

從新資料來探討目連變文的演變及其用途

——以上圖 068、北京 8719、北京 7707 文書 為中心探討

荒見泰史*

一、前言

近幾年敦煌文獻的研究事業進入了一個新階段。

首先是在各有關部門的努力下，對原卷資料的保護、整修、整理方面獲得了長足的進展；在對原件資料的保管狀態更加關注的同時¹，隨着整理寫本技術的進步，大量寫本得以推廣公開，學者們在一定條件下也能夠披閱已修補好的原件寫本，使研究者們也能夠獲得更加直觀更加準確的信息。

其次，照相版資料陸續公開出版，也給了研究者更多方便。大英圖書館藏的斯坦因本、法國國家圖書館的伯希和本、中國國家圖書館藏的北京本等在研究上具有舉足輕重地位的大部分寫本已經被重新攝影，提供了比過去的縮微膠卷資料更加清晰的照相版資料²。同時還出版了以前難以得見的俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏本³；上海、北京、甘肅、陝西、浙江等的圖書館、博物館、美術館所藏的中國國內主要的文獻在照相版資料上也都能查到了⁴。不僅如此，隨着近年來電腦網絡技術的高速發展，給研究者們帶來了很多方便：最有代表性的是大英圖書館與中國國家圖書館合作進行的IDP (the International Dunhuang Project <http://idp.bl.uk/>) 項目，試圖在因特網上公開大批

* 日本廣島大學大學院總合科學研究科準教授

¹ 關於敦煌文獻的修復和保管等問題，最近討論得頗熱烈，比如在 2003 年 9 月國家圖書館舉辦的「王重民氏誕生百周年紀念敦煌寫本研究、遺書修復及數字化國際研討會」上，主要以修補、保管為主進行討論，獲得很大進展。

² 《英藏敦煌文獻（漢文佛教以外部份）》第 1-14 卷，四川人民出版社，1990-1995 年。《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》第 1-30 卷，上海古籍出版社，1994-2004 年。《中國國家圖書館藏敦煌遺書》第 1-7 卷，江蘇古籍出版社，1999-2001 年。

³ 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》第 1-17 卷，上海古籍出版社，1992 年。

⁴ 《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》第 1-4 卷，上海古籍出版社，1993 年。《北京大學圖書館藏敦煌文獻》第 1、2 卷，上海古籍出版社，1995 年。《上海圖書館藏敦煌吐魯番文獻》第 1-4 卷，上海古籍出版社，1999 年。《天津市藝術博物館藏敦煌文獻》第 1-7 卷，上海古籍出版社，1996 年。《甘肅藏敦煌文獻》第 1-6 卷，甘肅人民出版社，1999 年。《浙藏敦煌文獻》，浙江教育出版社，2000 年。

量敦煌吐魯番文獻的彩色照片，受到敦煌學者和中國歷史學家的廣泛注目⁵。

隨著這些圖像清晰的照相版資料公開發行、個人電腦的普及，校錄寫本的工作也隨之非常盛行，不僅校錄了那些尚未校錄過的寫本，而且還重新校錄那些曾經被校錄過的寫本。

在這種繁重校錄工作中，往往有一些前輩學者沒有注意到的文獻或記載被發現，因此近來新發現的資料也增多起來了。筆者此使用的資料中，有幾件寫本就是在這樣的校錄工作中偶爾發現的，即本章所要探討的：上海圖書館藏 068《盂蘭盆經讚述》、北京 8719《大目乾連變文》、和北京 7707V。

筆者認為：上海圖書館藏 068《盂蘭盆經讚述》與《大正大藏經》上的有所不同，是九世紀以後經民間改編過的偽經；《敦煌變文集》、《敦煌變文校注》校錄本裡已校錄過三種《目連變文》，北京 8719 寫本是與它們不同的第四種《目連變文》；北京 7707V《大目乾連冥間救母變文》雖然早已被發現，並被校錄收在《敦煌變文集》裡，但是不翻閱原件只看過錄本就不會知道該寫本原來是帶有圖像的，也就不會知道它的真實用途了。這些資料可以說是到了這個新的研究階段才能發現的新資料。以前想查看上海圖書館藏本幾乎是不可能實現的，筆者也是最近才能夠有幸一睹為快，況且現在照相版也已經公布了；以前北京 8719 寫本的照相版模糊不清，原件記載上用墨水刪得一塌糊塗，不看原件簡直無法校錄。

