

敦煌的講唱體文獻

荒見泰史

浙江大學古籍研究所

一、敦煌的講唱體文獻

本稿將要論及的是在敦煌所發現的具有散韻相兼特徵的講唱體文獻。在敦煌文獻裏，這種形式的文獻較為集中，數量也較多，但並不都是講唱體文獻，例如《維摩經》等佛教經典。誠然佛教經典對講唱體作品的影響很大，可兩者畢竟有不同之處。如鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（佛國品）和 S.4571《（擬）維摩詰經講經文》之間，通過語彙、句子的比較，可以說明講經文援引《維摩經》的關係，《維摩詰所說經》是有說有唱、散韻相兼的作品，在較通俗的場合也有詠唱的記載，如：《宋高僧傳》卷第二九〈唐杭州天竺寺道齊傳〉裏：「偶立當衢，見僧分衛，行諷《淨名經》」的記載，廣義地可視為是講唱底本之一，但是，《維摩詰所說經》、《（擬）維摩詰經講經文》之間還是有一定距離，如：韻文的運用法不同，《維摩詰所說經》裏的韻文主要用「以偈頌曰」等方式，而《（擬）維摩詰經講經文》用「云云」、「聽者也唱將來」等帶有明顯的講唱色彩的套語，有的時候唱韻文之前不注明，大概是講唱時候用不同聲腔可以分辨的緣故吧。《（擬）維摩詰經講經文》更能反映口頭講唱的表現方式，是爲了講唱的目的寫成的底本作品。

中國文學史上還有不少散韻組合的文學形式，如：《遊仙窟》、《非煙傳》等。這類文學作品也不能視為講唱體作品，《遊仙窟》、《非煙傳》裏插入的五言、六言、七言詩歌的確很多，這些韻文大都是男女戀愛酬唱的詩，雖說散文傳奇與敘述歌行互相配合的做法，有可能受到講唱體的啓迪，然而和講唱體的特徵還是不相符的。

總之，敦煌的講唱體文獻，可以說是以中國傳統的詩文、講故事等形式爲基礎，吸收或組合佛經等原典的事緣，主要是爲了講唱演出而形成的新型的講唱文學形式，也是從口頭文學發展而來的一個新階段，可以說是後來的

寶卷、現代的彈詞、鼓詞等說唱文學和戲曲的源頭。

目前，隨著研究環境的日益改善，為查閱寫本及其照相版資料提供了便利，能夠看到的講唱體寫本出現前後的有關資料較之過去也大大增多。筆者通過閱讀原典寫本資料要研究的是：分析敦煌寫本來考證講唱體文獻形成的年代；比較同一作品的幾種寫本之間的異同等來考察講唱時候的大致面貌；同一作品裏的韻文增減、韻文部分的分寫等，尋找講唱體文獻形成的軌跡，如利用臺灣中央圖書館藏 4737《淨名經關中疏抄》、上海圖書館藏 068《孟蘭盆經讚述》等經典註疏文獻。筆者還認為，調查原典資料，有助於對前輩學者的研究成果作些拾遺補缺的工作。

二、講唱體文獻的分類

日本學者金岡照光氏的《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說》（1971 年）是完全按照文學形式、文體來分析敦煌文學作品的專著，其解說部分介紹的分類法如下¹：

講唱體	講經文類	
	變文類	A 佛傳類
		B 佛家故事類
		C 中國故事類
散文體		D 擬變文類、擬講經體類
	俗文類	（後作者自己改成「通常散文體」）
	對話體類	
	小說類	
.....		

按照金岡照光氏的意見，講唱體分為「講經文類」與「變文類」兩種。金岡照光氏的這種分類法也是根據前輩學者的學說歸納而來的。如：孫楷第氏的〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉（1938 年）²，他沒有找到帶有「講經文」題名的文獻，只說成「講唱經文」，由「經」、「散」、「韻」三部分構成，把講

¹ 金岡照光氏編：《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說——スライン本・ペリオ本》，西域出土漢文文獻分類目錄Ⅳ，東洋文庫，1971 年。

² 孫楷第氏：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，《國學季刊》第 6 卷第 2 號，1938 年，收入《敦煌變文論文錄》，上海古籍出版社，1982 年。

唱體分爲兩種：「講唱經文」和「變文」，這是孫楷第氏以來的分類法；最早使用講經文名稱的是向達氏《唐代長安與西域文明》（1957年）³，其根據是唯一帶有題名的寫本P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》上的「講經文」，並將該名稱來歸納同一類型的作品。

講經文類是，以「經」、「散」、「韻」的三個部分構成的，其特徵如下：

1. 經云：「佛告彌勒菩薩，汝行詣維摩詰問疾。」
2. 世尊見諸聲聞五百並總不堪。此菩薩超十地，果滿三祇，十號將圓，一生成道。證不可說之實際，解不可說之法門。神通能動於十方，智惠廣弘於沙界。隨無量之欲性，現無量之身形。入慈不捨於四弘，觀察唯除於六道。……
3. 小乘昔日總遭嗔，若待分疏各說因。知汝神通超小聖，想君詞辯越聲聞。不唯早證三身位，兼亦曾修萬行門。今為維摩身染疾，事須與傳語莫因循。……

