願抄《六通無礙六根淨業義門》一卷，齊武帝時比丘釋王宗抄集眾經撰《佛所制名數經》五卷，梁天監九年郢州頭陀道人妙光於普弘寺造作《薩婆若陀眷屬莊嚴經》一卷，事發後，敕付建康辯覈疑狀，云「抄略諸經，多有私意妄造，借書人路琰屬辭潤色」：這表明在抄經過程中已存在私意妄撰的成分。此外，偽造由於神授，也常見於史書。南齊末年太學博士江泌之女僧法尼，曾先後閉目誦出二十一部、三十五卷經典，其中有《維摩詰經》一卷，這是歷來公認最具代表性的「宿習」（即佛教信徒將其「前生」所熟習的經典，背誦出來，並記錄成書）類疑偽經，因其非「佛說」，且無梵本傳譯，故佛典目錄學家判定其為疑偽經。再從偽經數目看，至僧祐作《出三藏記集》之世，偽經已增至四十六部，五十六卷。隋沙門法經等所撰《眾經目錄》卷三眾經偽妄中所列隋以前盛行之偽經合八十部二百一十七卷。隋彥悰等撰《眾經目錄》疑偽經則增至二百九部四百九十一卷。是故，在南北朝時期，出現抄造佛經的盛況³⁷。在這一演進過程中，《維

³⁵ 見隋·法經，《眾經目錄》卷3，《大正藏》冊55，頁127中。

³⁶ 《出三藏記集》卷5，《大正藏》冊55，頁39上。

³⁷ 佛界高僧們對此種在某些方面有助於促進「佛教流化」的疑偽經，則採取了默認的態度——釋道安《二教論》借西京通方先生答曰：「然《法行經》

摩詰經》的傳播也出現與之相關的現象：一是與維摩詰信仰相關的疑經。這有兩類，一是記載維摩詰前身是金粟如來的典籍：《思惟三昧經》及《發跡經》³⁸。根據王簡棲《頭陀寺碑文》的創作時間推斷，「金粟如來」一名出現的時間，其上限應在齊代。換言之，在齊梁陳三朝已有記載維摩詰是金粟如來的經典（《思惟三昧經》和《發跡經》等）在社會上流布。但查之歷代經錄，均未見有關上述兩部經典的著錄。二是有關維摩詰王姓說、雷氏說分別出自《佛喻經》、《別傳》。在這類經典中，首舉維摩詰的姓氏、父母、出生地、兒子等。然後當詳說維摩詰的化跡，這是維摩詰的傳記，其形式頗類漢譯佛經中以傳述聖賢事跡為主的大譬喻經或大因緣經。其稱為「佛喻經」者，當為「佛譬喻經」之縮略語，乃佛所自說，為令聽者曉悟所說義宗，「牽物引類，轉相證據，互明善惡罪福報應」³⁹。它重於文學趣味，是佛法通俗化的產物。然而對於《佛喻經》、《別傳》這類經典，吉藏不僅「未得彼經文」，而且歷代經目

者，無有人翻，雖入疑科，未傷弘旨。」（《大正藏》冊 52，頁 140 下）天台智顗《維摩經玄疏》卷一即引《造立天地經》、《清淨法行經》稱儒家「種種諸教」——「文行誠信，定《禮》刪《詩》，垂裕後昆」，也就是佛教的「世界悉檀」（《大正藏》冊 38，頁 523 上）。湛然《止觀輔行傳弘決》卷六之三亦指摘諸佛經目錄推定《清淨法行經》、《像法決疑》等經為疑偽並不可取，認為這些經典「文義既正，或是失譯」，「豈以時人未決，便推入偽？」（《大正藏》冊 46，頁 343 下）這些對疑經所持同情或妥協的言論，都在不同程度上助長了疑偽經在中土的流布。

