

首都博物館藏

《佛說如來八相成道講經文》（擬）探析

張家豪*

一、前言

撰寫博士論文「唐代佛傳文學研究」期間，鄭師阿財告知首都博物館藏編號32.536號卷背抄寫《佛說如來八相成道講經文》（擬）乃一佛傳資料，承蒙榮新江先生提供圖版而得以目睹寫卷；此卷正、背書寫，正面書《大般涅槃經》卷二十五，背面為佛傳故事，余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉¹（以下簡稱〈經眼錄〉）著錄此卷擬題為《佛說如來八相成道講經文》（以下簡稱『講經文』）。

按：敦煌變文中演繹佛傳題材的作品，計有36件寫本，分別為《太子成道經》、《悉達太子修道因緣》、《太子成道變文》、《八相變》等16種不同文本，²在今得見總數近百種變文中約佔六分之一；³可見此一題材於當時頗受歡迎

* 中正大學中國文學研究所博士候選人。

¹ 余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉，《首都博物館叢刊》第18期（北京：燕山出版社，2004），頁166-174。

² 《太子成道經》（P.2299、P.2924、P.2999、S.548、S.2352、S.2682、S.4626、BD.06780）；《悉達太子修道因緣》（日本龍谷大學藏本、S.3711v）；《太子成道變文（一）》（P.3496、BD.08579V）、《太子成道變文（二）》（S.4480）、《太子成道變文（三）》（S.4128）、《太子成道變文（四）》（S.4633）、《太子成道變文（五）》（S.3096）；《八相變（一）》（BD.03024、BD.08191、BD.04040）、《八相變（二）》（日本寧樂美術館藏本）；《太子成道吟詞》（P.2440）；《破魔變文》（P.2187、P.3491）；《降魔變文》（P.4524、P.4615、S.4398、S.5511、胡適藏本、羅振玉藏本）；《難陀出家緣起》（P.2324）；《祇園圖記》（P.2344、P.3784）；《八相押座文》（P.2440）；《悉達太子押座文》（P.3645、S.5487、S.5892）。

³ 1954年周紹良《敦煌變文彙錄》收錄38篇變文；1957年王重民等合編《敦煌變文集》根據187個寫本整理出78篇變文；1994年潘重規《敦煌變文集新書》（臺北：文津出版社，1994年12月）新增八篇，達86篇變文；1997年黃征、張涌泉《敦煌變文校注》增入俄藏《須大拏太子好施因緣》、寧樂美術館藏《八相變》、《太子成道吟詞》及《妙法蓮華經講經文》二種。據項楚、張涌泉執行中的『敦煌變文全集』計畫（2014年中國國家社科基金重大專案）所據寫本已近300件。張涌泉〈新見敦煌變文寫本敘錄〉（《文學遺產》2015年第5期）其中包括《孟姜女變文》、《舜子變》、《破魔變》、《降魔變》、《維摩詰經講經文》、

迎，故講唱者樂於將教主事蹟作為弘法佈道之用，乃有佛傳變文系列的形成。

首都博物館藏『講經文』亦以佛傳為題材；相較目前可見之佛傳變文資料，〈經眼錄〉認為『講經文』內容與其「文字和行文風格均有顯著不同，可見前者係變文系統，後者為講經文系統」，可能為首件太子成道題材之講經文，「若然，則此寫本為寰宇孤本，其價值之高不言而喻」⁴。

然而講經文當有其特有之體制特徵，1934 年向達〈唐代俗講考〉最早使用「講經文」名稱並說明其體裁「大都引據經文，偈語末總收以『□□□□唱將來』之格式。敷衍全經者為多。」⁵之後，王重民認為講經文是由三個部分組成，一是經文、二是講經、三是唱詞。⁶日本的福井文雅也認為講經文組成是在「『經・白・唱』的標準模式下輪過一輪又一輪，在經典文本完成解說前，將不斷地循環下去。」⁷平野顯照更明確的指出講經文的基本結構說：「講經文的文章結構，開始是幾句經文，接著以散文（說白）形式來解釋經文，最後以韻文（詩歌）形式來作一個終結，這種過程重複數次而完成一個佛典的講釋，這是講經文的基本構成。」⁸金岡照光也認為「靈活配用『經』、『白』、『唱』這三種主要的構成要素，開展並持續下去的即是講經文之基本形式。」⁹可見學界對講經文的體制有其基本共識，即張鴻勳所指：講的部分用散文，唱的部分用韻文，散說前「必定引出所要解釋部分的原經文一段或幾句。」¹⁰散韻交錯是講唱文學的共性，而引據經文，逐句解說，是講經文之所以為講經文的充分必要特徵；然而檢閱首都博物館藏『講經文』全文未見引據經典原文，與學界認知的講經文明顯有所差異，其究竟為何？當有待進一步探究。有鑒於此，本文擬從外在體制及其內容依據，試加辨析。

《搜神記》等原有篇目卷號的增補，及《佛說八相如來成道經講經文》、《妙法蓮華經講經文》、《太子成道經押座文》、《妙法蓮華經押座文》、《盂蘭盆經押座文》等五種新發現的變文寫本及疑似變文寫本。

⁴ 余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉，頁 168。

⁵ 向達〈唐代俗講考〉，《燕京學報》第 16 期，1934 年 12 月，後收入《敦煌變文論文錄》（上海：上海古籍出版社，1982），頁 52。

⁶ 王重民《敦煌變文研究》，原載《中華文史論叢》，1981 年 5 月，後收入《敦煌變文論文錄》，頁 290。

⁷ 福井文雅〈講經儀式的組織內容〉，收入《講座敦煌 7 敦煌と中国仏教》（東京：大東出版社，1984），頁 367。

⁸ 平野顯照著、張桐生譯《唐代的文學與佛教》（臺北：業強出版社，1987），頁 214。

⁹ 金岡照光《講座敦煌 9 敦煌の文學文獻》（東京：大東出版社，1990），頁 37。

¹⁰ 張鴻勳《敦煌說唱文學概論》（臺北：新文豐出版公司，1993），頁 67。

二、前賢研究述評

最早披露此件寫本的是 2004 年余欣、王素、榮新江合撰之〈經眼錄〉，將此件寫本擬題作『講經文』，蓋因寫本首句有：「適來都講所暢（唱）經云道：《佛說如來八相成道經》者」，是知內容當係講述《佛說如來八相成道經》，且符合通俗講經時都講唱釋經題之儀式，故認定此件為「講經文」；¹¹爾後學者多沿用此擬題。此外，〈經眼錄〉還對此寫卷進行文獻概述，提供此寫卷之相關資料，說明寫卷外側包覆一立法院稿紙，稿紙內容為收藏者 1951 年 12 月 10 日之題記，以此推測收藏者乃一舊官僚，又結合寫卷用印與天津藝術博物館藏津藝 207《大般涅槃經》卷第 17 同樣鈐有「顧二郎印」，指出收藏者可能為曾任袁世凱總統府顧問、內務部參事等職之顧鼐，考證甚詳。〈經眼錄〉敘錄此卷後，惜未見有進一步之討論。