P.2292《維摩詰經講經文》演繹《菩薩品》部分

敦煌文獻裏，類似特徵的作品還有經典註疏之類，如：上海圖書館藏 068《盂蘭盆經讚述》、《溫室經疏》等，但和講經文類最大的差別在於韻文結束的地方，講經文裏經常用「……唱將來」等講唱時候的套語。

「變文類」與「講經文類」的不同之處是由「散」、「韻」兩個部分構成的，其特徵如下：

……

1. 舍利弗忽從定起，左右不見餘人，唯見須達大臣，兼有龍神八部，前後捧擁，四面周回，阿修羅執日月以引前，緊那羅握刀槍而從後。於時風師使風，雨師下雨，濕卻翳塵，平治道路。神王把棒，金剛執杵，簡擇驍雄，排比隊伍。然後吹法螺，擊法鼓，弄刀槍，振威怒，動似雷奔，行如雲布。亦有雪山象王，金毛師子，震目揚眉，張牙切齒，奮迅毛衣，搖頭擺尾。隊杖映天，槍戈匝地。諍能各擬逞威神，加被我如來大弟子，若為：

³ 向達氏：《唐代長安與西域文明》，北京：三聯出版社，1957年4月。

2. 舍利弗與眾而辭別，是日登途便即發。毗樓天王執金旌，提頭賴吒持玉節，甲杖全身儘是金，刀箭渾論純用鐵。青面金剛色黛然，大頭金剛策不歇，鐘鼓轟轟聲動天，瑞氣明明而皎潔。天仙空裏散名花，贊嘆之聲相趁疊。降魔杵上火光生，智慧刀邊起霜雪。但願諸佛起慈悲，邪幢不久皆摧折。神力不經彈指間，須臾即至皇城闕。……

舊羅氏藏《敦煌零拾》本《降魔變文》（《敦煌變文集》所收）

散韻的組合方式有兩種，或是散文敘述故事情節，韻文將其內容重複地詠唱一遍，如此反復進行，展開故事；或是韻文與散文連接使用，敘述一部分故事的內容，互不重複。實際上這兩種方式往往不能截然分開，常常是混合使用的，所以一般沒有必要再分為兩種。

金岡照光氏本人說過這個分類法有缺陷，因為除了散韻間用的作品以外，有的是純韻文，有的是純散文，藝術形態有這樣或那樣的差異。變文的名稱用在講唱體的小分類上，就有題名變文《舜子變》、《劉家太子變》等幾個例外了⁴。

金岡照光氏在別的論文中把《舜子變》、《劉家太子變》等幾個例外的變文，冠以「散文體變文」的名稱，並推測其在講唱時候作為綱要底本的作用⁵。後來出版了《敦煌の文學文獻》，這個分類法還是沒有改進⁶。

筆者認為金岡照光氏的分類方法中，變文名稱的用法有欠妥當之處，最好在小分類裏不要使用「變文」一詞，免得混亂，直接用A佛傳類、B佛家故事（譬喻因緣）類、C中國故事類等為好。筆者的意見是變文沒有嚴格的文體體制，變文按照文學形式可有講唱體、韻文體、散文體（包括故事綱要本，即是金岡照光氏提過的散文體變文）等體裁。這點筆者在前稿裏已有敘述，茲不贅⁷。

⁴ 金岡照光氏編：《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說——スライン本・ペリオ本》，西域出土漢文文獻分類目錄Ⅳ，東洋文庫，1971年，頁212、213。

⁵ 金岡照光氏編：《敦煌出土文學文獻分類目錄附解說——スライン本・ペリオ本》，西域出土漢文文獻分類目錄Ⅳ，東洋文庫1971年，頁212、213，金岡照光氏編《講座敦煌9 敦煌の文學文獻》，大東出版社，1990年，頁228-251）

⁶ 金岡照光氏編：《講座敦煌9 敦煌の文學文獻》，大東出版社，1990年。

⁷ 拙稿：〈敦煌的故事綱要本〉，《姜亮夫、蔣禮鴻、郭在貽先生紀念文集》，上海教育出版社，2003年5月，頁326。

三、講唱體文獻的特徵和講經

敦煌的講唱體文獻的最大的特徵是散韻相兼、說唱結合，寫本上多有講唱時候的套語、講唱人的聲腔的提示等記載，生動地表現出講唱時的儀式氣氛。

有些講唱體文獻裏，正文開始前有佛教儀式裏所使用的「梵唄」，類乎「禮懺文」、「迴向文」等文本，表明這些文獻是實際用在講經儀式裏的。現在根據帶有有關記載的文獻，來討論一下講唱體文獻開頭部分。

上述目錄的講唱文學作品中，開頭部分帶有有關記載的：P.3808《長興四年中興殿聖應節講經文》、P.2187《破魔變》、龍谷大學藏 48《悉達太子修道因緣》、P.3210《（擬）佛說阿彌陀經講經文》、P.2122《（擬）佛說阿彌陀經講經文》、S.6551《（擬）佛說阿彌陀經講經文》、S.3491V《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》等。歸納起來的結果如下：

- 1 開頭韻文（S.3491V、S.6551、P.2122、P.2187、P.3210、龍谷大學藏 48）
- 2 唱經題（S.6551）
- 3 釋經題（S.6551）
- 4 表白（莊嚴）部分（S.3491V、S.6551、P.2122、P.2187、P.3210、P.3808）
- 5 解釋題名（P.3808）
- 6 說明三科文（P.3808）