³⁸ 吉藏在《維摩經義疏》卷一即說：「有人言，文殊師利，本是龍種上尊佛，淨名即是金粟如來。相傳云：『金粟如來出《思惟三昧經》』，今未見本。」在他的《淨名玄論》卷二也有相同的論述，說「復有人釋云：『淨名、文殊皆往古如來，現為菩薩。』如《首楞嚴》云：『文殊為龍種尊佛。』《發跡經》云：『淨名即金粟如來。』今明聖跡無方，難可測度，但無生並觀。」冊 38，頁 866 中。可見金粟如來一名出於《思惟三昧經》及《發跡經》二部經典。對於前者，吉藏云未見其本，後者或有本？

³⁹ 〈譬喻經序〉，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 68 下。

也未見著錄。可見，記載維摩詰姓氏（如王氏雷氏等）的《佛喻經》、《別傳》顯然是出於中國人之手，非譯自梵文原經⁴⁰。更為有趣的是，《維摩詰經》亦頗受疑經作者重視。如《維摩詰經》的一部分為被斷定為偽經的《像法決疑經》引用⁴¹，疑經《佛說淨度三昧經》卷下（斯 2301）亦將清信士中守戒、精進如律行者說成是維摩詰的化身示現⁴²。唐代文人元稹嗜好《法句》、《心王頭陀經》二經。按《大周刊定眾經目錄》卷十五、《開元釋教錄》卷十八、《貞元新定釋教錄》卷二十八均著錄有《心王菩薩說頭陀經》一卷，並皆將其刊定為偽經。此經不見於唐前佛經目錄及史傳記載，當為隋唐以來中土偽造者。敦煌寫本斯 2474 號《佛為心王菩薩說投陀經》卷上（五陰山室寺惠辨禪師註），應為元稹所謂《心王頭陀經》所本。元稹所好《心王頭陀經》，實乃抄撮佛經而成，其中有兩處明顯抄略《維摩詰經》教理者⁴³。這些都說明疑經的編撰者對《維摩詰經》的推重，將其作為抄造疑經的資料來源之一。

民間維摩詰信仰的第六個特點是注重與敦煌講唱文學相關的講經文以及通俗佛經注疏文本。〈維摩詰經講經文〉凡八卷八種（斯 4571、斯 3872 號、伯 2292 號、俄藏 Φ101 號、俄藏 Φ252 號、北京光字 94

⁴⁰ 陳寅恪，〈敦煌本維摩詰經文殊師利問疾品演義跋〉，載《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980 年，頁 184。

⁴¹ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》卷 4，高雄：佛光出版社，1993 年，頁 231-232。

⁴² 《佛說淨度三昧經》卷下（斯 2301）：「若有沙門，若清信士中，有守戒者，精進如律行者，此非凡人。或是文殊師利，或維摩詰，或慧法大士，或毘陀耆，或彌勒示現。」

⁴³ 如云「菩薩摩訶薩，大慈所薰」，乃化用《維摩詰所說經·香積佛品》「仁者可食如來甘露味飯大悲所薰」；又「學大方便，不捨有為，不住無為」，此全襲用《維摩詰所說經·菩薩行品》佛告諸眾香世界菩薩所謂有盡無盡解脫法門之要義（「如菩薩者，不盡有為，不住無為」）。

號、羅振玉《敦煌零拾》所載〈文殊問疾第一卷〉、BD15245 號[新 1445]），是現存講經文中卷號最多的一個品種（另外兩個卷號較多的品種是：〈妙法蓮華經講經文〉5 篇，〈佛說阿彌陀講經文〉3 篇）。