眾所周知，《目連變文》早在二十世紀二十年代的敦煌學草創期，便由日本學者岡崎敬氏發現，之後青木正兒氏、倉石武四郎氏等學者開始對其進行研究⁶。因為這些《目連變文》所寫的文體是敦煌變文最典型的文體，即散韻相兼的講唱體；且留下來的寫本有二十六件之多；再加上被視為是流傳到現在的《目連戲》、《目連傀儡戲》的早期的鼻祖，因此《目連變文》一直是敦煌變文、唐五代講唱文學作品之中的代表性作品，文學史研究者、民俗學家的研究論文也相當的豐富。但之後一段時間裡並沒有什麼特別的新發現，故有關《目連變文》的研究也逐漸沈寂下來了。

筆者希圖通過分析上海圖書館本《盂蘭盆經讚述》、北京 8719《大目乾連變文》的兩件寫本，為筆者的觀點提供有力的支持，即：變文是通過通俗講經裡所使用的文本演

⁵ 詳細參看《國際敦煌項目通訊 IDP NEWS》。這個通訊最近出版了合訂本《國際敦煌項目通訊 IDP NEWS》，中國國家圖書館，2003 年。

⁶ 青木正兒氏《敦煌遺書「目連緣起」「大目乾連冥間救母變文」及「降魔變文」に就いて》，《支那學》4：3，1927 年。倉石武四郎氏《目連變文紹介の後に》，《支那學》4：3，1927 年。矢吹慶輝氏《大目乾連冥間救母變文并序一卷》，《鳴沙餘韻》解說，1930 年。

變而來的，演變成講唱體變文的年代是在十世紀前後等等。

二、由上海圖書館藏《孟蘭盆經讚述》來看目連變文的演變

《孟蘭盆經讚述》，是《目連變文》故事的藍本《孟蘭盆經》的最早期的注釋書之一，據佛經目錄記載是初唐慧淨（574-645）所撰的，如：在《東域傳燈目錄》（卷上）、《諸宗章疏錄》（卷第一）等目錄上留有書名與撰寫者的名字。但是長期以來遺失原文，直到二十世紀初才看到其原貌。

二十世紀初，前輩學者們在敦煌文獻中發現了一件擬題為《孟蘭盆經讚述》的殘卷（此件現在稱為 P.2269）。因為此件寫本尾題上有「盆經讚述卷一」的記載，所以被公認為是《孟蘭盆經讚述》的殘卷，在學術界受到前輩研究者們的重視，而被收錄進《大正新脩大藏經》（第八十五卷古逸部）裡。關於此件寫本的內容已經在不少研究論文中提及過，本文不再贅述。

八十年代以後，學者們在調查敦煌卷子時，又發現了另外一件《孟蘭盆經讚述》的寫本，即九世紀後期寫本上海圖書館藏《孟蘭盆經讚述》（敦煌吐魯番文獻編號 068、上海圖書館編號 812510。以下稱上圖 68）。此件寫本首尾完整，寫本上還留有題名、撰者名稱。但是此件寫本似乎沒有受到學者們的關注，可能大家認為《孟蘭盆經讚述》的研究通過 P.2269《孟蘭盆經讚述》已經可以告一段落了吧。

其實，筆者仔細研讀比較了這兩件寫本，可以明確地說上圖 068《孟蘭盆經讚述》寫本與 P.2269 是不同的系統，兩者之間有不少差異。雖然上圖 068 明確地寫有《孟蘭盆經讚述》的書名與慧淨的撰者名，但是內容不像是初唐時期慧淨所撰的，上圖 68《孟蘭盆經讚述》的內容受到九世紀文書的影響，筆者認為此書是九世紀中葉以後被改寫過的文獻。另外，裡面還看得出和講經有關的記載（容當後述），能夠肯定此書與當時的講經也是有密切關係的。