2014 年張涌泉開始執行『敦煌變文全集』編纂計畫，乃廣收變文材料，於 2015 年特撰〈新見變文寫本敘錄〉¹²一文，敘錄新見變文寫卷，其中引用〈經眼錄〉之介紹，說明『講經文』為新見之變文。同年，葉渡發表〈館藏敦煌寫卷三事〉，¹³就首都博物館藏敦煌寫卷《佛說藥師經》（32.1324 號）後段署名「何遂」之跋語，與『講經文』附帶的立法院稿紙字跡進行比較，認為在字形結構、筆法、筆意特徵皆相符，同樣出自官員兼古物收藏家何遂（1888-1968）之手，何遂於稿紙中提及「此卷為敦煌精品之一，亦古鑒齋主人以善價得自德化李木齋氏身後所售出者」，可見「古鑒齋主人」是卷子的收藏者，葉氏指出「古鑒齋」為李培基（1886-1969）齋號，故經由此文與〈經眼錄〉之考察可知此卷曾經由顧鼐、李培基先後收藏。

2016 年段真子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉¹⁴依據榮新江提供之圖版進行斷句與錄文，首次完整呈現寫卷文本，並考察寫卷正、反兩面

¹¹ 〈經眼錄〉指出：「都講，漢魏以來釋氏講經，以一人唱頌並設難發問，另一人講解經義並答問，前者誦經議論，即都講，後者主講經文，稱為法師。俗講僧中唱頌經文者，亦稱都講。」「故由『適來都講所暢經』云云，可知此為講經文。」（余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉，頁 167）。

¹² 張涌泉〈新見敦煌變文寫本敘錄〉，《文學遺產》2015 年第 5 期，頁 147。

¹³ 葉渡〈館藏敦煌寫卷三事〉，《首都博物館論叢》，2015 年，頁 192-200。

¹⁴ 段真子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉，《唐研究》第 22 卷，2016 年，頁 109-130。

抄寫情形，指出正面所抄《大般涅槃經》雖寫卷殘缺，所抄經文亦不完整，乃節抄《大般涅槃經》卷 25 中五分之四的內容，但背面抄寫之『講經文』首句所在位置與文書紙張斷裂處，存在大約 17 行經文的距離，由此推斷，『講經文』在書寫時，寫經紙張已然斷裂，『講經文』的開篇內容殘缺的可能性不大，此外『講經文』的結尾「遠不及紙張末端」，可知背面『講經文』雖僅書寫八相中的四相，結尾「第五雪山脩道相」有目無文，但內容並未殘缺，抄寫時間當在正面《大般涅槃經》抄寫之後，且抄寫時寫卷當已殘損；此件僅書寫四相之原因，段氏推測或紙張不足而未繼續書寫，抑或講經時本只打算講四相內容，而後半則留待下回講述。

至於『講經文』所本為何？段氏推測其解釋經題部分有可能是參照唐·慧淨（578-645）對《溫室經》的講解，再用《注金剛般若經》對「如來」之概念進行補充；至於『講經文』所述成道故事內容，段氏以為當與其他太子成道題材變文同本於《佛本行集經》，然未見進一步論述。¹⁵段氏雖提及『講經文』之素材來源並非單一文本，惜未能對解釋經題外的內容來源進行論述。

此外，段氏對寫卷附帶之稿紙內容中指『講經文』「闡大乘玄蘊」一事，有所質疑。按：『講經文』有「謹案《方廣大莊嚴經》」一句，而《方廣大莊嚴經》乃唐·天竺三藏地婆訶羅（613-687）奉詔譯，於永淳 2 年（683）譯出，《開元釋教錄》卷 19、《閱藏知津》卷 9 皆將此經歸於大乘，『講經文』或欲闡大乘玄蘊，應屬合理。又稿紙內容確實有誤判之處，在於稿紙作者認為『講經文』所舉佛陀事蹟「實開王勃《釋迦成道記》之權輿，降及宋代道成法師註解王記，尤多取材於此變文云」。按：此語過於誇飾『講經文』之價值，因王勃（650-676）為初唐四傑之一，所撰之《釋迦如來成道記》時間當早於『講經文』中所提及之《方廣大莊嚴經》譯出的年代，王勃不可能見此『講經文』。

整體而言，有關首都博物館藏『講經文』之研究，自〈經眼錄〉披露、擬題、考察寫卷流傳開始，至張涌泉再次介紹、葉渡考察所覆稿紙出自何遂之手，補充了〈經眼錄〉之不足，又經段真子進行錄文與斷句，學者們已勾勒出此卷之基本形貌與流傳情況；但由於其未見引據經文，故此寫本是否為「講經文」？甚至若

¹⁵ 段真子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉，頁 125-126。

為講經文，那麼其所據之經典為何？凡此疑問實有待進一步的探究。

三、體制分析

講經文乃法師對俗眾弘法佈道時用於通俗講經之底稿或聽講紀錄，其體制一般是先引經文，再據經文敷演講唱。今所知敦煌講經文寫本如：《長興四年中興殿應聖節講經文》、《金剛般若波羅蜜經講經文》、《妙法蓮華經講經文》、《維摩詰經講經文》、《父母恩重經講經文》等皆有相近之體制。朱師鳳玉〈敦煌《妙法蓮華經講經文》（普門品）殘卷新論〉一文，曾對編號羽 153 號殘卷進行辨析，因此卷《敦煌秘笈》¹⁶擬題作『佛說九色鹿王經變文』，朱師透過現存所有敦煌講經文歸納其體制，證明羽 153 號殘卷實具有講經文之特徵，並詳審內容，因而確定此殘卷當擬題作《妙法蓮華經講經文》，其所歸納出講經文判定方法為：「主要從催唱經題之有無；是否引據佛經經文，逐句闡釋演述；韻文說解是否採用佛教轉讀之法等特徵來作為主要參考依據。」¹⁷可見講經文須具備「催唱經題」、「引據經文」及「闡釋經文」之結構，而部分講經文於韻文處標以「吟」、「平」、「側」、「斷」、「韻」等轉讀音曲之提示符號亦為其特徵之一。¹⁸