《維摩詰經》凡三卷十四品，上述八種講經文演繹的經文均在本經前五品，也就是說還有將近三分之二的講經文迄今未發現。這些講經文形成於中、晚唐時期。與原典相比，這些講經文有重敘事輕玄理的趨向，對經文中有關佛教義理常作簡化處理，如伯 2292 號將原來經文裡維摩與彌勒對話中對「菩提」一詞所作的長段較為抽象的義理探討，僅用「彌勒告世尊：『世尊，維摩居士說爾許多來由，我於當日都無祇對。』」作為過渡句；而對從「布施是道場，不望報故。……故我不任詣彼問疾」一長段義理陳述，作者則用「於是維摩居士，為光嚴童子，指引多般之道場云云」一句話輕筆掠過。經過這樣的藝術處理，加強了文學中想像與情緒的要素和敘述的連續性。再如，新公布的〈維摩詰經講經文〉的寫本——BD15245 號（新 1445），首殘，末題「文殊弟二終」。其內容與《西陲秘籍叢殘》本尾題〈文殊問疾弟一卷〉⁴⁴相銜接，謂文殊師利與大眾既入維摩詰室，申釋迦致問之意，詢居士致病之本。卷末云「會中有个聲聞怪，獨自思量暗起猜。為見眾人無座位，如何作念唱將來」，則暗示下卷將敷演《維摩詰所說經·不思議品》。中間將有關菩薩應云何慰喻有疾菩薩、有疾菩薩云何調伏其心、無縛之觀（慧與方便）、菩薩行等義學討論略去。值得注意的是，這兩個寫本有著更趨民間化的特色，如《西陲秘籍叢殘》本云佛讚文殊「當生之日，瑞相十般」，據俄

⁴⁴ 王慶菽原校：「本卷原見羅振玉《敦煌零拾》所載，現用《西陲秘籍叢殘》書內本卷影印本重新校訂並加以斷句。標題原有。「文殊問疾第一卷」數字，原在篇末，是此卷尾題。但因本卷與以上各卷均為演繹《維摩詰經》，故改擬今題。」黃征、張涌泉校注，《敦煌變文集校注》，北京：中華書局，1997 年，頁 918。

羅斯符廬格編 223 號〈十吉祥〉，文殊菩薩誕生之日的十種吉祥之事分別是：一、光明滿室；二、甘露垂庭；三、地湧（涌）七珍；四、倉變金粟；五、象具六牙；六、豬誕龍豚；七、雞生鳳子；八、馬生騏驎；九、神開伏藏；十、牛生白羣（澤）⁴⁵。其中第六至第十種吉祥都吸收了中土傳統文化的元素。很顯然，《維摩詰經》有關〈文殊問疾〉的講經文在介紹文殊化跡時受到〈十吉祥〉這種流布民間而不列於正式佛典之數的通俗作品之影響。這種情況亦見於民間通俗佛經注疏中。中唐時期，當道液所編《淨名經集解關中疏》風行南北各大寺院並作為「講文學義」⁴⁶的指南之時，在中國民間則出現了另一類《維摩詰經》的注疏本，它們不同於以往的維摩經疏：其釋經素材除了攝取前賢維摩經疏之外，還融合了大量佛教因緣故事、民間傳說以及民間俗信等多種因素，顯示了維摩經疏向民間通俗講唱的過渡。這些註疏中的絕大部分未被歷代大藏經所收載，賴敦煌藏經洞而被保存⁴⁷。例如，敦煌遺書中保存的北 1321v（戾 050）《維摩經解（擬）》，所疏為鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》之〈方便品第二〉、〈弟子品第三〉。該經疏撰作於中唐時期，其釋經素材至少有四方面的來源：一是僧人的維摩經疏，例如後秦僧肇等《注維摩詰經》、隋慧遠《維摩義記》、智顗《維摩經文疏》、唐道液《淨名經集解關中疏》；二是中原詩歌，如南朝傅大士〈浮漚歌〉、唐梁鎰創作於天寶年間的〈詠窟磊子人〉；三是俗書或民間傳說；四是佛經因緣故事，例如王索無脂肉之緣、瑠璃王誅釋種之緣、伏龍比丘之緣、王在廁之緣、漁沙入鉢事等。另外，《維摩經解》中也徵引一些歷史故事，其細節與正史所載不同。這說明《維摩經解》作者在釋文取材

⁴⁵ 本節關於〈十吉祥〉的資料，由博士生計曉雲協助搜集。

⁴⁶ 《常曉和尚請來目錄》，《大正藏》冊 55，頁 1069 下。

⁴⁷ 方廣錫、許培鈴，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》4，1994 年，頁 145-151。