九世紀是俗講、通俗講經的興盛時期，學術界一般公認現存的講經文、變文作品是經過這些通俗講經對佛教經典的注釋、講解發展而成的。福井文雅氏、平野顯照氏、金岡照光氏、鄭阿財氏等學者們對當時的經典注釋書與講經文之間的演變關係都研究過，認為敦煌出土的文獻中，有些經典注釋與講經文、變文有演變關係。那麼，上圖 68《孟蘭盆經讚述》與《孟蘭盆經講經文》、《大目乾連冥間救母變文》等作品之間是否有發展

演變的關係呢？筆者在此利用上圖 068 勾勒出《目連變文》的演變過程、考證出其成立年代等一些問題。

上海圖書館 068 寫本簡介

上圖 068，麻紙九張半。高 30cm、長 420cm。每張紙的紙幅為 45.5cm。每張紙有三十五行，每行 27-29 字。首尾齊全。從第一張到第四張寫有《孟蘭盆經讚述》；第五張以後寫有《溫室經疏》。第一紙上有首題「孟蘭盆經讚述」，尾題與首題一樣有「孟蘭盆經讚述（第 132 行）」的記載。首題下還有「沙門慧淨法師製」的記載。第五張首題有「溫室經疏（第 133 行）」，首題下有「慧淨法師製」的記載，第九張尾題有「溫室經疏一卷（第 292 行）」。卷末第 293 行有「歲次癸卯四月五日沙門海德寫記」的識語，據此寫成年代可以推知為西元 883 年。

通過這些記載，好像可以肯定是慧淨所撰。然而詳細研讀這些記載，不難發現它引用了很多其它的經典注釋書，也可以說該《孟蘭盆經讚述》內容的大部分是從其它注釋書中引用過來的。如《溫室經疏》、《阿彌陀經義述》等，這兩本經典注釋書倒都出於慧淨所撰。其中關係最多的是宗密（780-841）《孟蘭盆經疏》。現具體列表比較如下：

宗密《孟蘭盆經疏》	上海圖書館 068《孟蘭盆經讚述》
義淨三藏云：頌自我口，暢之彼心，以覺合機，故稱佛說。孟蘭是西域之語，此曰「倒懸」；盆乃東夏之音，仍為救器；若隨方俗，應曰「救倒器盆」。斯由尊者之親，魂沈閻道，載飢且渴，命似倒懸。縱聖子之威，靈無以拯其塗炭，佛令盆羅百味，式貢三尊，仰大眾之恩光，救倒懸之窘急。即從此事，以制經名。（大 506c）	（序） 頌自我口，暢之彼心，以覺合機，故稱佛說。孟蘭是西域之語，此曰「倒懸」；盆乃東夏之音，仍為救器；若隨方俗，應曰「救倒器盆」。斯由尊者之親，魂沈閻道，載饑且渴，命似倒懸。縱聖子威靈，無拯塗炭，佛令盆羅百只，式貢三尊，仰大眾之恩光，救倒懸之窘急。即從此事，以制經名。（第 8-12 行）
見其亡母生餓鬼中，不見飲食皮肉骨連立。 然鬼有三種：一無財鬼，以無福德不得食故；二少財鬼，少得淨妙飲食故；三多財鬼，多得淨妙飲食故。此三種鬼，復各有三。無財三者：一，炬口鬼，謂火炬炎熾常從口出，繇是前生燒壞村柵，焚炙賢良，以此求財墮於地獄，從地獄出墮此鬼中。故《正法念經》云：若人貪嫉枉奪人財，破人城郭，殺害抄掠得財。奉王大臣，轉增凶暴，轉增墮此鬼中。二，鍼咽	經曰：見其亡母生餓鬼中，不見飲食皮肉骨連立。 述曰：……然鬼有三種：一無財鬼，謂无腹不復得食；二少財鬼，謂少得不淨食；三多財鬼，謂多得淨妙食。此三，各有三類，合有九鬼。無財三鬼者：一，炬口鬼，謂炬火熾熾，恒從口出； 二，針口鬼，謂腹大如山，咽如針孔；

