

論講唱活動在敦煌佛教寺院的傳播

——以莫高窟三界寺為例

朱鳳玉*

一、研究旨趣

1900年敦煌莫高窟藏經洞偶然的發現，許多唐五代變文、俗賦、俗曲歌讚、通俗白話詩等寫本在千年之後得以重現，立即成為中國文學史上的大事。尤其以講唱文學為主的文學文獻很快的就引起中外學者的矚目，使敦煌俗文學快速成為近代中國文學研究的焦點。

1916年日本狩野直喜根據前往倫敦、巴黎調查的敦煌寫卷以〈支那俗文學研究の材料〉為題在《藝文》雜誌連載了長篇論文¹；1920年王國維以署名靜庵發表了〈敦煌發見唐朝之通俗詩及通俗小說〉²一文；1929年，鄭振鐸發表了有關敦煌變文的重要論文〈敦煌的俗文學〉³，透過敦煌寫本《目連變文》與其他文獻的縱橫比較，闡發「變文」對後世文學的影響。1938年正式出版了《中國俗文學史》⁴一書，立有『變文』專章，介紹「變文」，更極力的說：「在變文沒有發現以前，……許多文學史上的重要問題，都成為疑案，而難於有確定的回答。……發現了變文的一種文體之後，一切的疑問，……。我們纔知道宋元話本和六朝小說及唐代傳奇之間並沒有什麼因果關係。我們纔明白許多千餘年來支配

* 嘉義大學中國文學系教授。

¹ [日]狩野直喜〈支那俗文學研究の材料〉(上)(下)，《藝文》第7卷第1期、第7卷第3期，1916年1月、1916年3月，頁104-109、頁331-338。本文從英、法藏敦煌寫本爬梳出〈唐太宗入冥記〉、〈秋胡戲妻故事〉、〈伍子胥小說〉、〈孝子董永傳〉、〈季布歌〉等俗文學資料，據以追溯其在中國俗文學的發展。這是日本第一篇有關變文研究的論文，也是敦煌俗文學研究的發軔。

² 靜庵(王國維)〈敦煌發見唐朝之通俗詩及通俗小說〉，《東方雜誌》第17卷第8期，1920年4月，頁95-100。介紹了敦煌本〈季布歌〉、〈董永傳〉、〈唐太宗入冥故事〉及〈西江月〉、〈菩薩蠻〉、〈鳳歸雲〉、〈天仙子〉等，這些寫本更成為俗文學研究者關心的材料。

³ 鄭振鐸〈敦煌的俗文學〉，《小說月報》第20卷第3期，1929年，頁475-796。

⁴ 鄭振鐸《中國俗文學史》(上海：商務印書館，1938年)第六章『變文』。

著民間思想的寶卷鼓詞彈詞一類的讀物，其來歷原來是這樣的。」鄭振鐸這個說法，隨著俗文學的研究發展，成為學術界對敦煌變文根深蒂固的基本概念與共識。

回顧一百多年來整個敦煌俗文學的研究，成果確實豐碩而可觀；這些研究的發展歷程，大抵從零星散卷的序跋、各收藏寫本的敘錄、所見篇卷的輯校等開始，到單篇作品的校釋、考論與探究；其後，隨著各收藏單位寫本的公布，各類作品系統的校錄陸續出版，提供了可據以閱讀與研究的文本；而利用文本展開各文類名義、起源、體制及內容之考述與溯源的論著隨之湧現；更進而有從文學本位出發，就文學形式或題材進行析論，探究其價值與影響，成就敦煌俗文學研究的蓬勃局面。

除了講唱變文外，王梵志通俗白話詩、《雲謠集雜曲子》及〈五更轉〉、〈十二時〉、〈南宗讚〉、〈修道讚〉等佛曲歌讚，乃至〈韓朋賦〉、〈晏子賦〉、〈燕子賦〉等也是敦煌俗文學的重要環節，這些不但是近百年來中國文學研究的重要課題，更是中國俗文學的研究主體。

俗文學與傳統文士書面創作的雅文學不同，既非個人高談闊論言志之作、抒發自我情緒言情之篇，也不是供人學習鑑賞的詩文典範。總體來說，這些俗文學的傳播，其空間主要在佛教寺院、戲場、變場、歌場、酒樓、茶館等等。傳播的方式主要採取口頭講唱、傳誦與書面傳抄閱讀的雙軌方式來進行，屬於『小眾傳播』的通俗文學；是在一定場域中透過儀式、表演，講說、歌唱、傳誦傳達給廣大的受眾，既發揮了教化社會的功能，又兼具娛樂大眾的效益。這些俗文學的題材與傳播的空間，及受眾間的相互牽動，關係極為密切。其彼此間的互動是動態而非靜態的，且影響著宋以後俗文學形式與內容的發展，凡此都是俗文學研究的重要議題。然傳世文獻對俗文學傳播的載錄與記述，多半見於宋元明的筆記、雜俎與地方風土文獻，宋以前可說極為罕見，甚至付之闕如。

今有幸得見敦煌莫高窟保存的大批唐五代寫本，這些封藏千年的文獻是在偶然下發現的，是不為流傳而流傳，是未經有意識的編輯、整理。因此最能反映實際生活面貌，所以學界美稱為中國中古社會生活的「活化石」，或唐五代文化的「時空膠囊」，這正是凸顯其文獻原生態的珍貴。三界寺是敦煌的名寺，更是晚唐五代到北宋初期莫高窟的主要寺院，廣受信眾的崇奉。本文特以三界寺為例，根據這些原生態敦煌寫本所蘊含的寺院講唱及傳播訊息，析論寫本抄寫與使用者

的身份及文本內容，結合載籍史料論述講唱活動在敦煌佛教寺院的傳播與發展。

二、唐五代佛教寺院與俗講活動

寺院是佛教的實體，是為佛教僧徒日常修行、說法及進行各種宗教儀式活動等需求而產生的建築。換言之，佛教寺院是安置佛像、經卷，且供僧眾居住以便修行、弘法的場所。佛教東傳，在中土快速的發展，寺院無疑是一個最為重要的空間，更發展成為一個兼具宗教、政治、經濟、文化等職能的社會組織，發揮了多方面的功能，除了宣教弘法外，在文化功能與社會功能的發揮上，堪稱是當時的社會文化中心。

屬於中國俗文學發展重要源頭之佛教俗講活動是佛教寺院在舉行各種齋會時的重要節目之一。俗講變文發源於佛教，其演出的場所自然是以佛教寺院為首要。唐代長安舉行俗講變文的佛教寺院，根據圓仁（794-864）《入唐求法巡禮行記》載會昌元年長安佛寺開俗講者，有：「資聖寺」、「保壽寺」、「菩提寺」、「景公寺」、「會昌寺」、「惠日寺」、「崇福寺」等⁵；張固（860-888）的《幽閒鼓吹》記載有慈恩寺⁶；孫棨（約889年前後在世）的《北里志》記載有保唐寺⁷；宋人錢易（968-1026）的《南部新書》載有：「慈恩寺」、「青龍寺」、「薦福寺」、「永壽寺」、「保唐寺」、「安國寺」⁸。