上接受了民間故事說唱的影響。鑒於《維摩經解》在多處出現不連貫性、語言脫落及錯訛等問題，該寫卷更像是法師講經過程中信眾聽經時即時的抄錄本，或者說是一種聽講的記錄本，它是對講經活動內容的真實記錄。顯示了常規維摩經疏體向民間通俗講唱體的過渡。而種種痕跡顯示，晚唐五代，敦煌地區《維摩詰經》的通俗講唱和民間通俗注疏影響到了石窟相關榜題的撰寫，換言之，敦煌壁畫中的畫面場景及經變榜題受到敦煌地區與講唱文學相關的講經文、通俗佛經注疏的影響。莫高窟第9窟北壁東側阿難乞乳圖的榜題文字來源於敦煌地區流行的《維摩詰經》通俗注疏中所摘抄的《乳光經》⁴⁸。這表明，民間通俗佛經注疏與敦煌莫高窟的壁畫構成了直接的聯繫。

三

逮至唐代，隨著六朝玄談之風在上層士大夫文人中的衰滅⁴⁹，精博玄奧的佛教義學讓位於通俗便宜的淨土宗、禪宗。淨土之教深入中國民

⁴⁸ 典型者如以下三種寫本，即伯2049號《維摩經疏》、國家圖書館藏BD00950號《維摩經解（擬）》以及伯2335號《維摩詰經弟子品疏（擬）》。此三號敦煌寫本在注釋阿難乞乳章時，都摘鈔了《乳光經》。然而，與原典《乳光經》相比，此三號抄寫的部分有以下特點：一是內容上的增損（伯2049、BD00950和伯2335三本皆將原典中「天帝釋化作年少梵志為取牛乳」之情節改為阿難至彼牛前自取牛乳，刪去了阿難與維摩詰相遇之事。在後兩本中，還增加了醫王耆婆診脈的細節）。二是抄錄詳略不同，其中伯2335號的抄寫最為灑略（由於有講稿和記錄本的不同，由此形成詳略不等的《乳光經》的摘抄本）。三是更為口語化，如梵志所說偈「我是人頭畜，汝是畜頭人」等。比對可見，阿難乞乳圖的榜題文字與伯2049號《維摩經疏》、國家圖書館藏BD00950號《維摩經解（擬）》、伯2335號《維摩詰經弟子品疏（擬）》中母牛及牛子所說偈語更為接近，北圖本尤為彰著。

⁴⁹ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》第四章〈隋唐之宗派〉，《湯用彤全集》卷2，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁202。

間，且染及士大夫階層，出現士大夫信仰與民眾信仰的合流。如盛中唐的文人購請畫匠為家人而繪製的變相，其繪製目的已與民間寫經題記幾無差別⁵⁰，至初唐高宗、武氏的五十年間，往生西方淨土的信仰趨於極盛，龍門石窟中阿彌陀佛造像之數（110 軀）遠遠超過了釋迦（9 軀）。由於《維摩詰經》之〈佛國品〉、〈香積佛品〉、〈見阿閼佛品〉中有對佛國淨土的盛讚，有「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨」及「當知直心是菩薩淨土」的佛陀訓示，尤其是〈香積佛品〉中能為一切淨土因的菩薩以成就「饒益眾生而不望報」等八法觀念以及所倡穢土修行勝於淨土中修行的思想，唐代淨土諸師面對言說淨土教義與維摩詰聖教不合的諸種責難，找到了維摩詰信仰與淨土信仰相聯系的紐帶——以二諦學說調合、消釋維摩詰教義中的「唯心淨土」與淨土教「淨土是心外法」說之間的矛盾，從而使《維摩詰經》為其淨土理論中的取相之行提供了經典依據⁵¹。如此，不僅消解了經教之間的齟

⁵⁰ 唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注·弔武侍御所畫佛文》，上海：上海古籍出版社，1986 年，頁 331-332。