鬼，謂頭大如山，咽如鍼孔，繇於破齋夜食盜竊眾僧之食故，故《齋法清淨經》云：目連路逢數百萬鬼，頭如大山等。三，臭口鬼，謂口中腐臭自惡受苦，以多貪名利，自是非他，讚歎惡人，毀謗賢善故。據此三種，寧吞鐵丸不食信施。少財三者：一，鍼毛鬼，毛利如鍼，行便自刺，為貪利故，妄行鍼灸及刺畜生，但為求財不愈疾故；二，臭毛鬼，毛利而臭自拔受苦，繇於販賣豬羊烹宰餓鴨，湯爛刀剥楚痛難堪，地獄罪終墮斯鬼趣；三，大癭鬼，咽垂大癭，自決噉膿，繇嫉妬於人，常懷瞋恨故。多財三者，一，得棄鬼，謂常得祭祀棄食故，繇於罪多福少，少施多慳，棄擲之物方惠施故；二，得失鬼，謂常得巷陌所遺食故，以於現財常生慳著，疑欲失者而方捨故；三，勢力鬼，謂夜叉、羅刹、毘舍闍等，所受富樂類於人天，或依樹林，或住山谷，或居靈廟，或處空宮，形豎而行，屬於鬼趣。此等變化多端者，繇於因地罪福不精苦樂之因相雜作故。《付法藏傳》說：「僧伽耶舍比丘，遊大海邊見妙宮殿，其家鎖二鬼等。」今尊者之親，是無財鬼中炬口鬼也。又有處說：「餓鬼有三種：一，外障，得遇水時即見有人執刀仗等而障礙故；二，內障，口有火炬或咽如鍼故；三，無障，見河是猛火，或食糞穢，或自割身肉食噉等。」今尊者之親，當內障也。(508 c -509a)	三，臭口鬼，謂口中腐臭，自惡受苦。 少財三鬼者：一，針毛鬼，謂毛利如針，行便自刺； 二，臭毛鬼，毛利且臭，自拔受苦； 三，大癭鬼，謂咽垂大癭，自決噉膿。 多財三鬼者，一，得棄鬼，謂恒得祭祀所棄食； 二，得失鬼，謂恒得巷陌所遺食； 三，有勢鬼，一夜叉，二羅刹，三毘舍闍。此三雖得淨妙食，但為餓鬼所邊，食化為膿，受是罪報。 <u>今尊者之親，是生无財炬口鬼中。由不見飲食，皮骨連立。是落无財鬼中，設食入口，化成火炭。是落炬口鬼中，痛哉罪業，可不慎歟。</u>（第 38-48 行）
目連悲哀……感激徹於骨髓，號叫動於天地。(509b)	經曰：目連悲哀。述曰……感激徹於骨髓，號叫動於天地。(第 49-50 行)
佛言汝母罪根深結……定光佛時，目連名羅卜，母字青提。羅卜欲行，囑其母曰：「若有客來，孃當具膳。」去後客至，母乃不供，仍更詐為設食之筵。兒歸問曰：「昨日客來，若為備擬？」母曰：「汝豈不見設食處耶？」從爾已來，五百生中慳慳相續。故云罪根深結。罪謂身口之業，根謂慳貪之心。多生相續為深，交固難解為結。(509c)	經曰：佛言汝母罪根深結。述曰：……定光佛時，目連字羅卜，母字青提。羅卜欲行，囑其母曰：「今日客來，孃當具膳。」去後客至，母遂詐為設食之所。兒還問曰：「今日客來，若為擬備？」母曰：「汝不見設食處耶？何須問我？」從爾已來，五百生中慳慳相續。故曰罪根深結。罪謂妄語，根謂慳貪。多生相續為深，交固難解為結。(第 58-64 行)
汝雖孝順，聲動天地，天神地祇、邪魔外道道士四天王神，亦不能奈何。……三藏云：縱汝感天靈于上界，激地祇于下	經曰：汝雖孝順，聲動天地，天神地祇、邪魔外道道士四天王神，亦不能奈何。述曰……縱汝感天靈於上，激地祇於