⁵ [日]圓仁《入唐求法巡禮行記》云：「（開成六年）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《法花經》；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《法花經》，城中俗講，此法師為第一；惠日寺、崇福寺講法師未得其名。又敕開講道教，左街令敕新從劍南道召太清宮內供奉矩令費于玄真觀講《南花》等經；右街一處，未得其名；並皆奉敕講。從太和九年以來廢講，今上新開。正月十五日起首至二月十五日罷。」[日]圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註《入唐求法巡禮行記校註》（石家莊：花山文藝出版社，1992年），頁369。

⁶ 唐·張固《幽閒鼓吹》：「宣宗囑念萬壽公主，蓋武皇世有保護之功也。駙馬鄭尚書之弟顥嘗危疾，上使訊之，使回，上問：『公主視疾否？』曰：『無。』『何在？』曰：『在慈恩寺看戲場。』」《唐五代筆記小說大觀》下冊（上海：上海古籍出版社，2000年3月），頁1449。

⁷ 唐·孫棨《北里志》「泛論三曲中事」條云：「平康里。入北門，東回三曲，即諸妓所居之聚也。……諸妓以出里艱難，每南街保唐寺有講席，多以月之八日相牽率聽焉，皆納其假母一緡，然後能出於里。其於他處，必因人而遊，或約人與同行，則為下牒，而納資於假母。故保唐寺每三八日士子極多，蓋有期於諸妓也。」《唐五代筆記小說大觀》下冊（上海：上海古籍出版社，2000年3月），頁1404-1405。

⁸ 《南部新書》第五卷戊：「長安戲場多集于慈恩，小者在青龍，其次薦福、永壽。尼講盛於保唐；名德聚之安國；士大夫之家入道，盡在咸宜。」宋·錢易著，黃壽成點校《南部新書》（北

除了都城長安外，其他地區的寺院也多有講唱變文，只是載籍較少紀錄，如宋·張齊賢（943-1014）《洛陽縉紳舊聞錄》載洛陽開講的寺院有「長壽寺」⁹；唐·姚合（約 779～約 855）〈贈常州院僧〉詩記載常州俗講寺院有「毗陵寺」；唐·劉禹錫（772-842）〈送慧則法師上都，因呈廣宣上人〉詩記載廬山「東林寺」看講¹⁰；〔日〕圓仁《入唐求法巡禮行記》記載山東登州「赤山院」開俗講¹¹；唐·貫休（823-912）〈蜀王入大慈寺聽講〉詩記載四川成都「大慈寺」開俗講¹²。

以上這些相關記載，僅能提供我們唐五代部份寺院曾有過開講俗講的簡單記述而已。至於寺院講唱活動如何進行？其詳細情況則缺乏有關的具體描述，以致長期以來人們對唐五代寺院講唱的實際情形則始終難以得知。直到 1934 年向達〈唐代俗講考〉¹³，基於對敦煌變文講唱的探究，開始耙梳文獻載籍，嘗試勾勒唐代寺院俗講的輪廓；並考論唐代寺院中之俗講、俗講儀式、俗講話本、及俗講文學之起源與式微，為敦煌變文理論奠定良好的研究基礎。

雖然有關唐代佛教寺院講經活動進行的具體儀節的記載，中土傳世典籍都付之闕如。不過，禮失而求諸野，所幸日本入唐求法高僧圓仁在其《入唐求法巡禮行記》卷二記述了唐文宗開成四年，山東文登縣赤山院新羅僧侶之日常「講經」儀軌¹⁴，十一月廿二日又載「赤山院講經儀式」¹⁵詳細記載了當時山東赤山院講

京：中華書局，2002 年），頁 67。

⁹ 向達〈唐代俗講考〉，《燕京學報》第 106 期，1934 年，頁 1-13。修訂後，又刊於《文史雜誌》第 3 卷第 9-10 期，1944 年；後收入《唐代長安與西域文明》（北京：三聯書店，1957 年），頁 294-336。

¹⁰ 唐·劉禹錫〈送慧則法師上都，因呈廣宣上人〉：「昨日東林看講時，都人象馬蹋琉璃。雪山童子應前世，金粟如來是本師。一錫言歸九城路，三衣曾拂萬年枝。休公久別如相問，楚客逢秋心更悲。」（清·彭定求編《全唐詩》卷 359，北京：中華書局，1960 年，頁 4048。）

¹¹ 《入唐求法巡禮行記》卷二記述了唐文宗開成四年，山東文登縣赤山院新羅僧侶之日常「講經」儀軌說：〔十一月〕十六日 山院起首講《法花經》，限來年正月十五日為其期。十方眾僧及有緣施主皆來會見。就中聖琳和尚是講經法主。更有論義二人：僧頓證、僧常寂。男女道俗同集院裏，白日聽講，夜頭禮懺聽經及次第。〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註：《入唐求法巡禮行記校註》，頁 369。

¹² 唐·貫休〈蜀王入大慈寺聽講〉（天復三年作）：「玉節金珂響似雷，水晶宮殿步裴回。只緣支遁談經妙，所以許詢都講來。……百千民擁聽經座，始見重天社稷才。」（清·彭定求編《全唐詩》卷 835，北京：中華書局，1960 年，頁 9408。）

¹³ 向達〈唐代俗講考〉，頁 294-336。

¹⁴ 《入唐求法巡禮行記》卷二：「〔十一月〕十六日 山院起首講《法花經》，限來年正月十五日為其期。十方眾僧及有緣施主皆來會見。就中聖琳和尚是講經法主。更有論義二人：僧頓證、僧常寂。男女道俗同集院裏，白日聽講，夜頭禮懺聽經及次第。」〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註《入唐求法巡禮行記校註》，頁 190。

¹⁵ 《入唐求法巡禮行記》卷二：「〔十一月〕廿二日辰時，打講經鐘，打驚眾鐘訖。良久之會，大眾上堂，方定眾鐘。講師上堂，登高座間，大眾同音稱嘆佛名——音曲一依新羅，不似唐

經的完整儀式，包括集眾、上堂、定座、作梵、唱經、開題等節目次第。

三、唐五代北宋期間的敦煌三界寺

（一）敦煌地區的佛教寺院

寺院活動以其信仰內容為主體，隨著佛教的東傳，在中國佛教文化中形成了佛誕日、臘八節、盂蘭盆會等重要節日，這些節日不但是佛教的重大節日，也是中國社會生活中的重要民俗。這些節日中，寺院照例都會有供佛、誦經、齋僧、拜懺、追福、薦亡等等相關活動的進行。這些弘法佈道的活動，其傳播方式頗多與早期中國俗文學發展關係密切的俗講變文與佛曲歌讚的講唱與歌誦。然由於這些文本與相關資料傳世文獻與佛教典籍均尠有載錄，以致後世對此詳情不得而知。

敦煌文獻中大批唐五代寺院文書提供了敦煌寺院的具體功能與實況，可資考察唐代佛教社會與文化關係，是研究唐代及敦煌地區寺院功能最為具體且寶貴的一手材料，從中可勾勒出唐五代敦煌佛教寺院的生活面貌。其中不但有寺院供佛、誦經、齋僧、拜懺、追福、薦亡等等相關活動的資料，亦保存了不少俗講變文、佛曲歌讚的各類寫本，使千載之後可據以略窺唐五代寺院各類活動講唱的具體面貌。

敦煌是絲綢之路上的佛教聖地，有關敦煌地區古代寺院的探究，一直是研究者所關心的問題。經過多年來學者的努力，根據今所得見敦煌文獻資料的析論，大抵可獲得的共識是：敦煌寺院的數量，在各個時期並不盡然相同，晚唐五代時變化較大，且基本上數量較為固定。據敦煌文獻記載，總計有十七寺。分別是：龍興寺、乾元寺、開元寺、永安寺、金光明寺、靈圖寺、顯德寺、蓮臺寺、三界