⁵¹ 如被世人們目為淨土三祖的善導大師，其弟子迦才（高宗時長安弘法寺僧），在回答淨土之體性時即認為《維摩詰經》中，如來足指按地，三千大千世界普現淨土之神變場面，即是淨土宗說教「化身淨土」之一所謂「無而忽有化淨土」。參見唐·迦才，《淨土論》卷上，《大正藏》冊 47，頁 84 中。再如《維摩詰經》成為活動於貞觀年間的初唐僧道綽建構淨土教理的典據之一。我們從其所著兩卷《淨土論》中可以看到道綽對維摩教義的吸收。道綽於《安樂集》卷上汎明佛土，認為眾生之根機各異，淨土化導乃隨其機，施以深淺之教。故而面對眾生機感不同，可有報土、化（無而忽有）、隱穢顯淨三種差別之佛土。其中《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉所云佛以足指按地，三千刹土莫不嚴淨之佛土乃屬於「隱穢顯淨」之佛土（《大正藏》冊 47，頁 6 中），此土為暫時變現之土，乃為度化下劣之人。而對於言說淨土教義與維摩詰聖教不合的諸種責難，道綽亦以二諦學說會通之。如針對維摩詰教義「愛見大悲」之說引起的疑惑，道綽以二諦學說及《維摩詰所說經·佛國品》經文予以疏通，說明淨土教之「菩薩行法」與維摩詰教義「愛見大悲」之說並無扞格之處。而針對持心外無法論者，

齟不合，還吸引了大批信眾，使淨土之教在天寶以前即完成主要理論的建樹，迅速澤及中國民間。因此之故，當維摩詰信仰驛入通俗的淨土信仰之中時，我們看到由淨土信仰推動的佛教藝術的通俗化趨向：表現在藝術形式上則為《維摩詰經》的唯心淨土與西方淨土的統合，例如北魏龍門石窟古陽洞杜永安所造佛龕出現主像為無量壽佛和維摩詰像的搭配，北魏晚期麥積山第127窟、初唐莫高窟第335窟等已將維摩經變與西方淨土變繪於一窟。中唐以還，由於佛教教理的通俗化趨向和唐代俗樂的興盛⁵²，維摩詰教義中以音聲語言為教體的思想⁵³成為法照五會聲法和淨土諸師製造讚偈依行的理據之一。令人注意的是，依《維摩詰經》而作的〈維摩讚〉進入了為配合淨土宗轉經、禮懺、念佛等宗教儀式活動而作的淨土讚歌之中。表現在題材上的變化則見《維摩詰經》中關於佛陀與維摩詰施演神變的具較強敘事性的圖像得到了空前重視。總之，在中晚唐，《維摩詰經》裡關涉淨土之義的品目（如〈佛國品〉、〈香

道綽將淨土分為二種：一是屬於上士的法性淨土，二是屬於未能破相的中下之輩的相土。自二諦說觀之，淨土亦無妨是心外法。顯然，為達致二諦雙游、弘誓兼濟之功用，道綽以二諦學說調合、消釋維摩詰教義中的「唯心淨土」與淨土教「淨土是心外法」說之間的矛盾，從而使《維摩詰經》為其淨土理論中的取相之行提供了經典依據。參道綽，《安樂集》卷上，《大正藏》冊47，頁8中。東大寺沙門凝然《維摩經疏菴羅記卷第四》言及善導對《維摩詰經》的基本觀點：「道綽、善導，俱以不思議為《維摩經》宗，如是等也。」佛書刊行會編纂，《大日本佛教全書》冊5，頁58。善導弟子懷感有關心淨之文的釋疑，放寬和擴大了「淨心」者之條件與種類，不僅易於吸收眾多信徒，而且在某種程度上調解了《維摩詰經》「淨心」之說與淨土教義之間的扞格不合。參懷感，《釋淨土群疑論》卷五，《大正藏》冊47，頁58上-中。