謹依此判定方法檢視首都博物館藏『講經文』，可知起首確有唱出經題，然通篇未見引據經文，亦無逐句闡釋演述，茲依其內容將全文結構分析如下：

1 至 6 行	唱出經題	適來都講所暢（唱）經云道《佛說如來八相成道經》者……願眾流慈，許垂聽受。
6 至 19 行	解釋經題	且《佛說如來八相成道經》者，蓋是題目之義，佛者，巨暗生死之中……上來所說經題，一門之義已上釋，自下正釋經文。

¹⁶ 吉川忠夫編《敦煌秘笈影片冊二》（大阪：杏雨書屋，2010）。

¹⁷ 朱鳳玉〈敦煌《妙法蓮華經講經文》（普門品）殘卷新論〉，《敦煌寫本研究年報》第7號，2013年3月，頁57。

¹⁸ 參王小盾〈佛教頌贊音樂與敦煌講唱辭中「平」、「側」、「斷」諸音曲符號〉，收入《佛經文學研究論文續集》（上海：復旦大學出版社，2011），頁442-468。

19 至 380 行	闡釋經文	將釋此經，略有八門料簡：第一上生兜率相，第二降胎誕生相，第三皇宮納妃相……如此八段，文義不同，未可齊舉，且今當第一上生兜率相，謹案《方廣大莊嚴經》云：我本師釋迦牟尼……第五雪山修道相。
------------	------	--

通俗講經有其固定之流程，敦煌 P.3849V、S.4417 號寫卷載有當時俗講之儀式：

「夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了，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，便念念佛讚了，便發願了，便又念佛一會了，便迴發願取散云云」¹⁹，可知俗講主要流程自「作梵及說押座文」始，接著「唱釋經題」，再「說經本文」，最後「迴向取散」；『講經文』僅抄寫「八相」中的前四相，尚未抄完，故無法判定是否有「迴向取散」部分。

押座文為開題前用以鎮攝四座之吟詞，與講經本文未必相關，一篇押座文可用於不同變文中，如：《降魔押座文》用於 P.2187《破魔變文》，亦用於 S.3491《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》；S.2440 號寫卷則匯抄多首押座文以備講經前可隨時取用；而『講經文』結構中沒有說押座部分，或於講經時挪用現成之押座文。²⁰

以上表列前兩部分 1 至 19 行符合俗講流程之「唱釋經題」，在現存敦煌寫本中最完整且保有講經文標題的 P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》可見相似的記載云：「適來都講所唱經題，云仁王護國般若波羅蜜多經序品第一者。仁者，五常之首；王者，萬國之尊……此即略明題目」，與『講經文』皆表明由「都講」唱出經題後，接著逐字解釋經題，目的當為使閱聽者明白所講述經目之主旨。而『講經文』第 19 行云「自下正釋經文」可知下文即開始闡釋經文，進入俗講流程中說經本文部分，故可由此進行分段。

第三部分 19 行至 380 行「闡釋經文」為講經之主體，在一般講經文中應由反覆「引經」、「解經」，並以韻、散交錯行文之方式構成，而『講經文』卻未

¹⁹ 川口久雄〈敦煌出土の『俗講儀式』と略出因縁諸本——我が國説話文學とのかかわり——〉，《東洋研究》通號 68，1983 年 12 月，頁 2-3。

²⁰ 詳參潘重規〈敦煌押座文後考〉，《華岡文科學報》第 14 期，1982 年 6 月，頁 79-100。

見有引據經句，首先但見概述八相云：「將釋此經，略有八門料簡」。「將釋此經，略以○門料簡」²¹為佛教經疏中分門論述的方式，而律疏、論疏中亦多分門料簡，顯見『講經文』的分門講述與經律論疏的註解方式其實是一致的。據此可知其將欲講述的《佛說如來八相成道經》略分為八門，即 19 行至 23 行所述「第一上生兜率相」、「第二降胎誕生相」、「第三皇宮納妃相」、「第四逾城出家相」、「第五雪山脩道相」、「第六寶座降魔相」、「第七成登正覺相」、「第八轉大法輪相」之八相，並云：「如是八段，文義不同，未可齊舉」，是後文當據八段分段講述，今寫本雖僅抄寫前四相，然依此四相內容所顯示可知在各相之段落中皆直述佛傳故事而無引據經文，講述者僅將所欲講述的內容濃縮為「八門」，23 至 380 行乃為闡釋此「八門」而來。

由於《佛說如來八相成道經》經由講唱者濃縮為「八門」，未見各段所欲講釋的經典原文，亦無「唱將來」、「唱將羅」等催唱經文的套語，也不見「吟」、「平」、「側」、「斷」、「韻」等佛教轉讀之音曲標示，顯然與一般敦煌講經文結構有所差異。

類似情形，在其他敦煌文獻也有所見，其中帶有部分講經文特徵的如：P.2187《破魔變》首行標題「降魔變押座文」文中未引經文，卻於起首讚文末有「經題名目唱將來」之催唱經題的套語，接著又載俗講中說莊嚴語云：「已（以）此開讚大乘所生功德，謹奉莊嚴……」²²，與《長興四年中興殿應聖節講經文》「以此開讚大乘所生功德，謹奉上嚴尊號皇帝陛下……」²³相似，然此寫卷未引據經文而直接敷演佛陀降魔故事，且後題作「破魔變一卷」，故學者多將之歸為講述佛教故事之變文類作品。又 BD.02496（北圖 8444 號，成字 96 號）《目連變文》（擬），此殘卷計 65 行，首行「上來所說序分竟，自下第二正宗者」，顯然為講經文中科分三段「序分」、「正宗」、「流通」之結構，然文中並未引經而敷演目連故事，王重民在〈敦煌變文研究〉一文中認為此殘卷：「頗似講經文；但

²¹ 本文使用『CBETA 電子佛典集成』Version 2016，中華電子佛典協會。參見唐·窺基《阿彌陀經通贊疏》卷 1：「贊曰：將釋此經，略以六門料簡」（CBETA, T37, no. 1758, p. 329, a25）。唐·栖復《法華經玄贊要集》卷 1：「疏之序分，將釋此經，略以六門料簡」（CBETA, X34, no. 638, p. 171, c3-4 // Z1: 53, p. 172, d12-13 // R53, p. 344, b12-13）。