音——講師登座訖，稱佛名便停。時有下座一僧作梵，一據唐風，即『云何於此經』一行偈矣。至『願佛開微密』句，大眾同音唱云——『戒香、定香、解脫香』等頌。梵唄訖，講師唱經題目，便開題，分別三門，釋題目訖。維那師出來於高座前，讀申會興之由，及施主別名、所施物色申訖，便以其狀轉與講師。講師把塵尾，一一申舉施主名，獨自誓願。誓願訖，論義者論端舉問。舉問之間，講師舉塵尾，聞問者語。舉問了，便傾塵尾，即還舉之，謝問便答。帖問帖答，與本國同，但難儀式稍別。側手三下後，申解白前，卒爾指申難，聲如大嗔人，盡音呼誦。講師蒙難，但答，不返難。論義了，入文讀經。講訖，大眾同音長音讚嘆。讚嘆語中有『迴向』詞。講師下座。」〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註《入唐求法巡禮行記校註》，頁 191-192。

寺、淨土寺、報恩寺、大雲寺等十二僧寺；大乘寺、普光寺、靈修寺、安國寺、聖光寺等五尼寺。其中，龍興寺是吐蕃時期敦煌佛教教團領導機構所在，最具影響力；而靈圖寺則是歸義軍時期都司所在之寺院。這些寺院主要在敦煌城內外，確知在莫高窟的是三界寺。¹⁶

敦煌文獻保存了極為豐富的唐五代到北宋初期敦煌佛教寺院及僧人活動實際的具體資料，以下謹以敦煌莫高窟三界寺為代表，透過現存敦煌文獻相關資料藉以略窺唐五代敦煌佛教寺院活動的一斑。

（二）唐五代北宋期間的三界寺

三界寺是唐五代北宋初期敦煌地區著名的僧寺。根據敦煌文獻 P.3654（1）〈安國寺等維那欠經歷〉的記載¹⁷，三界寺的稱名在吐蕃統治敦煌時期的 820 年左右已出現。又張維編《隴右金石錄校補》在《天禧塔記》錄文後注：「《敦煌新志稿》。此《塔記》共三百三十字，高一尺有餘，民國三十年冬在千佛洞掘得，旋即為人攜去。」根據錄文《天禧塔記》¹⁸記載大宋天禧三年三月二十七日，結義社邑有社人釋子二十六人，其具名分別來自永安寺、龍興寺、金光明寺、報恩寺、靈圖寺、三界寺、大乘寺、蓮台寺、聖光寺等九寺，足見敦煌三界寺在莫高窟一直延續到北宋天禧三年（1019）以後。

¹⁶ 參見施萍婷〈三界寺、道真、敦煌藏經〉，載《1990 年敦煌學國際研討會論文集、石窟考古編》（瀋陽：遼寧美術出版社，1995 年），頁 178-210。

¹⁷ P.3654（1）〈安國寺等維那欠經歷〉「三界寺維那談幽，五十六祇，內欠第八」；S.2500《菩薩戒本議卷第六》題記有：「天寶十四載……沙門談幽記，敦煌人也」。李正宇據此推知三界寺出現是在吐蕃統治中期，即西元 820 年前後出現。見李正宇《唐宋敦煌世俗佛教研究》（國家社科基金專家成果報告，1994 年），頁 79。

¹⁸ 《天禧塔記》：「維大宋天禧三年歲次己未三月二十七日，輒有結義社邑：蓋緣真如覺體，非少性而能規，善逝全軀，豈凡庸而得睹？所以刻檀起信，盡標宗義，猶證果而獲因，尚超凡而入聖，當本我世紀八萬四千之寶塔。厥有社人足二十六數之釋子，具名以後，一一參羅。社官永安寺法律興受、社老龍興寺法律定慧、錄事金光明寺法律福榮、報恩寺釋門僧正賜紫紹真、團頭龍興寺法律戒榮、團頭金光明寺法律福祥、靈圖寺法律弘□、法律三界寺法海、法律大乘寺福惠、靈圖寺法律知都司判官弘辯、三界寺法律知福田判官善惠、金光明寺法律福興、同寺法律福通、同寺法律福藏、三界寺法律法盈、蓮台寺法律善集、靈圖寺法律惠藏、大乘寺法律惠明、永安寺法律戒辯、聖光寺法律法興、大乘寺法律法顯、龍興寺法律福惠、報恩寺法律紹聰、蓮台寺法律善貴、同寺法律紹明。已上社眾，並是釋門貴子，梵苑良材，各各懷克□之心，速速負柔和之意，加以傾誠三寶，注想五乘。於家行謙敬之心，在眾有恭和之志，遂乃齊心合意，上教下隨，選此良田，共成塔一所者，故記之爾。造塔塑匠王安德、李存遂。」（見張維輯《隴右金石錄補》一卷，蘭州：甘肅省文獻徵集委員會印，1948 年，引文參時蘭蘭〈甘肅省博物館藏敦煌宋代天禧塔資料辨析〉，《敦煌研究》2015 年第 6 期，2015.12，頁 64-65。）

至於三界寺的寺址，我與鄭阿財合著的《開蒙養正——敦煌的學校教育》一書中曾對孫修身、李正宇、榮新江等人的論述進行了梳理¹⁹。其中李正宇〈敦煌地區古代祠廟寺觀簡志〉²⁰但言「寺址待考」而未作探討。榮新江認為「藏經洞的主體文獻佛典和供養具原是三界寺的藏經和資產」，可見三界寺與藏經洞的關係密切，加以第 16 窟位於俗稱「下寺」的古寺院遺址附近，因此判斷其寺址可能在下寺或附近²¹。之後，鄭阿財在〈敦煌石窟寺院教育功能探究——論敦煌三界寺的寺學〉一文中，更在各家有關敦煌三界寺存在時間和寺址相關討論的基礎上，經過系統的梳理而認定敦煌三界寺有可能在唐朝初年已經存在，只是一直要到吐蕃佔領敦煌時期才逐漸活躍，在五代時期因與歸義軍政權關係密切而逐漸興盛，至北宋時期成為名寺。至於其寺址，很可能位於敦煌莫高窟藏經洞，即今第 16、17 號窟附近²²。

至於三界寺的建築佈局與規模，據今所得見敦煌文書中有關三界寺的資料分析，三界寺寺院建築至少包括寺門、禪院、觀音院和觀音堂等，其規模雖然不如龍興寺、開元寺等敦煌城內的官寺、大寺，但卻是莫高窟上由許多「石窟」分別承擔一般寺院「殿」、「堂」、「院」、「閣」的功能所組成，結構相對完整。²³在遠離州城的莫高窟可說是小有規模且頗具盛名的石窟寺。

三界寺的僧人人數不少，我們從敦煌遺書 S.2614V〈敦煌各寺僧尼名簿〉載，得知三界寺曾有僧人計壹拾柒人，新沙彌肆人，總計貳拾壹人。又從敦煌寺院文書中我們也可獲知三界寺寺院經濟發達，除了來自信眾的佈施外，其收入還有寺院的田租、油梁、利貸等項目。