⁵² 王昆吾，〈漢唐佛教音樂述略〉，《漢唐音樂文化論集》，台北：學藝出版社，1991年，頁186。

⁵³ 《維摩詰經》卷下〈菩薩行品第十一〉所謂「有以音聲語言文字而作佛事」之教理成為法照五會聲法依行的理論根據之一，換言之，五會聲法正是《維摩詰經》所倡「以音聲語言而作佛事」的具體運用。

積佛品〉、〈見阿閼佛品〉)和表現佛陀和維摩詰各種神變的品目(如〈佛國品〉、〈不思議品〉、〈觀眾生品〉、〈香積佛品〉等)在維摩詰變相中有成倍增長的趨勢，這表明在唐代經過淨土諸師在淨土教理與維摩詰心淨土淨教旨作了調合之後，維摩詰信仰與淨土教門互動和日漸融合的主要趨勢。同時也表明，對神通性的崇信是維摩詰信仰能在民間廣泛流行的一個重要原因。

維摩詰信仰在士大夫佛教和與庶民佛教中的傳播，除了受惠於維摩詰教理能適用於不同層面的信仰對象——隨眾生不同而施教⁵⁴這一特性

⁵⁴ 化他利物而三乘等求的教理在《維摩詰經》中亦有見載。如《維摩詰所說經》卷中〈觀眾生品〉有一段極有趣的對話：「舍利弗問天：『汝於三乘為何志求？』天曰：『以聲聞法化眾生，故我為聲聞；以因緣法化眾生，故我為辟支佛；以大悲法化眾生，故我為大乘。』」這說明維摩詰教理具不定性，就化他利物、隨物根緣的角度則顯示出志求三乘的趨向，即隨眾生不同而施教。淨土諸師都發現：《維摩詰經》中某些教義極善於融會二宗旨趣，含有世諦法與真諦法相依的意義。吉藏《淨名玄論》卷七即認為《維摩詰經》可為一切眾生說：「淨名等通為大小淺深人說，故二乘得聞。」見《大正藏》冊38，頁899。而日本國弘淨土法門之先德亦多認為：「《維摩》、《觀經》竝是淨土門中心行。……所向雖異，法體是同云云。」東大寺沙門凝然，《維摩經疏菴羅記》卷9，《大日本佛教全書》冊5，頁134。梁肅認為維摩詰教理有多方面的含義，其所述〈維摩經略疏序〉（《全唐文》卷518）即言「昔智者大師演是經也，備偏圓頓漸之義」。又在《刪定止觀》卷上〈敘緣起〉中，引《維摩詰所說經》經文證曰：「或問圓頓所引則爾，漸次不定文證云何？答：淨名云：『三轉法輪於大千，其輪本來常清靜，天人得道此為證，三寶於是現世間』，此漸教之始也。又云：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解。或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑』，此不定義也。又云：『說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡。』此頓教義也。」所引經文均為《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉長者子寶積於佛前所頌偈。梁肅之意蓋謂：維摩詰之教理具有頓、漸、不定等義。顯然，梁肅對經文的信解，源於天台智顗的判教說。智顗《妙法蓮華經玄義》卷十上即明確判教之大綱是頓教、漸教、不定教三種教相。

之外，還得力於歷代寺院高僧的弘讚之功。佛教寺院不僅是翻譯聖典、弘宣教義的所在，還成為連接知識階層和普通民眾兩個信仰世界的橋梁。以寺院為中心而展開的講論主題，包括對金粟如來名義的解說，對維摩詰相關經典的翻譯，南北諸師（成實師、涅槃師、地論師、攝論師等）對《維摩詰經》地位的判釋等，都在某種程度上加深了信眾對此一信仰對象的認識。

南北兩地文化中心區的各大寺院崇重義學、盛弘講席的風氣，輻射到中國民間。如《續高僧傳》卷六〈齊鄴中天平寺釋真玉傳〉記中國北朝民間盛行齋講之習，云：「後鄉邑大集，盛興齋講，母携玉赴會」。《續高僧傳》卷八〈義解篇四·周長安崇華寺釋慧榮傳〉記釋慧榮積功三十餘載，專攻義學，「後與諸徒還歸故邑」，「本邑道俗，欲光其價」，「大集諸眾，令其豎義」。據此則知：講經論辯成為自上而下的風氣；講論之習已傳播至中國民間。