²² 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁 531。

²³ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 617。

裏面不唱經文，所以大家都把它分入變文類」²⁴。然則首都博物館藏『講經文』，亦未引經而敷演佛傳故事，擬題作講經文是否恰當？當須更深入探討與斟酌。

此外，S.6551《佛說阿彌陀經講經文（二）》王慶菽據內文詮釋「佛說阿彌陀經」而擬題，文中載「佛說阿彌陀經，將釋此經，且分三段，初乃序分，次則正宗，後乃流通……佛說阿彌陀經，梵語母那，唐言名佛……上來所唱阿彌陀經，唐言無量壽，即是無量壽佛國中行萬行，六波羅蜜……」²⁵，乃根據鳩羅摩什（334-413）譯《佛說阿彌陀經》敷演，然其未直接稱引經文；周紹良即認為其與一般講經文體制不合，宜改為「說三歸五戒文」。²⁶雖擬題有所歧異，然此寫卷內容明確載其將釋《佛說阿彌陀經》，所釋經典確有其經；相較首都博物館藏『講經文』所講述之《佛說如來八相成道經》諸經藏未收，經錄未錄，其講述者為何？性質是否為講經文？也是值得進一步探究。

四、內容探源

『講經文』起首：「適來都講所暢（唱）經云道：《佛說如來八相成道經》者」知其將講說《佛說如來八相成道經》，〈經眼錄〉試圖將之與經題相似的S.1032寫卷尾題《佛說如來成道經》相較，認為「與《佛說如來成道經》相差甚遠，故《佛說八相如來成道經》當非《佛說如來成道經》之略稱，而應別有所本。」²⁷段貞子亦根據李文潔、林世田〈《佛說如來成道經》與《降魔變文》關係之研究〉²⁸文中以S.5649寫卷為底本校錄之《佛說如來成道經》，與『講經文』兩相比較，僅「胸前萬字，了了分明」一句相同，²⁹認為無法說明兩者之關係。然而『講經文』除了提及《佛說如來八相成道經》以外，尚提及唐·地婆訶羅所譯《方廣大莊嚴經》，二者又有何關係？而今存敦煌寫本有《太子成道經》、《悉達太子修道因緣》、《太子成道變文》、《八相變》等相同題材的變文，其與『講經

²⁴ 王重民〈敦煌變文研究〉，收入《敦煌變文論文錄》，頁277。

²⁵ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁679-705。

²⁶ 周紹良〈敦煌變文集中幾個卷子定名之商榷〉，收入《敦煌文學芻議及其它》（臺北：新文豐出版公司，1992），頁97-106。

²⁷ 余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉，頁168。

²⁸ 李文潔、林世田〈《佛說如來八相成道經》與《降魔變文》關係之研究〉，《敦煌學輯刊》2005年第4期，頁46-53。

²⁹ 段貞子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉，頁129。

文』之關係又如何？也當展開比對，以期有助於『講經文』性質之認定。

（一）『講經文』與《方廣大莊嚴經》之關係

『講經文』雖未引據經文，但於講釋「上生兜率相」時云：「且今當第一上生兜率相，謹案《方廣大莊嚴經》云：我本師釋迦牟尼佛，於過去無量世時……」，「謹案《方廣大莊嚴經》」之作用在於說明其所講釋「上生兜率相」乃有所憑據，當依《方廣大莊嚴經》為本。³⁰按：此經凡 12 卷 27 品，與西晉·竺法護（239-316）所譯《普曜經》8 卷 30 品為同本異譯，而品有開合，可視為唐代漢譯佛傳經典之代表。現存有關佛傳內容較完整之漢譯經典如：《修行本起經》、《中本起經》、《太子瑞應本起經》、《佛所行讚》等皆為唐前所譯，長達 60 卷之《佛本行集經》乃隋朝開皇 7 至 11 年（587-591）由闍那崛多（523-600）譯出。唐代所譯佛傳經典較著名者即《方廣大莊嚴經》，此經《開元釋教錄》卷 9 云：「一名神通遊戲，第四出，與竺法護《普曜經》等同本，見《大周錄》，永淳二年（683）九月十五日於西太原寺歸寧院譯訖，沙門復禮筆受」³¹，垂拱元年（685）武則天作序，在唐代當具一定知名度。

考《方廣大莊嚴經》於卷 1「兜率天宮品」至「法門品」確實載有「上生兜率」諸事云：「爾時佛告諸比丘：『何等名為方廣神通遊戲大莊嚴經典？所謂顯於菩薩住兜率宮，常為無量威德諸天之所供養，逮得灌頂，百千梵眾之所稱揚，願力圓滿，能正了知諸佛法藏。慧眼清淨，其心普洽，慚愧知足，正念慧行，熾然修行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，方便善巧勝波羅蜜，大慈大悲大喜大捨。』」³²其載菩薩處在兜率宮中，並通過布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，方便善巧而達波羅蜜。而『講經文』「上生兜率相」韻文唱詞所載：「三代僧祇願力堅，六波羅蜜行周圓，……當初不在諸餘國，示現權居兜率天。」雖與之略有相似處，但顯然並未引據《方廣大莊嚴經》而逕自對經文進行詮解。

此外，『講經文』中「上生兜率相」之內容更多圍繞佛陀本生故事，此事於

³⁰ 敦煌寫本 S.3092「《歸願文》附《道明還魂記》」亦在抄寫《歸願文》後有「謹案《還魂記》」一語，接著抄寫《還魂記》內容，「謹案」作用在說明所述內容有文獻為憑據，亦以《還魂記》補充說明《歸願文》中地藏菩薩形象改變的原因。參鄭阿財《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版公司，2010），頁 205-240。

³¹ 唐·智昇《開元釋教錄》卷 9，（CBETA, T55, no. 2154, p. 563, c12-13）。

³² 唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經》卷 1，（CBETA, T3, no. 187, p. 540, a15-21）。

《方廣大莊嚴經》卷 1 中較少相應之內容，至卷 2 降生品之詩偈中方提及「往昔無量拘胝劫，能施所愛妻子等，由彼行檀獲勝報，故得諸天妙花香，自割身肉而秤之，慈心救彼垂死鴿，復以行檀獲勝報，能令餓鬼得充足」³³等事，雖敘述尸毗王割肉貿鴿之事，卻未明確指出尸毗王之名；因而持與相同題材之變文進行比對，當是必要的另向思考。