1 的開頭韻文，按照P.2187《破魔變》、龍谷大學藏《悉達太子修道因緣》記載，也稱之為「押座文」。其使用、特徵等已由孫楷第氏《唐代俗講軌範與其本之體裁》（1938年）、金岡照光氏《押座考》（1964年）作過詳細考證⁸：是為清淨道場、安定聽眾作用的以七言體韻文為主的一段文字，末句一般常為「都講經題唱將來」之類的套話，此後有都講「唱經題」的標識。押座文是「說押座」的底本，敦煌文獻裏有押座文的文獻有：

《維摩經押座文》（S.2440、S.3123、P.3210、P.2133）

《故圓鑒大師二十四孝押座文》（木刻 S.1、S.3728、P.3361）

⁸ 金岡照光氏：〈押座考〉，《東洋大學紀要 文學部篇》第18集，1964年，金岡照光氏編：《講座敦煌 9 敦煌の文學文獻》，大東出版社，1990年，再收入《敦煌文獻と中國文學》，五曜書房，2000年。

《八相押座文》(S.2440)

《三身押座文》(S.2440)

《溫室經講唱押座文》(S.2440、P.3210)

《左街僧錄大師押座文》(S.3728)

《押座文》(P.2044)

《押座文》(S.2440、S.4474)

《押座文》(Φ.109)

《(擬)太子讚》(參考：龍谷大學藏《悉達太子修道因緣》開頭部分注釋)

《地獄苦吟》(P.2122、P.3210《(擬)佛說阿彌陀經講經文》開頭部分)

關於押座文的詳細用途，請參考拙稿〈押座文及其唐代講經軌範上的位置〉⁹。

2 唱經題只有在 S.6551 有具體記載，如「次下便與門徒弟子唱經，能不能？願不願？念佛三五聲，《佛說阿彌陀經》」。其實在其他的文獻裏也有這個程式，如：押座文末句的「都講經題唱將來」的套語；P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》的第 3 部分後面有「適來都講所唱經題，……」的記載。

3、5、6 部分內容相仿，在儀式中順序不同，根據 S.6551 的記載，3 釋經題接在 2「唱經題」後面：「將釋此經，且分三段，初乃序分，此則正宗，後乃流通，一句一偈，價值百千兩金，我們徒弟子們細解說。」5 解釋題名、6 說明三科文只有 P.3808 有，詳細容當後敘。

4 表白部分從「已此開讚」套語開始的一文，主要內容是：讚嘆佛、菩薩、諸神或教義，以及皇帝、當地統治者等等。對這個部分的名稱尚未統一，如：入矢義高氏在給 P.2187《破魔變》作注釋時候，稱其有關部分為「禮懺文的一種」；周紹良氏在《唐代變文及其它》裏把 P.2187、S.3491V 的有關部分（頁 19）叫作「莊嚴文」。筆者認為周紹良氏使用的「莊嚴文」較好，其理由如下：（1）雖然敦煌文獻記載裏尚未尋找出「莊嚴文」的題名，但是，根據 P.3849V、S.4417《(擬)俗講儀式》所寫的儀式程式，對相關部分有「說

⁹ 拙稿〈押座文及其唐代講經軌範上的位置〉，待發。

莊嚴」一詞；(2) 以同樣套語開頭的文獻，在敦煌文獻裏還有 P.3770V，其題名為《俗講莊嚴回向文》；(3) 在敦煌文獻以外的大藏經裏《淨土五會念佛略法事儀讚》的記載中有「莊嚴文」的說法。因此筆者也使用莊嚴文的名稱來歸納此類記載。

關於在敦煌文獻裏的莊嚴文文獻，詳細請參考拙稿〈敦煌本「莊嚴文」初探〉¹⁰。

總之，這個 1～6 的記載和基本的順序，一看就像佛教講經儀式的順序，可以說很多講唱體文獻是用於佛教講經儀式的。

五、講經儀式的程式

爲了說明講唱體文獻與講經儀式程式的密切關係，下面具體論述一下講經儀式的基本程式。

有關唐代到宋代講經以及類似儀式的程式記載較多，筆者在前稿裏（請參看注 9、10），用敦煌文獻中的 P.3849V《（擬）俗講儀式》、S.4417《（擬）俗講儀式》、P.3770V《俗講莊嚴回向文》、S.2073《廬山遠公話》，以及其他如圓仁的《入唐求法巡禮行記》、《天臺五臺山記》、宋元照《四分律行事鈔資持記》的記載進行了探討。在此以敦煌文獻爲主論述當時講經的基本順序。

P.3849V、S.4417《俗講儀式》爲我們保存了當時開講《溫室經》、《維摩經》時的儀軌：

（A）夫爲俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押座了。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。便一一說其經題字了。便說經本文了。便說十波羅蜜等了。便念念佛贊了。便發願了。便又念佛一會了，便回發願，取散，云云。已後便開《維摩經》。

（B）夫爲受齋，先啟告請諸佛了，便道一文表嘆使主了。便說讚戒等七門事科了。便說八戒了。便發願□主了。便諸緣念佛了。回向發願取散。

（C）講維摩，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押坐了。便索唱經文了。唱曰法師自說經題了。便說開贊了，便莊嚴了。便念佛一兩聲了。