方，縱攝邪魔，橫羅外道，統六合以同一家，總八部以為一衆，併其神力亦不奈何。外道道士者，外道中之道士也。(510a)	下，縱括邪魔，橫羅外道，統六合以同[□]家，惣八部為一衆，盡其神力，亦不能奈何。言外道道士者，道士二種，一者內道道士，所謂三乘聖人；二者外道道士，所謂九十六種；非謂外道之与道士別為二種也。(第 66-71 行)
當須十方衆僧威神之力乃得解脫。三藏云：一縷不能制象，必假多絲，一人不能除業。(510a)	經曰：當須十方衆僧威神之力乃能解脫。述曰：……一縷不能制象，必假多絲之力，一人不能救厄，亦藉衆聖之威，故曰：當須十方僧力乃得解脫。(第 71-73 行)

《孟蘭盆經疏》係宗密年青時所寫的《孟蘭盆經》的注釋，內容豐富具體詳細，從表格的比較中筆者發現上圖 068 的《孟蘭盆經讚述》的寫本內容很多摘抄自其中而成，簡直就像是《孟蘭盆經疏》的節略本一般。

如果上圖 068 出于慧淨之手，按照佛經目錄上的記載來判斷的話，就應該是《孟蘭盆經讚述》在先，宗密的在後，因為慧淨的歿年比宗密的出生年代還要早得多，應該是《孟蘭盆經疏》援引《孟蘭盆經讚述》的才對。但是，這與上面比較而得到推論結果相矛盾了。宗密《孟蘭盆經疏》的記載上寫有「義淨三藏云」的一句，明顯地指出其引用了義淨（635-713）的話。義淨的生平年代晚於慧淨，慧淨歿年義淨才十歲左右，因此，上圖 068 不可能是慧淨所作，而是有人假託慧淨之名在《孟蘭盆經疏》的基礎上編輯而成的。

據佛經目錄記載，《孟蘭盆經疏》是宗密（780-841）青年時候所撰的，成書年代大概可以判定為九世紀初了，當時的敦煌正好處於吐蕃統治時代，與中原地區的交通運輸也頗隔絕，專家一般認為兩地區幾乎沒有交流。那麼，宗密的注釋書流傳到敦煌應該是西元 848 年張議潮解放敦煌以後的事情了。這期間，通俗講經正好在敦煌大為盛行。不難推測出上圖 068 與通俗講經的密切關係了。除了年代的因素以外，還有幾處細節可資證明：

（一）上圖 068 上的《孟蘭盆經讚述》、《溫室經疏》都採用「經云」、「述云」的形式進行注釋，大家知道十世紀的講經文類文獻大多採用固定的三部曲形式來宣講佛經：

1、引用經典；2、散文式的解說；3、韻文式的讚頌，即「經」、「散」、「韻」，例如：

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。此菩薩位超十地，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。神通能動于十方，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，若往分疏各說因。

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

《盂蘭盆經讚述》、《溫室經述》上只缺少韻文部分的結構，早期的講經文上不一定「經」、「散」、「韻」都齊全的，比如臺灣中央圖書館所藏的《盂蘭盆經講經文》上，散文部分的大部分被省略掉了的。因而早期講經文中有的將押座文、莊嚴文不作一處寫，有的有經或散或韻，不像後期的文獻那麼成熟。