	首都博物館藏『講經文』	《太子成道經》
本 生	我本師釋迦牟尼佛，於過去無量世時，百千萬億 <u>不可計劫</u> ，多生波羅奈國。廣發四弘誓願， <u>直</u> 求無上菩提。不惜身命，常以己身及一切 <u>財物</u> ，給施眾生。	我本師釋迦牟尼 <u>求菩提緣</u> ，於過去無量世時，百千萬劫，多生波羅奈國。廣發四弘誓願， <u>為</u> 求無上菩提。不惜身命，常以己身〔及〕一切 <u>萬物</u> ，給施眾生。
	慈力王時，見五夜叉，為談（啖）人血肉，飢火所逼。其王哀愍，以身布施，餒五夜叉。	慈力王時，見五夜叉，為啖人血肉，飢火所逼。其王哀□□（愍），以身布施，餒五夜叉。
	<u>忍辱仙人之時，逢</u> 歌利王，割截身體，節節支解， <u>大仙忍受，不生嗔恨</u> 。	歌利王〔時〕，割截身體，節節支解。
	尸毗王時，割股救其鳩鴿。	尸毗王時，割股救其鳩鴿。
	月光王時，一一樹下，施頭千遍。	月光王時，一一樹下，施頭千遍， <u>求其智慧</u> 。
	寶燈王時，剎身千龕， <u>然（燃）燈千盞</u> ，供養十方諸佛。	寶燈王〔時〕，剎身千龕，供養十方諸佛， <u>身上燃燈千盞</u> 。
	薩埵王子之時，捨身 <u>數度</u> ， <u>濟</u> 其我（餓）虎。	薩埵王子時，捨身 <u>千遍</u> ， <u>悉濟</u> 其餓虎。

³³ 唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經》卷 2，（CBETA,T3,no.187,p.548,a28-b2）。

<u>須達拏</u>太子時，廣開大藏，布施一切飢餓貧乏之人，令得飽滿。兼所有國城、妻子、象馬、七珍等，施與一切眾生。 或時為<u>其太子</u>，於波羅奈國，<u>五天之境</u>，捨身捨命，不作為難。非但一生如是，百千萬億劫<u>同然</u>，精練身心，發其大願。	<u>悉達</u>太子<u>之</u>時，廣開大藏，布施一切飢餓貧乏之人，令得飽滿。兼所有國城、妻子、象馬、七珍等，施與一切眾生。 或時為<u>王</u>，或時〔為〕太子，〔於〕波羅奈國，<u>是五天之城</u>，捨身捨命，<u>給施眾生</u>，不作為難。非但一生如是，百千萬億劫，精練身心，發其大願。³⁴
---	---

由上表可知『講經文』與 P.2999《太子成道經》所述本生故事十分相近，僅少數如：「財物」與「萬物」、「捨身數度，濟其餓虎」與「捨身千遍，悉濟其餓虎。」等用語增減，或有因襲、或同源；而《太子成道經》有 8 件寫卷，流傳甚廣，又此本生內容同見於日本龍谷大學藏《悉達太子修道因緣》中，而藏於北圖之《八相變（一）》起首亦得見此本生諸事且用語近似，可知此段文字當廣泛用於佛傳系列變文中，『講經文』「上生兜率相」之文字來源或許並非如文中所述「謹案《方廣大莊嚴經》」，而與當時流行且廣泛運用於佛傳變文之本生素材較為相關。

『講經文』所述「第二降胎誕生相」之內容亦非源自《方廣大莊嚴經》，文中提及「我佛既生兜率天，人稱號『護明』」、「乃喚金團天子，令往下方，選吾堪託生之邦」等語，而「護明菩薩」、「金團天子」之名顯然自《佛本行集經》而來；《佛本行集經》乃現今敦煌可見之佛傳經典資料最多者，亦有此經之略要本出現，³⁵足見當時的流行程度；同以佛傳為題材之 S.4480《太子成道變文》亦載「如來當時到六欲界天上作護名菩薩，六年治化眾生，六年已必，便使金團天

³⁴ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 434。

³⁵ 敦煌文獻中有不少《佛本行集經》相關資料如：P.2303V 擬名為《佛本行集經略抄》、P.2837 擬名為《佛本行集經》、P.3317《佛本行集經第三卷已下緣起簡子目號》等。荒見泰史統計今敦煌可見八種佛傳經典寫本指出：「在敦煌資料裏記載最多的是《佛本行集經》……看來在 9 到 10 世紀的敦煌最普及的佛傳經典是《佛本行集經》。」參氏著《敦煌講唱文學寫本研究》（北京：中華書局，2010），頁 16-17。

子配下界」³⁶等相關情節，也取材自《佛本行集經》，故『講經文』此相不採《方廣大莊嚴經》之說，或以《佛本行集經》為本，亦可能與當時流行之相關變文素材有關。

不過『講經文』所述「第三皇宮納妃相」載：「欲與太子納妃，方便戀絆，遂召良工巧匠，造戲器并一指環，又於宮門結綵樓，懸（懸）掛珠寶，然後大擊金鼓……直至七日，有一釋女來至……更邀索手中指環，太子遂即脫與……遂即以成親事」，其以指環為信物進而成婚之事，情節與《佛本行集經》內容相差甚遠，卻在《方廣大莊嚴經》卷 4 及唐·義淨（635-713）譯《根本說一切有部毘奈耶破僧事》（700-711）卷 3 中得以找到相似情節。《方廣大莊嚴經》經文云：「乃遣金師多造無憂之器，復以七寶而為嚴飾，擊鼓宣令告迦毘羅城，自知女有德貌堪為太子妃者，至第七日總集王宮。……爾時耶輸陀羅，侍從圍遶最後而至，姿容端正色相無雙，諦觀菩薩目不暫捨，怡然微笑而作是言：『獨不垂賜無憂之寶，將非我身不足採耶？』菩薩報言：『我今於汝誠無所嫌，汝自後來寶器盡耳。』即脫指環而以與之，其環價直百千兩金。」³⁷故知兩者同樣是擊鼓七日後於王宮見耶輸陀羅，且皆有贈指環之事，可見『講經文』與《方廣大莊嚴經》仍有一定程度之關聯。而《根本說一切有部毘奈耶破僧事》雖云：「時彼太子，先以珍寶施諸女盡，更無遺餘，獨有一金指環，見耶輸陀羅即舉其指，……即昇師子座上，從太子指取其指環」³⁸，但未載擊鼓七日後耶輸陀羅見太子事。

至於「第四逾城出家」相中由作瓶天子分別化作老人、病人、死人、僧人出現於東門、南門、西門、北門，無論人物與次第皆可知其源於《佛本行集經》，又穿插於東門遇老人與南門遇病人間的「淨飯王七夢」為現存佛傳系列變文所未見，當為『講經文』所述太子成道情節中最為獨特處；此七夢乃太子出家前淨飯王之夢兆，在佛傳經典中述及者僅有《方廣大莊嚴經》與《佛本行集經》。³⁹今

³⁶ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 486。

³⁷ 唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經》卷 4，（CBETA,T03,no.187,p.562,a7-21）。