¹⁰ 拙稿：〈敦煌本《莊嚴文》初探〉，《文獻》，北京圖書館出版社，待發。

法師科三分經文了。念佛一兩聲。便一一說其經題名字了。便入經。說像喻了。便說佛贊了。便說念佛贊了。便施主各各發願了。便回向發願取散。

上述記載可以分爲三個段落，即：A 俗講（《溫室經》講經）、B 八關齋會、C《維摩經》講經。主要用 A 和 C 的記載來歸納出基本程式如下：

- 1 作梵、押座、念菩薩（A、C）
- 2 索唱《溫室經》（A）；索唱經題（C）
- 3 法師唱釋經題（A）；自說經題（C）
- 4 說莊嚴（A）；說開讚、說莊嚴（C）
- 5 法師科三分經文（C）
- 6 說經題名字（A、C）

很顯然，此程式同前節裏所說的講唱體文獻的順序大致相同。這個基本程式的模式在敦煌較爲普遍。S.2073《廬山遠公話》故事裏描寫的講經儀式的場面也大同小異，下面根據筆者歸納，介紹一下有關部分的全文，這樣講經時候的實際情況便可明瞭。

……鐘聲既動，即上講：都講舉□，

1 維那作梵，四眾瞻仰，如登靈鷲山中。道安欲擬忻心，若座奄羅會上。

2 於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題，云《大涅槃經如來壽量品》第一。

3 開經已了，

4 嘆佛威儀，先表聖賢，後談帝德。「伏願今皇帝道應龍圖，德光金匱，握金鏡如曜九天，從神光而臨八表。願諸王太子，金支（枝）永固，玉葉恒春。公主貴肥（妃），貞華永曜。朝廷卿相，盡孝盡忠。郡縣官僚，唯清唯直。座下善男善女，千災霧卷，瘴逐雲霄。災害不侵，功德圓滿。三塗地獄，悉苦停酸，法界眾生，同霑此福。」嘆之已了，

5 擬入經題。其時善慶亦其堂內起來，高聲便喚，止住經題。四眾見之，無不驚愕。

……

敦煌文獻上的一些零散的記載、注釋等裏面，也能看到描寫當時講經程式的記載，如 P.3770V《俗講莊嚴回向文》：

《俗講莊嚴回向文》（小字注）作梵了，法師先念佛三四十口竟，令都講舉經〔題〕，便回向。

已（以）此開讚，大乘不可思議解脫法門，甚深義取，所生功德無量。先將資益，梵釋四王，龍天八部。惟願威光轉盛，福力彌增；興運慈悲，救人護國。便四順序，八表無虞，九橫不侵，萬人安樂。亦使法輪常轉，佛日常明；刀兵不興，疫毒休息；經聲曆曆，上徹天宮；鐘梵鈴鈴，下林（臨）地獄；……

在題名後面有小字的注釋，小字注釋裏最後「便回向」指的應該是後面開始的正文，因為正文是從「已此開讚」開頭的莊嚴文，內容與 P.2187《破魔變》、P.3210《（擬）妙法蓮華經講經文》等開頭的部分很接近，所以，這裏敘述的講經程式應該是「1 作梵了，法師先念佛三四十口竟，2 令都講舉經題，4 便回向」。

下面解釋一下各個程式的詳細內容。

1 的「作梵」的說法，在圓仁《入唐求法巡禮行記》卷第二〈赤山院新羅僧講經儀式〉已經在使用，是比較常用的說法。根據《入唐求法巡禮行記》記載以及現在日本佛教儀式，所謂「作梵」指的是「根據印度曲調來唱梵唄、或偈頌」。

按照《淨土五會念佛略法事儀讚》記載的〈云何唄〉全文如下：

云何得長壽，金剛不壞身。復以何因緣，得大堅固力。

云何於此經，究竟到彼岸。願佛開微密，廣為眾生說。

根據道世《法苑珠林》卷第 36〈唄讚篇讚歎部〉，〈云何唄〉的出典是《涅槃經》，可參考現存的北涼曇無讖譯北本《大般涅槃經》（卷第三 大正藏 12 379c）、劉宋慧嚴等譯南本《大般涅槃經》（卷第三 12 619b），但東晉法顯譯本只有開頭的兩句（863c），沒有全文。

根據大藏經，〈云何唄〉還有不少異本，在實際用途上有不少改變的現象，如智昇《集諸經禮懺儀》：

云何得長壽，金剛不壞身。復以何因緣，得大堅固力。

云何於此經，究竟到彼岸。戒香定香慧香解脫香，解脫知見智。光明雲遍

法界，供養十方無量佛，見聞普薰證寂滅。願佛開微密，廣為眾生說。

圓仁在赤山院講經裏聽到的〈云何唄〉也許是屬於這個類型的，因為《入

唐求法巡禮行記》(卷第二)裏有如下記載：

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……」等一行偈矣。至「願佛開微密」句，大眾同音唱云「戒香定〔香〕

解脫香……」等。

這首短偈似乎在〈云何唄〉的基礎上增加了儀式開頭行香時候用的其他偈文。S.2580 也有這種偈文，S.2580《唱行香說偈文》云：

戒香定香解脫香，光明雲臺遍世界。供養十方無量佛，見聞普薰證寂滅。

由此可見，儀式開始時用的兩種偈文不知是什麼原因寫在一塊了。

根據現在能夠看到的關於儀式程式的記載、以及現代的佛教儀式，儀式開頭用的偈文種類很多，按照每個儀式的需要，偈文也跟之改變。那麼，當時的講經儀式裏用的究竟是哪種呢？是不是唱「押座文」呢？