時至唐代，隨著大量民間寫經的出現以及「愛遊寺觀，禮佛看僧」⁵⁵成為文化習尚，文人和庶民前往寺院聽講的現象極為普遍。孟郊詩題所謂「聽藍溪僧為元居士說《維摩經》」、元稹〈大雲寺二十韻〉所謂「示化維摩疾，降魔力士勳，聽經神變現，說偈鳥紛紜」、朱懷隱〈大唐方與縣故棲霞寺講堂佛鐘經碑〉（《全唐文》卷一八九）所謂「講座眾於燈王，聽筵多於方丈」云云，都是文士與民眾往寺院聽經活動的真實記錄。

寺院講經開始面向社會各階層，正是在這樣的背景中，唐時各大寺院裡出現了一種新的講經儀式「俗講」。由此，在佛教傳播中重視通俗

⁵⁵ 白化文、李鼎霞校注，《〈行歷抄〉校注》，石家莊：花山文藝出版社，2004年，頁20。

教化和高談玄理者日漸分化。據日本圓珍等撰《佛說觀普賢菩薩行法經紀》卷上所載及《通鑑》二百四十三胡三省注，可知俗講與闡明經義為目的六朝講經有所不同，盡管其講經儀式仍承六朝以來講經舊制，但是「只會男女，勸之輸物，充造寺資」⁵⁶及「徒以悅俗邀布施」⁵⁷的寺院經濟的現實需求，促使它改變講經方式，逐句立說的重點已不在義解，而在敘說故事。俗講所面對的聽眾開始轉向僧門以外的俗人。《太平廣記》卷二百八十一「櫻桃青衣」條記天寶初，有范陽盧子，在都應舉，「見一精舍中，有僧開講，聽徒甚眾」⁵⁸；同書卷一百二十七「僧曇暢」條（出《朝野僉載》）記唐乾封年中，京西明寺僧曇暢，「將一奴二騾向岐州稜法師處聽講」⁵⁹；同書卷四百六十九「大興村」條（出《廣古今五行記》）記載隋開皇末，「大興城西南村民設佛會」⁶⁰事；同書卷三百七十一「獨孤彥」條（出《宣室志》）記建中末，獨孤彥至一淮泗間之佛寺中，「寺僧悉赴里民會去」⁶¹；同書卷四百二十三「法喜寺」條（出《宣室志》）記政陽郡東南有法喜寺，「寺僧盡赴村民會齋去，至午方歸」⁶²。這些記載表明：隋唐代佛教以寺院為平臺，構築了士大夫與庶民佛教互動交融的文化環境，而由於維摩詰教理具不定性，就化他利物、隨物根緣的目的顯示出隨眾不同而施教的特性。所以，以寺院為傳教場所，在面對文人及普通的文化程度不高的民眾時，具有不同

⁵⁶ 《大正藏》冊 56，頁 227-228。

⁵⁷ 宋·司馬光編著，元·胡三省音注，「標點資治通鑑小組」校點，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956 年，頁 7850。