³⁸ 唐·義淨《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 3，（CBETA,T24,no.1450,p.112,a5-08）。

³⁹ 唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經》卷 5：「時淨居天欲令菩薩速疾出家，重與父王作七種夢……命諸大臣而告之曰：『我於夜中作如是夢，汝宜為我喚占夢人令解斯事。』」（CBETA,T03,no.187,p.571,a28-b12）。隋·闍那崛多《佛本行集經》卷 15：「爾時，作瓶天子以神通力，欲令太子發出家心，即於其夜，與淨飯王七種夢相……自拔頭髮，宛轉于地。」（CBETA,T03,no.190,p.721,a9-24）。

將兩經與『講經文』相較，《方廣大莊嚴經》第四夢云：「四者夢見有一寶輪，從迦毘羅城北門而出。」《佛本行集經》云：「第四所謂夢見雜寶莊嚴一輪，從迦毘羅城北門出。」『講經文』第 226 行至 235 行敘述七夢而漏抄第四夢，後又於第 257 行夢醒後占夢時補上「所謂第四夢見雜寶莊嚴一輪，輪轉迦毘羅城出向北門外者」，其使用「雜寶莊嚴」一詞當自《佛本行集經》而來；又述第七夢時《方廣大莊嚴經》僅載：「七者夢見離城不遠，忽有六人，舉聲號哭。」而《佛本行集經》云：「第七夢見，此迦毘羅城外不遠，有於六人，舉聲大哭，號咷流淚，各以兩手，自拔頭髮，宛轉于地。」『講經文』云：「第七夢，見城外不遠，有於六人，舉手自拔頭髮，宛轉於地大哭。」其夢境中六人自拔頭髮並於地大哭之事，顯然文字與《佛本行集經》更為接近。

從以上所論首都博物館藏『講經文』與其行文中唯一提及之經典《方廣大莊嚴經》之關係，可知兩者於「皇宮納妃相」較為相關，其餘情節在「降胎誕生」相中述及護明菩薩與金團天子，以及「逾城出家」有作瓶天子之出現，並比對淨飯王七個夢兆，可能皆源於《佛本行集經》。此與現存一般講經文引用單一經典之經句後，逐句說解敷演以成篇的樣態有顯著差異。『講經文』之經典來源顯非單一，乃雜採諸說而改編成文，亦與同題材變文有近似的情節與用語，故有必要進一步釐清其與相關題材變文之關係。

（二）『講經文』與相關題材變文之比較

敦煌變文中與『講經文』相同題材者有《太子成道經》、《悉達太子修道因緣》、《太子成道變文》、《八相變》等多種文本，從上文已知『講經文』於「上生兜率相」敘述本生故事時與同題材變文用語相近，此外，同一相中闡釋兜率天時，『講經文』之用語與 BD.03024（北圖 8437 號，雲字 24 號）《八相變（一）》亦相近，此卷有「八相變」三字，當為原有之標題，相關寫卷尚有 BD.08191（北圖 8438 號，乃字 91 號）、BD.04040（北圖 8671 號，麗字 40 號）寫卷，比較兩者闡釋兜率天之散文如下：

	首都博物館藏『講經文』	《八相變（一）》
--	-------------	----------

釋兜率天散文	兜率陀者，是梵語，<u>漢云</u>是知足天。兜名少欲，率<u>名</u>知足，此是欲界第四天也。<u>向</u>說欲界，<u>共有</u>六天：第一四天王眾天，第二忉利天，第三須夜摩天，第四兜率陀天，第五樂變化天，第六他化自在天。如是六天之內，上則玄極太寂，下則鬧動煩喧，<u>唯斯兜率一天中間</u>，不寂不鬧，所以前佛後佛，總補在<u>於</u>此宮。<u>因茲我釋迦世，亦托生於彼處。當爾之時有何言語</u>	<u>未審</u>兜率陀者，是梵語，<u>秦言</u>知足天。兜名少欲，率<u>是</u>知足，此是欲界第四天也。<u>況</u>說欲界，<u>有其</u>六天：第一四天王天，第二忉利天，第三須夜摩天，第四兜率陀天，第五樂變化天，第六他化自在天。如是六天之內，<u>近</u>上則玄極太寂，<u>近</u>下則鬧動煩喧，<u>中者兜率陀天</u>，不寂不鬧，所以前佛後佛，總補在<u>依</u>此宮。<u>今我如來世尊，亦當是處。</u> 40
--------	---	--

從上述「釋兜率天散文」內容比對，可知『講經文』與《八相變（一）》關係密切，兩者不僅於前述本生故事時文字相似，於解釋兜率天時之諸天次第、用字遣詞亦幾近相同，而緊接「釋兜率天散文」之韻文唱詞亦近似：

	首都博物館藏『講經文』	《八相變（一）》
釋兜率天韻文	<u>三代</u>僧祇願力堅， 六波羅蜜行周旋。 百千功德身將滿， 八十隨行相欲全。 <u>已</u>向此間來救度， 具依何處<u>待機緣</u>。 <u>當初</u>不在諸餘國， 示現權居兜率天。	<u>三大</u>僧祇願力堅， 六波羅蜜行周旋。 百千功德身將滿， 八十隨行相欲全。 <u>未</u>向此間來救度， 且於何處<u>大基緣</u>。 <u>當時</u>不在諸餘國， 示現權居兜率天。⁴¹

『講經文』將此韻文銜接於「釋兜率天散文」之後，而《八相變（一）》則將韻文銜接於散文之前，兩文本僅散、韻位置互換而已；再比較兩文本韻文亦僅「三代」與「三大」、「已向」與「未向」、「待機緣」與「大基緣」、「當初」與

⁴⁰ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 507。

⁴¹ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 507。

「當時」之差異，所運用者當為同一韻文唱詞，可知兩文本間或有因襲，或系出同源之關係。又『講經文』分相時之用語云：「總是[第一]上生兜率相，自下第二降胎誕生相」，亦頗似 BD. 03024《八相變（一）》寫卷，此卷於敘述欲界六天後有類似標目之夾注云：「此是上生兜率相，以上總管，自下降[質相]」⁴²，分相設計亦近似。