一般認為，開頭韻文的部分可以分為兩段：a〈云何唄〉等梵唄；b 押座文，主要根據是 P.3849V 的有關記載，一般被斷句讀成「夫為俗講：先作梵了；次念菩薩兩聲；說押座了；……」之故。筆者對此有幾點看法。第一，在中國「作梵」、「梵唄」有廣義的用法，指的範圍是對佛教偈文的一種稱呼，不一定根據印度的曲調。比如《宋高僧傳》卷第 25〈唐睦州烏龍山淨土道場少康傳〉裏有如下一段：

係曰：康所述偈贊，皆附會鄭衛之聲，變體而作，非哀非樂，不怨不怒，

得處中曲韻。

唐代的淨土僧侶吸收民間音樂的曲調創作了很多梵唄，在通俗的講經裏用這種通俗的梵唄的可能性較多；第二，上述的 S.2073《廬山遠公話》的描寫裏，沒有「押座文」的記載，換句話說梵唄也有「清淨道場」的「押座」的作用；第三、在俄羅斯Φ.109《大乘八關齋戒文》上，《大乘八關齋戒文》之前寫有一篇《押座文》，題名下有一行注釋「作梵而唱」，可以理解為「《押座文》作梵唄來唱」。第四，上面筆者整理過的敦煌文獻裏沒有找到〈云何唄〉記載。鑒於此，筆者認為，P.3849V 的記載，是不是要斷句理解為「夫為俗講：先作梵了，次念菩薩兩聲，說押座了；索唱《溫室經》，…」比較好。也就是說這裏指的梵唄就是押座文，梵唄指的是一種曲調，押座指的是作用。這種讀法跟後面的「開經」部分也有關係。

2 的「唱經題」，按 S.2073《廬山遠公話》的描寫也可以叫「舉經題」。

可以說是儀式裏面宣佈講經的開始。

按《入唐求法巡禮行記》卷第二〈新羅一日講儀式〉記載，唱經題富有音樂性節奏感，時間較長，唱經題期間，大眾還做「散花」儀式，頌「散花唄」：

作梵了，南座唱經題目，所謂唱經長引，音多有屈曲，唱經之會，大眾三遍散花。每散花時，各有所頌。

……

講唱體文獻裏面，S.6551《（擬）佛說阿彌陀經講經文》裏有有關記載，生動地再現了當時講經儀式時候的氣氛，帶有通俗講經的口氣：

……次下便與門徒弟子唱經，能不能？願不願？念佛三五聲，《佛說阿彌陀經》。

「唱經題」這裏被簡化為「唱經」。如果說「唱經」的話，在 P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》上還有一個記載值得注意：

9 含煙金菊向天開，金枝眷屬圍宸宸。金紫朝臣進壽杯。

10 願贊金言資聖壽，永固金石唱將來。經：皇帝萬乘……

11 已此開贊，大乘所生功功（德），謹奉上嚴尊號帝皇陛下。伏願聖枝萬

開頭韻文部分的第十行後面，有「經：皇帝萬乘……」的一句，後面被省略，「經」字不知何意，但是按照儀式的程式和唱經題可以略為「唱經」的看法來說，「經」有可能是「經題」的省略。

3 的「法師唱釋經題」（A）和「法師自說經題」（C），只看 P.3849V 的記載，具體的意思不太清楚，前面已經「唱經題」了，是不是還要唱一次呢？

這點在《入唐求法巡禮行記》卷第二〈新羅一日講儀式〉說明得很清楚：

……；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，談申會興之由及施主別名。（赤山講經儀式）

……；唱經了，更短音唱題目。講師開經目：三門分別，述經大意；釋經題目竟，有維那師，披讀申事興所由。（新羅一日講儀式）

唱完經題目以後，釋經題（目）指的是，三門分別，述經大意，也叫「開經目」、「開題」。

《廬山遠公話》裏的「開經」指的也是這一段：

便舉經題，云《大涅槃經如來壽量品》第一。開經已了，嘆佛威儀，先表聖賢，後談帝德。……

S.6551《佛說阿彌陀經講經文》裏，「唱經題」之後「法師唱釋經題」的具體內容如下：

即將此經，且分三段，初乃序分，次則正宗，後乃流通，一句一偈價值百千兩金，我門徒弟子細解說。

按照上面理解的細節再來解讀 P.3849V《俗講儀式》時候，原文 A 的一部分可以理解為：「2 ……；索唱《溫室經》；法師唱釋經題了，念佛一聲了，便說開經了；……」，「法師唱釋經題了」指的是具體行動，「開經」指的是這部分儀式的名義。那麼和原文 A 第一句「先作梵了，次念菩薩兩聲，說押座了；……」在結構上沒有什麼兩樣。由此可見，「作梵」和「押座」指的是同一個程式，「作梵」是具體行為的名稱；「押座」是指這部分程式的目的和名義。

4 部分是「說莊嚴」(A) 或「說開讚、說莊嚴」(C)。「莊嚴」本來有「莊飾嚴淨」的意思，唐代佛教的儀式上指的是有用莊嚴文來讚嘆佛、菩薩、諸神，開讚是儀式開頭歌頌讚嘆佛德的程式。「莊嚴」和「讚嘆」在儀式上是屬於同一個程式，開讚指的是具體行為，即讚揚詠嘆；莊嚴指的是儀式的名義。同「作梵」和「押座」、「唱釋經題」和「開經」的關係一樣。