¹⁹ 鄭阿財、朱鳳玉《開蒙養正：敦煌的學校教育》（蘭州：甘肅教育出版社，2007 年），頁 7-10。

²⁰ 李正宇〈敦煌地區古代祠廟寺觀簡志〉，《敦煌學輯刊》第 1-2 期，1988 年，頁 80；《敦煌史地新論》（臺北：新文豐出版公司，1996 年），頁 80-82；《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998 年），頁 631。

²¹ 榮新江〈敦煌藏經洞的性質及其封閉原因〉（見《敦煌吐魯番研究》第二卷（北京：北京大學出版社，1996 年），頁 23-48）、〈再論敦煌藏經洞的寶藏——三界寺與藏經洞〉（見《敦煌佛教藝術文化國際學術研討會論文集》（蘭州：蘭州大學出版社，2002 年），頁 14-29。收入《敦煌學新論》（蘭州：甘肅教育出版社，2002 年），頁 8-28。）內容涉及三界寺寺址的論述。

²² 鄭阿財〈敦煌石窟寺院教育功能探究——論敦煌三界寺的寺學〉，載饒宗頤主編《華學》第九、十輯（一）（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 1043。

²³ 鄭阿財〈敦煌石窟寺院教育功能探究——論敦煌三界寺的寺學〉，頁 1043。

四、敦煌三界寺的宗教活動

佛教寺院作為供奉佛像、收藏佛經、禪修朝拜的重要場所，其僧眾參與的佛事活動必然十分廣泛，敦煌三界寺也不能例外。敦煌地區佛教僧團的佛教法事活動頻仍，近年學者利用敦煌文獻對敦煌僧團及僧尼的宗教活動多有探究，可資參考。²⁴

從今已經公布的敦煌文獻中有關三界寺活動的近八十件寫本資料來考察，可確知唐五代北宋期間莫高窟三界寺僧人所從事的佛事活動相當頻繁。其中以轉經為其最主要的活動，不論日常的早晚課，或六時禮懺、四時行禪、布薩懺悔，節日齋會，照例轉經。在寺院個別法會中的轉經活動外，每年佛教節日也會舉行大型轉經活動，如正月轉經、秋季轉經、十二月轉經等；還有因應敦煌地方官方舉辦的祈福齋會，或民間信眾需求舉辦各種法會中不定期的轉經。這些大型轉經活動一般由某寺主持組織，隨規模大小而動員敦煌地區各寺院僧眾共同參與。莫高窟三界寺的僧人也大都參與此類的轉經法會。今 S.1364、S.4914、S.10566、P.3336（1）、P.3336（2）、P.3654（1）、P.4611 文獻中都有相關的記載。茲舉 S.4914《卯年九月七日當寺轉經付經歷》為例，這是一件某寺院主持組織轉經活動的付經記錄，時間為吐蕃時期西元 822 年，內容為某一寺院組織了大型轉經活動，主持的寺院分別將所轉誦的經本送到各參與轉經各寺院的僧人，其中有金光明寺、永安寺、蓮臺寺、靈圖寺、報恩寺、龍興寺、大雲寺、聖光寺、大乘寺、普光寺、靈修寺、安國寺等，三界寺的海藏也在其中。

三界寺是唐五代北宋期間敦煌莫高窟的重要寺院，除了寺院本身的法事活動外，三界寺的僧眾也參與敦煌地區其他寺院組織的官方與民間的宗教活動。王秀波碩士論文《唐後期五代宋初敦煌三界寺研究》²⁵將敦煌三界寺參與的法事活動分為：敦煌僧團自主舉行的法事活動，與應世俗社會之請而舉行的各類祈福法會二大類。

從敦煌文獻所見，僧團自主在三界寺舉行的法事活動，如 P.2058 背（1）《水

²⁴ 如郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998 年）；湛如《敦煌佛教律儀制度研究》（北京：中華書局，2011 年）。

²⁵ 參王秀波《唐後期五代宋初敦煌三界寺研究》（上海師範大學碩士論文，2014 年 4 月）〈第二章敦煌三界寺活動考察〉。

則道場帖》：

水則道場，次至三界寺。所有敷設，香花桉機，准舊莊嚴，不得怠慢違闕。

逐晨分為兩番，日中交替為上下。右件長行道場，元是積古舊規，則資君定國，二乃獲福禳災，始得時康，年加倍秀。奉為龍天八部，衛護敦煌；梵釋四王，保安社稷；東征府主定骨都，布一家；隨佐鴻兵輸忠貞，無二意；總來節下，咸納規投；赤心廷輔于龍沙，竭力保持於蓮界。亦願稼穡豐熟，疫毒無侵。憑佛教行，切宜轉念。仍仰都福田判官等親自尋檢。如不赴道場僧，錄名各罰布半疋，的無容免者。九月廿日。

水則道場舉行的意義與其他佛教法會活動相似，都是以「資君定國」、「獲福禳災」為意旨，我們從帖文「水則道場，次至三界寺」一語，可得知這是一件由敦煌都司安排三界寺參與水則道場的帖文。此件文書很可能是目前所見唯一一件由三界寺主持道場活動的文書。

方等道場又稱方等戒壇，是佛教「依大乘方等之文所設立之戒壇。即不拘根缺緣差，亦不細拘禁忌，凡發大心之人皆能得戒，攝人最為周遍廣大，故稱與南山所制之小乘戒壇相對」。敦煌地區的方等道場是由敦煌都司所成立的方等道場司負責籌備，直接組織敦煌地區各寺院共同舉行。因此，各寺院均需依照道場司的安排與要求提供方等道場所需的各種物品與活動的參與。知名的莫高窟三界寺，對於此類大型的重要法會，自然也參與其中，有時也被安排作為道場主要主持的寺院。²⁶S.520+S.8583《天福八年（943）二月十九日河西都僧統龍辯榜》是一件以河西都僧統名義發佈的「報恩寺方等道場榜」：「請諸司勾當分配如後：前殿：請吳僧政、郭僧政、索僧政；……北院浴室：恩索教授、圖大宋法律；……南院浴室：龍汜法律、乾汜法律；……北院消息：金大張法律、**界張法律**……」可知此次方等道場由報恩寺主辦，各寺院的工作分配，三界寺僧人張法律與金光明寺、大雲寺僧人負責北院消息。「消息」是休息的意思，榜文指定三界寺僧人張法律與金光明寺、大雲寺等僧人負責受戒者有關北院住宿休息的相關事務。

除了上舉水則道場、方等道場外，每年歲時節慶與佛教節日敦煌寺院與全國寺院一樣，均舉行有各種慶祝的法事活動。不論是官方的大型活動或各寺院單獨

²⁶ 參郝春文〈唐後期五代宋初沙州的方等道場與方等道場司〉，《唐研究》第二卷（北京：北京大學出版社，1996年），頁63-100。

舉行的法事活動，三界寺及其僧眾也普遍的參與，其方式與其他寺院相同，大型道場法會均在僧團相關組織安排下進行。如七月十五盂蘭盆會參與的寺院僧眾依據安排為莊嚴道場提供物質與服務。S.2575《天成三年（928）七月十二日都僧統海晏為七月十五日莊嚴道場配借諸寺幡傘帖》有：「右常例七月十五日應 官巡寺，必須併借幢傘，莊嚴道場。金光明寺：故小娘子新見要傘十副。……三界寺要傘，靈修傘壹副，大乘壹副，乘額壹條，經巾壹條……右上件所配幡傘、便須准此支付，不得妄有交互者。天成三年七月十二日帖，應管內外都僧統海晏」。可見三界寺與靈修寺等寺院一起在天成三年為即將到來的盂蘭盆節提供了幡傘、經巾等物品。²⁷