第二相「降胎誕生」情節『講經文』與《八相變（一）》亦有相似處，此相先敘太子誕生時瑞相多般，有外道以為其為鬼魅妖精，不得久留，因而開展出阿斯陀仙人占相、泥神占驗諸情節，『講經文』云：「有臣外道出來：『此是鬼魅，不得少留……』大王信任，便化作一老臣，越班咨說」，此處段真子指出：「『便化作』上當有缺文」⁴³，而藉《八相變（一）》所載可知此化作老臣者即為文殊菩薩，變文云：「當時文殊菩薩密見諸臣不識是出世之仙，恐損傷太子，遂化作一臣，數越起，超班僅對奏言」⁴⁴，可見文殊菩薩幻化之大臣建議國王請阿斯陀仙人占相。至於阿斯陀仙人占相情節中，『講經文』云：「於[是]仙人報淨鉢大王道：『太子胸前万字，了了分明，頂上圓光，暉暉現有』」等語，於 S.4128《太子成道變文（三）》中亦有相同文句，可見『講經文』與相關題材變文間當有所關聯。

爾後阿斯陀仙人恐國王未能盡信，又建議至城南「泥神」前再次占驗，比較此一泥神占驗情節，『講經文』與《八相變（一）》及日本寧樂美術館藏《八相變（二）》亦有相似處：

	首都博物館藏『講經文』	《八相變（一）》	《八相變（二）》
泥神占驗	移走太子馬前，一步一 禮祈罪 <u>咄咄</u> 泥 <u>龕</u> 土像身， <u>空</u> 將 <u>謾</u> 語誑時人。 從此大王禮太子，	雖是泥神，一步一倒， 直至大王馬前，禮拜乞 罪。佛子 <u>咄咄</u> 泥 <u>堪</u> 土像身， <u>空</u> 將 <u>昧</u> 語誑時人。 從北大王懷抱子，	 <u>啼啼</u> 泥 <u>堪</u> 土像身， <u>多</u> 將 <u>謾</u> 語誑時人。 從北大王懷抱子，

⁴² 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 507。

⁴³ 段真子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉，頁 114。

⁴⁴ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 508。

便是牟尼大世尊。 緣何不起出門迎， 禮拜求哀乞罪輕。 捨却<u>從來</u>邪見行， 因茲<u>不作</u>鬼神形。 泥神被喝當時驚， 火急連忙出殿庭。 一步一迴<u>勤</u>禮拜， 大王<u>一見</u>便生疑。 大王<u>便問土</u>神言， 太子有福德仙。 聖者尋常<u>知善惡</u>， 今日<u>因何</u>禮拜看。 泥神却報大王言， 長大孩兒出世間。 <u>咬咬胸</u>前有万字， 紺髮<u>綠文</u>頂上旋。 <u>輪</u>王不段因孩子， 玉葉金枝世世傳。 淨鉢大王聞此語， 不<u>並</u>尋常偏愛憐。 長大多應棄父母， 誓拋生死厭無常。 不樂宮榮遊觀去， 必證菩提作法王。	便是牟尼大世尊。 <u>又道：</u> <u>因何</u>不起出門迎， 禮拜求哀乞罪輕。 捨卻<u>多生</u>邪見行， 從茲<u>免作</u>鬼神形。⁴⁵	便是牟尼大世尊。 緣何不起出門迎， 禮拜求哀乞罪輕。 捨却<u>從前</u>邪見行， 因茲<u>莫作</u>鬼神形。 泥神被喝當時驚， 火急連忙出殿迎。 一步一迴<u>勤</u>禮拜， 大王<u>亦見</u>便生疑。 大王<u>見禮問</u>神言， 太子何有福德仙。 聖者尋常<u>極操惡</u>， 今日<u>緣何</u>禮拜看。 泥神却答大王言， 長大孩兒出世間。 <u>咬咬兇</u>前有万字， 紺髮<u>螺紋</u>頂上旋。 <u>論</u>王不斷因孩子， 玉葉金枝世世傳。 淨鉢大王聞此語， 不<u>並</u>尋常偏愛憐。⁴⁶
--	---	--

⁴⁵ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 509。

⁴⁶ 黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，頁 524。

由上表可知，『講經文』與《八相變（一）》、《八相變（二）》運用了同一韻文唱詞，僅部分詞語如：「咄咄」與「啗啗」、「禮太子」與「懷抱子」、「從來」與「從前」、「一見」與「亦見」等稍有異文，其中又與《八相變（二）》更為近似，尚可藉《八相變（二）》比對，得知段真子所指「『太子有福德仙』。疑脫一字」⁴⁷，當為「太子[何]有福德仙」。

藉由上述比對當可確知『講經文』雖存有講經時都講唱釋經題之段落，然闡釋經文之主體部分不僅未引經句，行文時的散、韻文用語顯然更為接近相關題材變文，尤近於《八相變（一）》，兩者在「釋兜率天」與「泥神占驗」情節皆有諸多相似處。

另外，『講經文』將「皇宮納妃」做為八相之一而進行演繹，亦與同題材變文相當。「八相」名義並無統一說法，漢傳佛教據《大乘起信論》（553）謂佛陀「能現八種利益眾生」，即其生命最重要之八階段：「能現八種利益眾生，所謂從兜率天退，入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃。菩薩如是發心之時……能隨願力現八種事，謂從兜率天宮來下，入胎、住胎、出胎、出家、成佛、轉法輪，般涅槃。」⁴⁸；隋·智顗（538-597）《四教義》中則指：「所言八相成道者，一從兜率天下、二託胎、三出生、四出家、五降魔、六成道、七轉法輪、八入涅槃」⁴⁹少了住胎一相而納入「降魔」，此說更為流行，智顗《維摩經玄疏》指：「所言八相成道者，一從兜率陀天下，二託胎，三出生，四出家，五降魔，六成道，七轉法輪，八入涅槃也。」⁵⁰吉藏（549-623）《無量壽經義疏》亦指：「於此世界示八相成道，故云成等正覺。八相文處可見，一處天宮，二入胎，三現生，四出家，五降魔，六成道，七轉法輪，八入滅處。」⁵¹皆存降魔而無住胎。總之，隋唐以來多將釋迦牟尼生平概括以「八相」稱之。⁵²