(二) 上海圖書館藏 068 寫本上第五張上《溫室經疏》與《俗講儀式》記載上的關係也不能忽略。敦煌所出九世紀文獻 P.3849V《俗講儀式》上的記載，如下：

297 夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了。索

298 唱《溫室經》。法師唱釋經題了，念佛一聲了。便說開經了。便說

(A) 299 莊嚴了，念佛一聲。便一一說其經題字了。便說經本文

300 了。便說十波羅蜜等了。便念念佛讚了。便發願了。

301 便又念佛一會了，便回發願，取散，云云。已後便開《維摩經》。

302 有□ 法會 法保 法□

303 夫為受齋，先啟告請諸佛了，便道一文表嘆，使主了。

(B) 304 便說贊戒等，七門事科了。便說八戒了。便發願□

305 主了。便作緣念佛了。回向發願取散。

306 講《維摩》，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押

307 坐了。便索唱經文了。唱曰法師自說經題了。

(C) 308 便說開讚了。便莊嚴了。便念佛一兩聲了。

309 法師科三分經文了。念佛一兩聲。便一一說其經題

310 名字了。便入經，說緣喻了。便說念佛讚了。

311 便施主各各發願了。便回向發願取散。

P.3849V (S.4417 (第 1-11 行) 略同)

第 298 行很明確地記載着俗講儀式上所唱的即是《溫室經》。敦煌文獻中有關《溫室經》的文獻為數有限：除了俗講開始時候當作梵唄使用的韻文體 S.2440《溫室經押座文》以外，還有 S.2497、S.3881、S.3047 和上海圖書館 068，都是同一系列的《溫室經疏》。據前輩學者們的考證，認為俗講裡面所用的是經典注釋書，如此，敦煌的俗講儀式上使用《溫室經疏》的可能性是很高的。這就進一步證明了上圖 068 在通俗講經儀式上被使用的可能性了。

(三) 筆者注意到 068 寫本上的朱筆字符。有特點的朱筆字貫穿全文，「經曰」兩個字上面寫的是「〇」，「述曰」上面寫的是「ㄣ」。在敦煌文獻上類似的記號有「〇」、「㊀」、「㊁」等等，都是上海圖書館藏 155、117、125 等講經的「聽講手記」類文書上所寫的；其中「㊀」的記號在變文作品北京 8437《八相變》開頭部分也有。根據以上三點細節問題的考證，筆者認為《孟蘭盆經讚述》在講經儀式上所用的可能性是毋庸置疑的。《孟蘭盆經講經文》、《目連變文》的形成過程中受到不少《孟蘭盆經讚述》的影響，講經文、變文正是從講經儀式發展而來的，作品中留有很多講經儀式上所用的套語，例如：

1、P.2133《金剛般若波羅蜜經講經文》

上來總是第(第)十八上求佛地住處門中，次第解釋之中，且有三段經文：第一、簡所緣境。經「須須菩提，於意云何，但恒河中所有沙」至「爾所國土中，所有眾生若干種心」，答也。第(第)二、明佛能知。經「須菩提，如來悉知悉見」是也。第三、徵釋所已。經：「須菩提，如來說諸心皆為非心」至「未來心不可得」，是也。三段不同，且當第(第)一簡所緣境者。

2、P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》

將釋此經，大科三段：第(第)一序分，第(第)二正宗，第三流通。三分之中，且講序分。

3、臺灣中央圖書館 62《(擬題)孟蘭盆經講經文》

將釋此經，大分三段：第一序分，第二正宗，第三流通分。三段不同，且初序分。佛子

4、北京 8444 (成 96)《目連變文》

上來所說序分竟，自下弟（第）二正宗者。

昔佛在日，摩竭〔陀〕國中有大長者，名拘離陀。其家巨富，財寶無論。於三寶有信重之心，向十善起精崇之志。宮中夫人，號曰清（青）提，端正雖世上無雙，慳貪又欺誑佛法。生育一子，號曰目連，塵劫而深種善因，承事於恒沙諸佛。

果然目連變文與《盂蘭盆經讚述》之間的有援引關係。目連變文的四種系統之中《大目乾連冥間變文》系統的一部分記載，與《盂蘭盆經讚述》完全一致：

夫為七月十五日者，天堂啟戶，地獄門開，三塗業消，〔十善增長〕。為眾僧客下，此日會福，之（諸）神八部龍天，盡來教福。〔承供養者〕，現世福資，為亡者轉生于勝處。於是盂蘭百味，〔飾貢於〕三尊。仰大眾之恩光，救倒懸之窘急。昔佛在世時，弟〔子厥號〕目連，在俗未出家時，名曰羅卜，深信三寶，敬重大乘。〔於一時間〕欲往他國興易。遂即支分財寶，令母在後設齋供〔養諸佛法僧及諸乞〕來者。