至於三界寺單獨舉辦的各類齋會，主要是在廣大信眾的要求與贊助下舉行的。尤其以祈福、禳災，打齋、薦亡的各類齋忌、法會活動。其本質與其他寺院並無太大差別。

五、從敦煌文獻看俗文學在三界寺的傳播

（一）八關齋戒與俗講活動

三界寺眾多的佛事活動中，八關齋戒的舉行是重要且隆重的活動之一。在今所得見三界寺授戒的戒牒多達四十多件，其中以八關齋戒的戒牒數量最多，既反映了八關齋戒在敦煌社會廣為流行，又說明了三界寺對敦煌地區信眾受八關齋戒的重視。

三界寺戒壇為敦煌地區在家信眾授戒齋會多在每年正月、五月、九月所謂的「三長齋」月內及「六齋日」內舉行²⁸，尤其是八關齋戒²⁹。八關齋戒活動莊嚴，

²⁷ 又如 P.2271 背《甲寅年（954？）七月十五日就大乘寺納設曆》此件內容載此次盂蘭盆節活動在大乘寺舉行，由敦煌地區十六所寺院共同參與，其中三界寺提供了「果食足，酒半甕」。

²⁸ 陰曆正月、五月、九月等三個月長期持齋戒，稱為三長齋。六齋日，指佛教每月清淨持戒之六日。即白月：八日、十四日、十五日，黑月：二十三日、二十九日、三十日。僧眾每月於此六日須集會一處，布薩說戒。在家二眾於此六日受持一日一夜八關齋戒。

²⁹ 佛陀為在家弟子所制定暫時出家之學處。受者須一日一夜離開家庭，赴僧團居住，以學習出家人之生活。又作長養律儀、近住律儀、八戒、八支齋戒、八分齋戒、八戒齋、八齋戒、八禁、八所應離。「八」指持八種戒，「關」即閉之意，「戒」有防非止惡之作用。即：1.不殺生，2.不偷盜，3.不淫，4.不妄語，5.不飲酒，6.不眠坐高廣華麗床座，7.不塗飾香鬘及歌舞觀聽，8.不食非時食。能持八戒，可防止身口意三業之惡行，便可關閉惡道之門。八戒中前七支為戒，後一支不非時食為齋，合之稱為八關齋戒。

儀式隆重，同時還安排有高僧通俗講經的唱導活動，藉「以宣唱法理，開導眾心」。

按：「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。佛教「唱導」在中國，自六朝以來已成為漢傳佛教重要而普及的弘傳活動。根據梁·慧皎《高僧傳》「唱導傳」及「唱導論」的記述，唱導活動主要出現在八關齋會、禮懺齋會、念佛法會、薦亡會等場合。其目的在「宣唱法理，開導眾心」，而內容則是宣唱佛名、依文致禮、昇座說法、明因果、辯齋意等。³⁰

在這些活動中所使用的文學除了宣唱佛名時唱和佛、菩薩名的佛讚外，還有受八關齋戒使用的應用文、講經說法相關的文本及穿插於講經說法間「雜序因緣，傍引譬喻」的諸經緣喻因由，以及辯齋意之相關文書，如：咒願、表白、莊嚴、迴向、發願等。傳世典籍對此甚少載錄，以致後世對其詳情不甚明瞭。敦煌藏經洞中，大量的佛教講唱文獻重見天日，掀起了敦煌變文的研究風潮。有關變文的名義、起源、體制及其與佛教「唱導」、「俗講」的關係成為研究的焦點。學者因探索唐代俗講淵源乃有溯及六朝以來「唱導」的研究，而俗講由唱導發展而來的說法更成學界公認的看法³¹。

至於八關齋會與俗講之關係，也逐漸受到關注。如：里道德雄〈敦煌文獻にみられる八關齋關係文書について〉，鄭阿財〈敦煌佛教講經資料輯考與實況重建——從俄藏 P.109 寫卷論八關齋與俗講之關係〉，劉正平、王志鵬〈唐代俗講與佛教八關齋戒之關係〉，荒見泰史〈敦煌本《受八關齋戒文》寫本の基礎的研究〉等，可資參考。

唐代日僧圓珍（814-891）《佛說觀普賢菩薩行法經記》有云：

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

³⁰ 梁·慧皎《高僧傳》卷13：「論曰：唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟。乃別請宿德，昇座說法。或雜序因緣；或傍引譬喻。……至如八關初夕，旋繞行周，煙蓋停氛。燈惟靖耀，四眾專心，叉指緘默。爾時，導師則擎爐慷慨，含吐抑揚，辯出不窮，言應無盡。談無常，則令心形戰慄；語地獄，則使怖淚交零；徵昔因，則如見往業；覈當果，則已示來報；談怡樂，則情抱暢悅；敘哀感，則灑淚含酸。」見《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司影印本，1983）第50冊，第2059經，頁417上-418上。

³¹ 向達以為：「俗講與唱導，論其本質，實殊途而同歸，異名而共實者爾」。向達〈唐代俗講考〉，頁294-336。

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。)³²

清楚的告訴我們講經是佛教寺院弘法佈道的主要活動，唐代講經，因應聽講對象的不同，而有「僧講」與「俗講」的區別。可知「俗講」是以在家世俗信眾為聽講對象的講經說法活動，其目的在勸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。至於唐代俗講所開講的內容則可從圓仁（794-864）《入唐求法巡禮行記》的記述窺知一斑。圓仁《入唐求法巡禮行記》中曾記述唐開成六年（841）正月長安左、右街七寺開俗講的情形，說：

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《法花經》；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《法花經》——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。正月十五日起首至二月十五日罷。³³

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》…等大乘經典。其儀式、程序大抵依循正式講經之儀軌，聽講對象為在家俗眾，因而語言淺白，內容通俗易懂。而俗講的文本即所謂的「講經文」，是化俗法師俗講的底稿或聽講的紀錄，稱為「俗講經文」，省稱「講經文」，也是最早的講唱變文。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

³² 見《大正新脩大藏經》第56冊，頁1108。

³³ 〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註《入唐求法巡禮行記校註》，頁369。

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。在正講前也還要唱出經題，所以這一種也仍是講經的一體，照例也題作變文。³⁴

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。

（二）敦煌文獻所見三界寺道真的俗講活動

1. 三界寺道真的生平事蹟

道真是莫高窟三界寺的重要人物。有關道真的研究，1956 年金維諾〈敦煌窟龕名數考〉較早論及，其後孫修身〈《敦煌石室臘八燃燈分配窟龕名數》寫作時代考〉一文中略有涉及³⁵，1990 年施萍婷〈三界寺·道真·敦煌藏經〉³⁶一文則有較全面而系統的論述。之後，鄭炳林、李正宇、太史文（Stephen F. Teiser）等在相關論著中也多有論述³⁷，屈直敏則在《敦煌高僧》一書的「開窟功德篇」以前賢研究為基礎，為「釋道真」立傳³⁸。