莊嚴文裏面的內容，隨齋會、法會的意義而變化，下面是《淨土五會念佛略法事儀讚一卷並序》的記載：

……次莊嚴了：依前念佛；即須觀其道場徒眾多少。或晝或夜，或廣或略，有道場請主，為何善事，切須知，時別為莊嚴。……

此記載後面，跟有一篇「莊嚴文」的一文。可能是為了說明前一段記載而提供的「範文」：

莊嚴文

粵大哉至理，真法一如，化物利人，弘誓各別，故我釋迦應生於濁世，阿彌陀出現於淨土。……今之念佛意在茲焉。惟願釋梵護世衛國衛人，八部天龍，調風調雨，伏願皇帝輪寶飛來，韜戈偃鉞，舜澤遐沾於萬國，堯風遠備於八荒……

在前節裏提出過的 P.3770V、《俗講莊嚴回向文》裏有類似的莊嚴文；講唱體作品裏，S.6551《佛說阿彌陀經講經文》、P.3808《長興四年中興殿應聖

節講經文》、P.3210《佛說阿彌陀經講經文》、S.3491《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》、S.3491、P.2187《破魔變》等開頭部分都有。莊嚴文的一個特點是開頭用「已（以）次開讚……」的套語，但《廬山遠公話》的相關地方是從「嘆佛威儀，先表聖賢，後談帝德。伏願……」開頭的，這裏沒有「已（以）次開讚……」的套語了，以最後一句「法界眾生，同霑此福，嘆之已了。」可知此文仍是莊嚴文。

第5部分「法師科三分經文（C）」和第6部分的「說經題名字（A、C）」，似乎與第3部分的「法師唱釋經題（A）；自說經題（C）」有重複之感。《廬山遠公話》裏「擬入經題」，與前面的「開經已了」有重複。

按照講唱體寫本上記載，「法師科三分經文」和「說經題名字」的順序，或放到唱經題後面，或放到莊嚴後面，兩者居其一，沒有一個文獻裏有重複。比如 S.6551《佛說阿彌陀經講經文》的記載上，唱經題後面就有「將釋此經，且分三段，初乃序分，次則正宗，後乃流通，一句一偈，價值百千金」的一句；P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》上說莊嚴後面有「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，護者……」的一句，再後面有「將釋此經，大科三段，第一序分，第二正宗，第三流通，三分之中……」的一句。雖然5、6的順序倒了過來，但是地方都在莊嚴後面。

總之，上述唐代的講經程式，基本上和講唱體文獻開頭的結構相契合。可以說，現在能看到的講唱體寫本，主要用於講經儀式上，根據儀式的程式來作成或寫成的。

加之，除了一部分小型的齋會、法會以外，當時的講經儀式在寺院裏舉行的時候，一般都由法師、維那、都講等多名僧侶來擔當。那麼講唱體文獻所寫的一系列內容，可以說是由各司其職的僧侶所使用的文本的集合構成的。

下面，用圖表的形式來統計在各個程式裏講唱的僧侶的職務：

	①作梵	②唱經題	③釋經題	④讚嘆	⑤科三分	⑥說經 題名字
《入唐巡禮求法行記》 赤山院講經儀式	下座一僧 大眾	講師	講師	維那師	——	——
《入唐巡禮求法行記》	下座一僧	都講	講師	維那師	——	——

新羅一日講儀式						
《俗講儀式》a	——	法師	——	——	——	——
《俗講儀式》c	——	法師	——	——	——	——
《廬山遠公話》	維那	法師	——	——	法師	——
《長興四年中興殿應聖節講經文》	——	都講	——	——	——	——

雖然每個文獻上記錄難免略有不同之處，唱經題部分有講師、法師和都講的差別。但是至少在筆者提供的幾件文獻資料裏，可以看出作梵、讚嘆部分不是由法師、講師擔當的。

六、講唱體文獻成立的年代

根據筆者的調查和統計，講唱體文獻的成立的年代序列如下：

~930 年	S.5892《悉達太子修道因緣》（914 年？）〔只有開頭韻文部分〕 P.2133《（擬）妙法蓮華經講經文》（920 年）〔正文部分〕 P.2133《（擬）金剛般若波羅蜜多經講經文》（920 年）〔正文部分〕 S.2614《大目乾連冥間救母變文》（921 年）〔正文齊全〕 P.2249《悉達太子修道因緣》（922 年？）〔只有開頭韻文部分〕 S.3711v《悉達太子修道因緣》（923 年）〔開頭韻文及其說明〕 P.3210《（擬）佛說阿彌陀經講經文》（926 年）〔只有開頭押座文、莊嚴文〕 P.3210《維摩經押座文》（926 年）〔只有押座文〕 P.2418《（擬）父母恩重經講經文》（927 年）
931~940 年	P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》（933 年） S.548v《太子成道經》（934 年） S.4504v《（擬）太子成道經》（935 年） P.3627《漢將王陵變》（939 年）
941~	P.2187《降魔變押坐文》（《破魔變》）（944 年） P.2187《四獸因緣》《唐僧統和尚贊述四獸恩義頌》（944 年） P.2292《維摩經講經文》（947 年） S.4398v《降魔變文》（949 年） S.3491v《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》（944~953 年） S.3491v《破魔變文》（944~953 年）