⁵⁸ 宋·李昉等編，汪紹楹點校，《太平廣記》，北京：中華書局，1961 年，頁 2242。

⁵⁹ 《太平廣記》，頁 901。

⁶⁰ 《太平廣記》，頁 3868。

⁶¹ 《太平廣記》，頁 2946。

⁶² 《太平廣記》，頁 3443。

的傳教策略。同時，由於接受者的文化程度、信仰需求等差異，不可避免地造成了信仰特徵上的分野。



引用書目

- 《維摩詰經》，支謙譯，《大正新脩大藏經》冊 14。臺北：新文豐出版公司影印本。下同。
- 《維摩詰所說經》，鳩摩羅什譯，《大正新脩大藏經》冊 14。
- 《小品般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，《大正新脩大藏經》冊 8。
- 《辯中邊論》，世親菩薩造、玄奘譯，《大正新脩大藏經》冊 31。
- 《出三藏記集》，僧祐撰，《大正新脩大藏經》冊 55。
- 《弘明集》，僧祐撰，《大正新脩大藏經》冊 52。
- 《廣弘明集》，道宣撰，《大正新脩大藏經》冊 52。
- 《高僧傳》，慧皎撰，湯用彤校注、湯一玄整理。北京：中華書局，1992。
- 《續高僧傳》，道宣撰，《大正新脩大藏經》冊 50。
- 《維摩經文疏》，智顗撰，《續藏經》第壹輯第貳編第二十八套第一冊。
- 《妙法蓮花經疏》，竺道生撰，《已續藏經》冊 150。臺北：新文豐出版公司，1977。
- 《淨名玄論》，吉藏撰，《大正新脩大藏經》冊 38。
- 《維摩經義疏》，吉藏撰，《大正新脩大藏經》冊 38。
- 《說無垢稱經疏》，窺基撰，《大正新脩大藏經》冊 38。
- 《法苑珠林》，道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注。北京：中華書局，2003。
- 《安樂集》，道綽撰，《大正新脩大藏經》冊 47。
- 《淨土論》，迦才撰，《大正新脩大藏經》冊 47。
- 《釋淨土群疑論》，懷感撰，《大正新脩大藏經》冊 47。
- 《〈行歷抄〉校注》，白化文、李鼎霞校注。石家莊：花山文藝出版社，2004。
- 《元亨釋書》，濟北沙門師鍊撰，佛書刊行會編纂《大日本仏教全書》冊 101。東京：名著普及會，1932。
- 《維摩經疏菴羅記》，凝然撰，佛書刊行會編纂《大日本仏教全書》冊 5。東京：名著普及會，1981。
- 《北齊書》，李百藥撰。北京：中華書局，1972。
- 《南史》，李延壽撰。北京：中華書局，1975。

- 《韓昌黎文集校注》，韓愈撰，馬其昶校注、馬茂元整理。上海：上海古籍出版社，1986。
- 《房山石經題記匯編》，北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組編。北京：書目文獻出版社，1987。
- 《唐代墓誌彙編》，周紹良編。上海：上海古籍出版社，1992。
- 《唐代墓誌彙編續集》，周紹良、趙超編。上海：上海古籍出版社，2001。
- 《資治通鑑》，司馬光編著，胡三省音注，「標點資治通鑑小組」校點。北京：中華書局，1956。
- 《太平廣記》，李昉等編，汪紹楹點校。北京：中華書局，1961。
- 方廣錫、許培鈴，1994，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》4，頁 145-151。
- 王昆吾，1991，《漢唐音樂文化論集》，台北：學藝出版社。
- 印順，1993，《華雨集》冊 4，新竹：正聞出版社。
- 何劍平，2010，〈佛教神足通及其對中古藝術的影響〉，《宗風》（庚寅 夏之卷），宗教文化出版社，頁 290-307。
- 村上專精，1999，《日本佛教史綱》，北京：商務印書館。
- 唐耕耦，1989，〈房山石經題記中的唐代社邑〉，《文獻》1，頁 74-106。
- 郝春文，1992，〈東晉南北朝時期的佛教結社〉，《歷史研究》1，頁 90-105。
- 陳寅恪，1980，《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社。
- 湯用彤，1938，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，商務印書館本，上海：上海書店。
- 湯用彤，2000，《隋唐佛教史稿》第四章〈隋唐之宗派〉，《湯用彤全集》卷 2，石家莊：河北人民出版社。
- 黃征、張涌泉，1997，《敦煌變文集校注》，北京：中華書局。
- 劉長久，1995，〈雲南劍川石窟石鍾山石窟內容總錄〉，《敦煌研究》1，頁 95-109。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，1993，《中國佛教通史》卷 4，高雄：佛光出版社。