道真俗姓張，出身敦煌大族，早年出家于沙州三界寺³⁹。長興五年（934）

³⁴ 見潘重規〈敦煌變文新論〉，《幼獅月刊》第 49 卷 1 期，1979 年 1 月，頁 18-41。

³⁵ 金維諾〈敦煌窟龕名數考〉，《文物》第 5 期，1959 年，頁 50-54、61；孫修身〈《敦煌石室臘八燃燈分配窟龕名數》寫作時代考〉，載《絲路訪古》（蘭州：甘肅人民出版社，1983 年），頁 209-215。

³⁶ 施萍婷〈三界寺·道真·敦煌藏經〉，《（1990 年）敦煌學國際研討會文集·石窟考古編》（遼寧人民出版社，1995 年），頁 178-210；又收入《敦煌習學集》（蘭州：甘肅民族出版社，2004 年 12 月），頁 140-169。

³⁷ 鄭炳林〈伯 2614 號背莫高窟再修功德記撰寫人探微〉，《敦煌學輯刊》，第 2 期，1991 年，頁 43-56；鄭炳林〈晚唐五代敦煌諸寺藏經與管理〉，載項楚、鄭阿財主編《新世紀敦煌學論集》（成都：巴蜀書社，2003 年），頁 338-357；李正宇〈敦煌遺書宋人詩輯校〉，《敦煌研究》，第 2 期，1991 年，頁 38-47；Stephen F. Teiser（太史文），*The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu 1994, pp.138-151。

³⁸ 屈直敏《敦煌高僧》（北京：民族出版社，2004 年），頁 55-58。

³⁹ 臺北國家圖書館藏 124 號《淨名關中釋抄》有題記：「戊戌年夏五月廿日三界寺釋門道真念記，俗姓張氏。」又 BD05788《佛名經卷十三》題記作：「沙門道真修此經，年十九，俗姓張。」是知道真為張氏，與歸義軍節度使張議潮來源於同一姓氏家族。十九歲便開始修習佛教經典，而據佛教戒律。二十歲以後受具足戒後開始稱比丘。

前受具足戒，編有《三界寺藏內經論目錄》⁴⁰。後漢乾祐元年（948）為三界寺觀音院院主，重修敦煌莫高窟南大像北一所古窟⁴¹。949 年前後升為沙州釋門僧政。此後，地位不斷攀升。敦煌寫本《臘八燃燈份配窟龕名數》⁴²載後周廣順元年（951）臘八，莫高窟舉辦僧俗齊集的大型燃燈活動，此次參與燃燈的社人：僧、俗、官、民，係由三界寺道真主持調度，據此不難想像道真在當時敦煌佛教社會地位。

北宋乾德年間（963-968），三界寺設立戒壇，開始為僧俗信眾授戒，之後的 20 多年間，道真始終是擔任授戒師的重要職責。乾德二年（964）前獲封「釋門僧正講論大法師賜紫沙門」之稱號，不久再稱「釋門僧正京城內外臨壇供奉大德闡揚三教大法師賜紫沙門」、「授戒師主釋門僧正講經論大法師賜紫」，並在雍熙四年（987）前最終成為沙州都僧錄⁴³，卒于任。計其前後為沙州僧政主持寺務近三十年之久。

據今已公布的敦煌文獻考察，存有道真名銜的文獻多達近 70 件。其署年分別從 934 年到 987 年。這些文獻的性質包括了三界寺藏內經論目錄、三界寺授戒戒牒，常用的佛教經律論抄，寺院應用文書，乃至俗講變文、佛教讚頌等。有道真抄讀修習研學之用經論，如：BD05788《佛名經》、BD02318《大般若波羅蜜多經》；S.2635《金剛般若波羅蜜經》；S.3147《佛說閻羅王授記四眾逆修生七齋往生淨土經》；P.2130（3）《佛說觀佛三昧海藏經》；P.2340《佛說救護身命經》；S.4160《四分律略頌》；北大 D089《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》；P.3917A《中論》；P.2836《諸經要抄》；臺北國家圖書館圖（原中央圖書館）藏 004736（124 號）《淨名經關中釋抄》。有道真主持弘法授戒的戒牒，如：P.2994《甲子年（964）

⁴⁰ 敦煌研究院藏研 345《三界寺藏內經論目錄》有云：「長興伍季歲次甲午六月十五日，弟子三界寺比丘道真，乃見當寺藏內經論部帙不全，遂乃啟願，虔誠誓發弘願，謹於諸家函藏，尋訪古壞經文收入寺，修補頭尾，流傳於世，光飾玄門，萬代千秋，永充供養。願使龍天八部，護衛龍沙。梵釋四王，永安蓮塞。城煌泰樂，社稷延昌。府主大王，常臻寶位。先亡姻眷，超騰會遇於龍花；見在宗枝，寵祿長沾於親族。」自稱「弟子三界寺比丘道真」，可見此年道真二十歲受具足戒，之後始稱比丘。

⁴¹ P.2641 背（1）《重修南大像北古窟題壁並序》署「觀音院主釋道真」。

⁴² 敦煌寫本《臘八燃燈份配窟龕名數》原為吳曼公所藏，現藏敦煌研究院，編號為 0322 號。開頭為「十二月八日夜□□□社人遍窟燃燈分配龕名數」。之後列有：闍黎、禪師、僧政、法律、都頭、押衙、行者等燃燈社人分配的燃燈窟龕名稱、盞數、時間及佈告的頭銜姓名：「辛亥年十二月七日釋門僧政道真」。

⁴³ S.4915《雍熙四年（987）五月沙州三界寺授菩薩戒牒》署名：「傳戒師主都僧錄大師賜紫沙門」

正月十五日三界寺授李愍兒八關戒牒》、P.3392《沙州三界寺授八關齋戒牒》、Dx.02889《乾德二年(964)五月八日南瞻部洲娑訶世界沙州三界寺授千佛戒牒》、北大 D186《南瞻部州娑訶世界沙州三界寺授五戒牒》、S.532(1)《乾德二年(964)五月十四日沙州三界寺授八關齋戒牒》、S.532(2)《乾德二年(964)五月廿三日沙州三界寺授五戒牒》、P.3238《乾德二年沙州三界寺授戒弟子張氏牒》…等。

此外，還有道真為搜集佛經而編寫的 S.3624、BD14129(新 0329)《三界寺見一切入藏經目錄》，敦研 345《三界寺藏內經論目錄》，S.6225《三界寺比丘道真諸方求覓諸經隨得雜經錄記》等，顯示道真以搜集修補佛經⁴⁴為志業，其對三界寺乃至敦煌地區佛經流佈與佛教的發展貢獻良多。

2. 道真與俗講活動

三界寺為晚唐五代北宋期間敦煌地區的名寺，開壇授戒，香火鼎盛。今敦煌文獻中存有該寺為僧俗授戒的大量戒牒。除 P.3140、P.3206 外，其他各件不論是授三戒、五戒、八戒，「道真」均擔任傳戒師，戒牒末尾頭銜「傳戒師主都僧錄大師賜紫沙門」下有「道真」簽名。甚至在沙門受具足戒時的「三師七證」，三界寺戒牒三師，除了羯磨阿闍梨及教授阿闍梨外，最為重要的「戒和尚」也就是傳戒師，主要都由道真來擔任，說明了道真在三界寺佛教宣教傳戒的重要地位。