	S.3728v《左街僧錄大師押座文》（951 年以前） P.3375《歡喜國王緣》（955 年） 北京 7707（盈 76）《大目乾連冥間救目變文》（977 年） 北大 188《漢將王陵變》（978 年前後） P.2193《目連緣起》（九世紀底）
--	---

參考這一序列，顯而易見講唱體文獻的成立年代集中於十世紀。最早的寫本是 S.5892《悉達太子修道因緣》，是能夠推測為 914 年的文獻。最晚的是北大藏 D.188《漢將王陵變》，是 978 年前後的文獻。可以說在敦煌十世紀前期到中期是講唱體文獻很普及的時期。

由此，不能不動搖九世紀以前講唱體文獻已經開始成立的說法。因為根據池田溫氏在《中國古代寫本識語集錄》裏介紹的敦煌文獻年代的統計來看¹¹，九世紀寫本的數量，和十世紀的比起來也不算少，其他的通俗文學作品不少是九世紀的，如：P.3666《燕子賦》（題記：「咸通八年□家學生」。867 年寫本）、P.3554《五更轉》、《十二時》（題記：「敕授沙州釋門義學都法師兼攝京城臨壇供奉大德賜紫悟真謹」。九世紀末期寫本）等，那麼如果九世紀以前講唱體文獻已經存在的話，為何沒有九世紀的文獻資料呢？通過對敦煌文獻的考察，這點頗令人費解。

還有，根據講唱體佛傳故事類的《悉達太子修道因緣》、《太子成道經》、《八相變》的講唱體文獻，以及韻文體的《太子讚》和幾件故事抄錄體文獻之間有互相援引關係，佛傳故事的底本非但不是固定不變的，而是可以比較自由地增刪的。就是說，講唱體文獻為了迎合聽眾的需要，內容也隨之變化。

仔細調查上面寫本時候還注意到的是，講唱體作品的構成，在這三、四十年時間裏還有時代變化，如下：

按照現存文獻來看，筆者注意到在約 930 年以前的寫本裏，幾乎看不到有記錄完整講經儀式程式的文本，即：1 開頭為了鎮靜道場的梵唄「押座文」、2 儀式開頭讚嘆、莊嚴道場功能的一種禮懺文「莊嚴文」、3 正文等等。十世紀 30 年代以前的寫本一般都是斷卷、或是 1～3 的部分分散寫在別的文獻上，如：天成元年（926 年）的寫本 P.3210 上排列著一系列文章：第 1 行～《發願懺悔略出文》、第 45 行～《維摩經押座文》、第 67 行～《（擬）

¹¹ 池田溫氏：《中國古代寫本識語集錄》，大藏出版社，1990 年。

阿彌陀經押座文》、第 78 行～《(擬)莊嚴文》，沒有正文部分；貞明六年（920 年）的寫本 P.2133 抄寫《(擬)妙法蓮華經講經文》和《(擬)金剛般若經講經文》的兩種講經文，只有正文部分，都沒有開頭的部分。造成這種情況的原因，筆者認為可能是根據儀式上的分工，各司其職的僧侶把自己演唱的部分寫下來，即是分開來寫的。這種現象即使在後來的較完整的講經文裏也看得出來，如：P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》，這個寫本是現在能看到將「押座文」、「莊嚴文」收入拼寫到一篇作品裏的最早的寫本，是長興四年（933 年）以後的寫本。這個《長興四年中興殿應聖節講經文》記載裏，按照講經文的順序應該是都講誦題名的部分和都講轉讀經文的部分，留著省略號只標注有經文而沒有具體內容，也許是因為擔當經文部分的都講沒有寫而留空白的吧。

1 押座文、2 莊嚴文，以及 3 正文部分都具備的作品，在十世紀中後期的講唱體作品裏增多起來，如：P.2187《破魔變》（944 年）、S.3491V《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》（944～953 年）等，正文之前都有押座文、莊嚴文等記載，這種寫法影響到後來的作品，像 S.4398V《降魔變文》（949 年）、S.2073《廬山遠公話》（972 年）開頭入話地方那樣，把莊嚴文吸收進內容裏去的作品這點請參考拙稿（參看注釋 10）。

七、九世紀通俗講經的底本

筆者根據現存講唱體文獻的寫成年代和寫本寫記的情況，提出了對講唱體文獻年代的看法，講唱體文獻寫成年代都集中在十世紀以後；隨著儀式上的僧侶分工不同，內容分寫的多，現在能看到的十世紀初期的講唱體文獻片段居多，可以理解為是講唱體初級階段的作品。

通過艱苦的閱讀、調查工作，筆者在茫茫敦煌文獻裏找到幾件能夠說明問題的文獻，即九世紀以前在講經儀式上使用的底本資料：P.2079《淨名經關中疏》、臺灣中央圖書館藏潘重規目錄 4737《淨名經關中釋抄》、上海圖書館藏 068《溫室經疏》、上海圖書館藏 068《孟蘭盆經讚述》等。