而『講經文』所說之八相與上述諸說不甚相符，乃將「納妃」一事納入八相，而此實為敦煌文獻特有之說法，P.2049《維摩經疏》所載之八相云：「現色身故，

⁴⁷ 段真子〈首都博物館藏《佛說如來八相成道講經文》考〉，頁115。

⁴⁸ 梁·真諦《大乘起信論》卷1，（CBETA,T32,no.1666,p.581,a6-8）。

⁴⁹ 隋·智顗《四教義》卷7，（CBETA,T46,no.1929,p.745,c5-7）。

⁵⁰ 隋·智顗《維摩經玄疏》卷3，（CBETA,T38,no.1777,p.536,c18-20）。

⁵¹ 隋·吉藏《無量壽經義疏》，（CBETA,T37,no.1746,p.118,c2-5）。

⁵² 有關佛經八相成道之諸多異說，參見汪娟〈《降生禮文》與八相成道〉，收入氏著《唐宋古逸佛教懺儀研究》（臺北：文津出版社，2008），頁21-60。

化身八相：一兜率天相、二降神母胎相、三納妃相、四出家相、五苦行相、六得菩提相、七轉法輪相、八般涅槃相。」⁵³有「納妃」一相。此外，P.2299 號《太子成道經》寫卷於數段間標以「第二下降閻浮柁胎相」、「第三王宮誕質相」、「第四納妃相」、「第五逾城出家相」等小標題，可知其依諸相敘事，亦存「納妃」相；又今可見《太子成道經》、《悉達太子修道因緣》、《太子成道吟詞》及 S.3096《太子成道變文》中皆有以指環為信物而結緣之納妃情節，可知此說於當時被講唱文學之編寫者採納且頗為流行，亦可見『講經文』與相關題材變文之關聯。

潘重規《敦煌變文新論》指出：「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，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」⁵⁴；又其校錄《敦煌變文集新書》時重新釐定卷次，卷 1 收押座文以示最早之變文為講經文，此些押座文乃用於講經文開講前以鎮壓四座，導引正題者；卷 2 收講經文「蓋以唐代俗講的發展，最早是引錄經文，講說全經的『講經文』」⁵⁵；卷 3 收入《太子成道經》等 12 篇演繹佛陀故事而不引錄經文之變文；卷 4 收《目連緣起》等 12 篇演述佛弟子故事者。可知唐代變文有其發展脈絡，乃自依經釋義之講經文發展至完全脫離佛經而演繹佛教故事者，爾後更有漸脫宗教色彩之講史類變文。

倘若將首都博物館藏帶有講經文唱釋經題特徵，又不引錄經文之『講經文』置入此一變文發展理論中進行觀察，則當屬潘先生所言：「是不唱經文，可以隨意選擇經文中故事」者，為變文發展之後期樣態，故雖『講經文』提及《方廣大莊嚴經》譯出之永淳 2 年可定為創作年代之上限，但實際創作年代當較晚。

『講經文』在相同題材變文中，無論在散、韻文之用字遣詞及情節安排上皆有諸多近似處，尤近於《八相變（一）》。講唱文學以口傳為主，講唱者須考量

⁵³ 《維摩經疏》卷 6，（CBETA,T85,no.2772,p.416,a14-17）。

⁵⁴ 潘重規〈敦煌變文新論〉，《幼獅月刊》第 49 卷第 1 期，1979 年，頁 18-41。

⁵⁵ 鄭阿財〈敦煌講經文是否為變文之平議〉，《敦煌吐魯番研究》第 12 卷，2011 年，頁 305。

閱聽者之興趣及需求，以吸引俗眾而達其娛樂目的，採現成且為當時世俗流行之之素材，使閱聽者產生共鳴與親切感乃常見現象，因而題材及用語皆與世俗所好息息相關，故推測『講經文』與《八相變（一）》兩者成立年代應相去不遠。

羅宗濤《敦煌講經變文研究》曾考證《八相變（一）》與《破魔變》之關係，認為兩者文筆相似且「韻文（唱詞）前提示之語，二者皆好用『道何言語』」、「二篇之聽眾俱有『府主』在座」二篇時代相去非遙。《破魔變》有「自從僕射鎮一方，繼統旌幢左大梁」之語，可知乃敦煌歸義軍時期並在入後梁（907-922）之作品；⁵⁶又起首押座文後有說莊嚴語云「伏願我府主僕射，神資直氣……謹將稱讚功德，奉用莊嚴我府主司徒，伏願洪河再復……謹奉莊嚴國母聖天公主，伏願山南佳木，不變四時……」等語，據孫楷第考證此府主乃曹議金，國母聖天公主則為議金妻李氏，⁵⁷曹議金約貞明 6 年（920）後不久稱僕射，⁵⁸故《破魔變》當作於其稱僕射後而後唐未立之前（920-922），《八相變（一）》亦約略成立於此時；『講經文』與《八相變（一）》之關係密切，其韻文唱詞「三代僧祇願力堅，六波羅蜜行周旋。……當初不在諸餘國，示現權居兜率天。」亦見於《破魔變》中，故推測皆為歸義軍時期作品。〈經眼錄〉指寫卷「字草，俗字多，典型歸義軍時期書法風格。」⁵⁹故其抄寫時代或與創作時代相近。

五、結語

首都博物館藏『講經文』之性質，自其形式考察僅起首具講經文唱釋經題特徵，除此之外全篇未引經文，所欲講述之《佛說如來八相成道經》歷代經藏未收，故無法確知其是否為講經文。

本文將之與內容提及之《方廣大莊嚴經》比較，可知兩者雖於「皇宮納妃」之指環成親情節有所關聯，而「降胎誕生」及「逾城出家」二相皆敷演自《佛本行集經》，可見『講經文』的經典依據顯非單一，此與一般講經文引據單一經典

⁵⁶ 羅宗濤《敦煌講經變文研究》（臺北：文史哲出版社，1972），頁 1006-1007。

⁵⁷ 孫楷第〈讀變文二則——變文變字之解〉，收入《敦煌變文論文錄》，頁 244。

⁵⁸ 榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》（上海：上海古籍出版社，1996），頁 107。

⁵⁹ 余欣、王素、榮新江〈首都博物館藏敦煌吐魯番文獻經眼錄〉，頁 167。

後，逐句散、韻說解之樣態有顯著差異。又相較經典依據，『講經文』內容實與相關題材變文之關係更為密切，「上生兜率」中所述本生故事為佛傳系列變文間常用之素材；又於釋兜率天時與《八相變（一）》僅散、韻文位置不同，用字遣詞相似；「降胎誕生」相中的泥神占驗韻文唱詞亦與《八相變（一）》、《八相變（二）》相當，可見『講經文』內容近於題材相同的變文，尤與《八相變（一）》相似，兩者或有因襲，或為同源之可能性極高。

『講經文』一方面保留講經文體制，顯其所述有其經典依據，具權威性；另一方面講述的主要內容則是較易引起群眾興趣之佛傳故事，或為了悅俗以邀布施而增強其娛樂性。若將之置於唐代變文發展脈絡中觀察，則其當為潘重規所謂「不唱經文，可以隨意選擇經文中故事，……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」者，並非變文發展初期引經釋義之樣態，故依性質或許擬題作『佛說如來八相成道變』更為適切。而其創作時代當與《八相變（一）》、《破魔變》相近，或為歸義軍時期作品，故採用當時受俗眾歡迎之題材與用語。

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