如上節所論，寺院舉行大型而隆重的八關齋戒時，一般大都安排有高僧宿德針對授戒的信眾展開講經說法「雜序因緣，旁引譬喻」的唱導活動，以資啟悟。五代北宋初三界寺三長齋月內頻繁舉行八關齋戒，其唱導活動自然也會有俗講變文講唱的進行。三界寺此段期間，擔任宣唱法理的講經法師，當是由道真來承當。蓋道真出任沙州僧政乃至都僧錄後，其在佛教的地位僅次於當時最高的僧官都僧統，是歸義軍時期僧團中的高級僧官。除了參加重要的法事活動如主持八關齋戒，擔任授戒師外，又如主持都押衙宋慈順和節度都頭陰存禮所設法事；其他大型齋會時升座講經說法當然也是道真的重要宗教志業。我們從 P.2994《甲子年(964)正月十五日三界寺授李愍兒八關戒牒》最末簽署「授戒師釋門僧正講論大法師賜紫沙門道真」；P.3392《甲子年(964)正月二十八三界寺授李愍兒八關

⁴⁴ 參林世田、張平、趙大瑩〈國家圖書館所藏與道真有關寫卷古代修復淺析〉，《中國典籍與文化》第3期，2007年9月，頁25-31。

戒牒沙州三界寺授八關齋戒牒》道真的頭銜為「授戒師釋門僧正講論大法師賜紫」，P.3414《沙州三界寺授李愍兒八關齋戒牒》道真的頭銜為「授戒師主釋門僧正講經論大法師賜紫。」等資料足以證明道真當講唱變文的適切性。

此外，今存敦煌寫本 P.2193《目連緣起》有題記作：「界道真本記」⁴⁵。「界」是「三界寺」的省稱；可見此件《目連緣起》抄本是三界寺道真和尚講唱時個人所使用的本子，這無疑又是道真從事俗講的另一力證。《目連緣起》全文約 4000 字，韻散結合。內容情節主要講述：目連母親青提夫人慳吝殺生，毀僧罵道，墮阿鼻地獄；目連出家修道，得神通第一，乃以天眼觀占二親，知母處所；求告世尊，世尊告以建盂蘭盆，目連依行；母得脫阿鼻地獄，並依教奉行，而得天上。故事內容與七月十五盂蘭盆節活動相應，當是盂蘭盆節三界寺道真講唱目連救母變文底本的遺存。

按：七月十五日中元節，又是佛教盛大的節慶，齋會活動與民俗節日相結合的「盂蘭盆節」，尤其深入社會各階層，形成盛會。「盂蘭盆會」，六朝已流行，梁·宗懷（498-561）《荊楚歲時記》便有：「七月十五日，僧尼道俗，悉營盆供諸佛。」⁴⁶的記載。唐五代時，每年七月十五日設齋供僧，由宮廷到民間，無不效法遵行。圓仁《入唐求法巡禮行記》也有如下的記載：

城中諸寺七月十五日供養。諸寺作花：蠟花餅、假花果樹等，各競奇妙。

常例皆於佛殿前鋪設供養，傾城巡寺隨喜，甚是盛會。今年諸寺鋪設供養，勝於常年。⁴⁷

從唐代文獻記載看，盂蘭盆法會有二大特色，一為唐王室及官方盛行的盂蘭盆會，另外則是民間普遍流行的盂蘭盆會。不論官方或民間，這些盂蘭盆會的活動，主要是設盂蘭盆道場。前舉 S.2575 寫卷內容載：天成三年（928）七月十二日應管內外都僧統海晏行文敦煌諸寺，依「常例七月十五日應官巡寺，必須併借幡傘，莊嚴道場」便是。蓋以當日目連為救母親青提夫人出離阿鼻地獄，設七日道場，後代相沿，於每年七月十五日設盂蘭盆道場。P.2193 三界寺道真抄寫的《目

⁴⁵ P.2193《目連緣起》，卷子本，首尾俱完。首題：《目連緣起》，存 241 行，起：「昔有目連慈母號曰青提夫人，住在西方，家中甚富，錢物無數」，迄：「今日為君宣此事，明朝早來聽真經」。卷末有題記「界道真本記」。

⁴⁶ 《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999 年 12 月），頁 1058。

⁴⁷ 〔日〕圓仁撰，白化文、李鼎霞、許德楠校註《入唐求法巡禮行記校註》，頁 445。

連緣起》中也說明了鋪設道場的源由與情況。說：「(佛曰)：吾今賜汝威光，一一事須記取：當往祇園之內，請僧四十九人，七日鋪設道場，日夜六時禮懺，懸幡點燈，行道放生，轉念大乘，請諸佛已虔誠。」「七日六時長禮懺，爐焚海岸六銖香，點燈做道懸幡蓋，救拔慈親恰相當。」

七月十五設盂蘭盆供，本意在於供養十方諸佛，救拔慈親，宣揚孝道。唐代社會安定、經濟繁榮，民間流行在這天為先亡父母設齋追福。因此，盂蘭盆節的規模也逐漸擴大，並與城市生活相結合，而節日風俗也逐漸趨向世俗化和娛樂化。在此盛大節日的活動中，佛教教義的宣揚與傳播透過俗講的講唱、佛曲歌讚的歌誦，使得中國佛教教理與儀式兼具的目連文化漸趨形成。其中先是俗講經文《盂蘭盆經講經文》的出現，進而更有專就經中人物目連救母的故事大肆鋪陳演述的《目連緣起》、《大目乾連冥間救母變文》講唱的發展。我們從詩人張祜與白居易互相嘲諷戲謔的涉及「目連變」一事可知變文的盛行，目連救母已成為家喻戶曉的故事。唐·孟棻《本事詩》載：

詩人張祜，未嘗識白公。白公刺蘇州，祜始來謁。才見白，白曰：「久欽籍，嘗記得君款頭詩。」祜愕然曰：「舍人何所謂？」白曰：「『鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫付阿誰？』非款頭何邪？」張頓首微笑，仰而答曰：「祜亦嘗記得舍人目連變。」白曰：「何也？」祜曰：「『上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。』非目連變何邪？」遂與歡宴竟日。⁴⁸

後代目連戲劇、說唱更大為發展，如元代末年有《目蓮救母出離地獄昇天》。明代戲曲作家鄭之珍著有《目連救母》傳奇，全名《目連救母勸善戲文》。清乾隆年間，張照參考鄭之珍《目連救母》，編撰《勸善金科》二百四十集。這些目連戲成為盂蘭盆節特定的儀式戲，是每年七月十五盂蘭盆搬演的固定劇目。觀瀾溯源，不難想見唐代盂蘭盆會寺院講唱目連變之盛況。

五代北宋初期不論是敦煌地區的寺院或莫高窟三界寺，盂蘭盆節法會中安排講經法師講唱《盂蘭盆經》或「目連救母」故事主題的變文，是因應節慶必要的活動，而講唱者由當時三界寺身為「釋門僧正講經論大法師賜紫」的道真來當任主講是極合適而自然的事。敦煌文獻保存的 P.2193《目連緣起》極可能就是道真