《淨名經》就是《維摩經》，敦煌文獻裏各時期的有關《維摩經》的文獻很多，其中九世紀的一批文獻的題記裏，可看到在當時《維摩經》講經時候，把《淨名經關中疏》、《淨名經關中釋抄》作為底本的記載。比如《敦煌遺書總目索引》所收的李木齋舊藏本《淨名經關中疏》題記云：

大唐咸通八年歲次丁亥（867 年）三月七日說畢。此是明照本。

這說明當時敦煌已有《淨名經關中疏》的講經。類似的題記記載還有不少。P.2079 的題記如下：

壬辰年（872 年）正月一日，河西管內都僧政京城進論朝天賜紫大德曹和尚，於開元寺，為城隍攘災，講《維摩經》，當寺弟子僧智惠山隨聽寫此上批，至二月廿二日寫訖。

上述記載裏的講經是否是通俗、對俗的講經呢？可參考臺灣中央圖書館藏潘重規目錄 4737，如下：

己巳年（869 年）四月廿三日，京福壽寺沙門維秘，於沙州報恩寺，為僧尼道俗敷演此《淨名經》，已傳來學之徒，願秘藏不絕者矣。龍興寺僧明真寫，故記之也。

這裏所說的聽眾，即敦煌的「僧尼道俗」，顯然這是對俗的講經。

《淨名經關中疏》和《淨名經關中釋批》都不是講唱體作品，而是文言文的佛教經典的注釋，九世紀的《淨名經關中疏》和《淨名經關中釋批》寫本記載上，一大半劃有「ㄣ」的標識，前輩學者認為這是《淨名經關中疏》和《淨名經關中釋批》用在講經時候的標識。這種解釋比較合理，因為同樣的標記在講唱體文獻上也很多，如上圖藏《（擬）歡喜國王緣》等，而用這些散文文言文的佛教經典的注釋作為講經底本是有事實根據的。

下面介紹上海圖書館藏 068（812510）《孟蘭盆經讚述》。《孟蘭盆經讚述》是竺法護譯《孟蘭盆經》的注釋，按照《東域傳燈目錄》（卷上）的說法是唐慧淨（578～645 年）撰寫的，是只有在敦煌文獻裏流傳下來的重要資料，當巴黎本 P.2269《孟蘭盆讚述》被發現以後，馬上被收錄進《大正新修大藏經》（第 85 卷 古逸部）裏，後來有上海圖書館藏《孟蘭盆讚述》，也許是因為題名一樣的緣故，好像沒有引起更多的重視。其實其內容和 P.2269 本完全不同，該寫本首尾齊全，在首題下還寫有「沙門慧淨法師制」的題記。

閱讀原卷以後筆者注意到如下三點：（一）《孟蘭盆讚述》的結構由而部分組成：以「經云」開頭的引用經典的部分、以「述曰」開頭的注釋經典部分，接近於講唱體的結構；（二）上圖 068《孟蘭盆讚述》寫本上，「經云」前有用朱筆標寫的「■」的記號，「述曰」前有朱筆標的「ㄣ」的記號，有跟其他講經底本的共同點；（三）寫本卷末的題記寫有「歲次癸卯（883 年）四月五日沙門海德寫記」，意思是該寫本實際使用的年代在 883 年左右。因此，

上圖 068《孟蘭盆讚述》可能是九世紀末被用作爲講經的底本。

另外，在上海圖書館藏 068 寫本後面還寫有《溫室經疏》。《溫室經疏》的結構也是跟《孟蘭盆經讚述》一樣由「經曰」、「述曰」的兩部分構成，也帶有「■」、「ㄣ」等朱筆標識，也可以視爲九世紀末被作爲講經底本。結合到 P.3849、S.4417《（擬）俗講儀式》的如下記載：

夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押座了。索唱《溫室經》。法師
唱釋經題了，念佛一聲了，便說開經了。

因爲 P.3849、S.4417《（擬）俗講儀式》寫作年代也是九世紀後半，兩者是同一時代的、同一地區的、同一經典的講經，那麼俗講儀式裏講的《溫室經》講經，容易推測爲和《溫室經疏》有密切關係，很有可能在儀式上用的就是《溫室經疏》。

總而言之，在敦煌資料中，收集九世紀前後有關講經的記載，能夠收集到的都是類似文獻，如：S.3475、北圖新 293、S.5927 等等。講經用的底本不是講唱體，而是文言文的佛教經典的注釋等。在當時的敦煌，講唱體文獻存在的可能性不大。

八、小 結

筆者在本文中，首先介紹了整理閱讀講唱體文獻的結果，同時具體地介紹了迄今尚未校錄過的文獻：比如：S.1365、S.6923 等。

其次，比較分析了講經儀式的程式和講唱體文獻結構之間的關係，同時歸納整理了講唱體文獻和其他文體的講經資料的寫成年代，推測講唱體文獻的形成年代是十世紀以後。這樣，在討論了講唱體文獻的形成過程以後，講唱體變文的形成年代也就顯而易見了。

筆者認爲，現存講唱體變文創作於寫成年代之前不久的九世紀末到十世紀初。其基礎是當時流行的因緣譚、譬喻譚、孝子故事等較自由的口頭講唱文藝活動。講唱體文獻出現之前，可能靠口頭文藝爲主流傳，沒有完整的講唱底本。如果有的話，也只有綱要資料，如故事綱要本，因此故事綱要本也是反映我國講唱文藝狀態的資料，跟講唱體文獻和講唱體變文的形成有密切關係。