⁴⁸ 見唐·孟棻《本事詩》〈嘲戲第七〉，《唐五代筆記小說大觀》下冊（上海：上海古籍出版社，2000年3月），頁1252。

和尚講唱時所使用抄本的遺存。

俗講變文在三界寺的傳播，及道真的講唱情形，除 P.2193〈目連緣起〉外，還有不少文獻與訊息可資考論。雖然現存敦煌變文寫本，大多為殘卷，尤寫卷其尾部本多為抄者、用者署名之所在，但殘卷狀況大多為首尾殘缺，因此缺題，缺年代，缺抄者姓名的情況，增加研究的困難。綜覽目前可知的變文寫本初步估計約有 280 號，其中存有題記的寫本不多，然近年學界有從寫本書寫字跡比對及相關訊息推測敦煌寫本抄者，疑有不少當出自道真之手⁴⁹。儘管出於推測，未必完全可靠，但確實其中有許多變文寫本當是三界寺道真所抄，如：《太子成道經》P.2299、北 8370；《八相變》北 8437；《佛說阿彌陀經講經文》S.6551；《維摩詰經講經文》S.4571、F252；《維摩碎金》F101；《雙恩記》F96；P.3197《捉季布傳文》背面有「天福五年庚子歲十二月二十四日真」，真為道真之簡題；《捉季布傳文》S.1156、S.5439、P.3197 疑為道真所抄；《董永變文》S.2204 當出道真之手；《前漢劉家太子傳》P.3645、P.4051、S.5547；《孔子項託相問書》P.3883、P.3255、P.3754、P.3882；《晏子賦》P.3821。

六、結論

在約 280 號的變文寫本中，可確知出自三界寺之寫本不少，如：P.2193〈目連緣起〉、P.3645《季布詩詠》、P.3645《前漢劉家太子傳》、P.3375 背（1）《歡喜國王緣》、P.3051《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》、S.173《李陵與蘇武書、窮囚蘇武與李陵書》等，其中 P.2193〈目連緣起〉明確有署名可知出自道真抄寫使用的本子，也有三界寺其他僧人或學仕郎所抄。

出自三界寺其他僧人之手的，如：P.3051《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》尾題有「維大周廣順三年癸丑歲（953）肆月廿日三界寺禪僧法保自手寫記」；P.3375《歡喜國王緣》出自三界寺僧戒淨所抄。

出自三界寺學仕郎所抄的，如：三界寺學仕郎張富盈抄《舜子變》P.2721、《葉淨能詩》S.6836、《破魔變》S.3491、《季布詩詠》S.1156 等。

從俗講變文的內容題材論，有《佛說阿彌陀經講經文》、《維摩詰經講經文》、

⁴⁹ 如王于飛《敦煌變文寫卷著錄》（四川大學博士後學位論文，2004 年 6 月）。

《維摩碎金》、《雙恩記》等引錄經文、講說全經的「講經文」；有《太子成道經》、《八相變》、《破魔變》、《目連緣起》、《歡喜國王緣》、《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》等演述佛經中有關佛陀、佛弟子故事，而不引錄經文的變文；還有《舜子變》、《捉季布傳文》、《前漢劉家太子傳》、《董永變文》、《李陵與蘇武書、窮囚蘇武與李陵書》、《孔子項託相問書》、《晏子賦》等，非佛教的史傳變文及中國民間傳說故事的變文，問答體的遊戲說唱。

唐代俗講發達，俗講變文在敦煌莫高窟三界寺隨著節慶、佛教齋會等活動熱烈的展開傳播，既可收弘法教化之功，又可發揮勸化及娛樂信眾之效，且可捐輸財物以充修寺造寺之資。三界寺出現俗講經文或講述佛經中有關佛陀、佛弟子故事的變文是理所當然；但何以會出現如此多的非佛教的史傳變文、中國民間傳說故事變文？同時抄者除了三界寺的道真、法保、戒淨等僧人外，還有三界寺的學仕郎。這些抄本的性質與功能究為何？值得進一步探索。而這些俗講變文寫本的保存，無疑提供我們考察中國俗文學發展脈絡的珍貴材料。

試從寫本原生態的視角出發，三界寺講唱變文抄寫的情況，明顯可見其遺存情狀況是多元的；既有講唱者、歌唱者的創作，也有講唱者、歌唱者據以表演的底本，或參考用的故事綱要本，也有聽眾聆聽講唱或歌唱後所紀錄的聽錄本，也有抄者據寫本輾轉傳抄的轉錄本，供作閱讀之用的通俗讀本。其中道真抄寫的P.2193《目連緣起》當是說唱者預撰的說唱底本，而學仕郎張富盈所抄的《舜子變》、《葉淨能詩》等當是手抄、轉寫供作閱讀及習文之用的讀物，此一現象，呈現了俗文學在口頭文學與書面文學的表現中，講唱者、歌者、作者、抄寫者與聽眾、讀者的互動關係，闡明俗文學的社會功能與發展脈絡。變文的傳播與一般俗文學的傳播都是有講唱的文本，而文本的傳播，同時以兩種方式來進行：一種是講唱者根據文本，透過口頭語言的宣講來進行傳播；另一種是抄者根據文本加以傳抄，供作閱讀來進行傳播。因此，講唱者與聽者，抄寫者與閱讀者，彼此間的互動關係密切，關係著文本內容、題材，乃至形式與語言的發展演變，值得深入探究。

再者，從寫本故事題材來考察，佛教與非佛教題材的寫本雜陳，展現了俗文學傳播與發展受眾、題材互動規律。講唱佛經與佛教故事的變文，蓋源於佛教，屬六朝以來佛教唱導發展到唐代俗講的具體呈現。佛教講經的場所主要在各寺

院、道場，講唱者當然是法師。佛教的俗講發展隨著時代發展，因應受眾的趣味，化俗法師逐漸吸取民間教忠教孝的故事題材，援引穿插講唱佛教故事之中，進而隨著俗文學講唱空間的擴大與轉移，走出寺院，進入戲場、民間變場，其功能由宗教的教化為主，逐漸演化成以娛樂功能為主的講唱，題材逐漸離開佛教教義的束縛，拓展為歷史故事、民間故事。講唱場所不同，功能也不一，講唱者身份自然也有所改變，講唱者由僧眾而發展為具職業性的講唱藝人。三界寺與道真可說是俗文學傳播發展與演變過程的寶貴案例。



敦煌學 第 33 輯

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：梁麗玲、陸穗璉、竇敏慧

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：400 元

出版日期：中華民國 106 年 8 月 2017 年 8 月

ISSN 1015-9339

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 33

Ding Peng, A Study of Animation Composition based on the Wall Painting from Dunhuang: with special reference to the Nine Colored Deer

Wang Sanching, A Comparative Study on Shi Yingzhi's the *Wushan Lianruo Xinxue Beiyong* Part One and the Compilation of the "Fashu" in Dunhuang Manuscripts

Chu Fengyu, On the Spread of the Activities of Telling and Singing among Buddhist Temples in Dunhuang: A Case Study of the Three-Realm Temple in the Mogao Cave Region

Ma Xiaohe and Wang Chuan, A Comprehensive Study on the *Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī*
Translated by Amoghavajra

Hsu Chuanhui, The Buddhist Policy of the Tibetan Regime and the Buddhist Development in the early period of the Guiyijun Governance

Zhang Changbin, A Study on the Disposed Scriptures in the Dunhuang Manuscripts from the British and French Collections

Chang Chiahao, A Study on the *Text of Lecturing Scripture on the Accomplishing Enlightenment of the Tathagata's Eight Marks spoken by the Buddha* preserved in the Capital Museum

Chen Shuping, A Study on the Buddhist Compendium of the Fashu Books: with the Focus on the *Fajie cidi chumen* and *Famen mingyi ji*

Yang Mingchang, An Examination on the Changes of the Attendants to the Mañjuśrī Bodhisattva during the Tang and Song periods

2017.08