不難推想講經用的是《盂蘭盆經讚述》，其內容不斷被通俗化，作品結構不斷被豐富擴充，加上了韻文部分，便具備了講經文的形態。

筆者認為，變文是在通俗講經儀式上，或許是民間的講唱場合上，因為講唱時候的需要，經過不斷改寫、補充而成的。變文寫本上也能夠看得出這種變化的痕跡。上海圖書館本 068 文書也是其中之一，是可以說明講經上所用的經典注釋本演變到變文的重要資料。

三、由北京 8719（水 8）來探討目連變文的演變及其用途⁷

（一）北京 8719（水 8）《（擬題）目連救母變文》簡介

北京圖書館藏 8719 號，千字文號水 8，高 29.5cm、長 127.5cm。四張（1、42cm；2、38.5cm；3、42.5cm；4、12cm〈後欠〉）。第一張和第二張之間的接合面黏得較粗糙，有 1.5 釐米寬，而且接合處也有些字。顯然第一張紙和第二張紙都是寫好正面文書以後被黏在一起的。但似乎也不是為了利用寫本的反面而黏接的，因為從反面文書來看，第一張與第二張的內容是不連貫的。可能是為了某種什麼用途，才把兩種文書的紙張黏在

⁷ 《繪解き研究》，繪解き研究會，第 17 號，2003 年。

一塊兒用的吧。第二張和第三張的接合面是 1 釐米寬，第三張和第四張之間的接合面有 0.5 釐米寬，且黏接面齊整，從第二張至第四張無論是正面文書的內容還是反面內容都是上下連通的。

第一張正面是大唐天福四年歲次丁亥的《追悼文》，有十九行，再加上雜寫三行⁸。第二張正面到第四張的擬題為《目連救母變文》。背面是《藥師道場文》與佛名等，一共六十二行文字。

第二張至第四張的正面文書，前後都缺損，只留有六十一行，沒有題名，但是因為（一）該記載內容屬於目連故事的一部分；（二）文體上是散韻相兼的講唱體；（三）散文和韻文之間有「云云」等變文寫本上常見的套語等，基於這幾點，學術界已經公認它是目連變文的一種。

該記載上帶有很明顯的變文特徵，引起一些研究者的注意，並在目錄上或照相資料版上提起過，如：《敦煌寶藏》（1986）、黃永武氏編《敦煌遺書最新目錄》（1986）、中田篤郎氏《北京圖書館敦煌遺書總目錄》（1989）、敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》（2000）等等，《敦煌寶藏》以後的最具代表性的目錄上幾乎都提過這個寫本⁹。但是，周紹良氏編《敦煌變文彙錄》（1954）、王重民等六氏編《敦煌變文集》（1957）、潘重規氏編《敦煌變文集新書》（1982），黃征、張涌泉兩氏編《敦煌變文校注》（1997）等校錄中則根本未提及¹⁰。

第一個部分校錄有這件寫本的可能是王繼如氏的〈敦煌文獻跋語二則〉（1997）吧¹¹。在此第一次發現這件寫本上的《目連變文》與其它三種系統有所不同。其後，筆者也通過調查寫出了〈中國國家圖書館藏《目連變文》五種〉和〈敦煌文獻に見られる《目連變文》の新資料〉的兩篇文章，對王繼如氏文章中未作介紹的部分作了補充。

筆者在前文中已經指出，這件寫本雖然早已被注意到，却没有被校錄過的最大原因是從照相版資料看的話太模糊，而且正面寫本上的記載被墨水弄得一塌糊塗，閱讀很困

⁸ 天福四年即西元 939 年，應該不是唐朝時代而已經是後晉時代了。據此，施萍婷氏在《敦煌遺書總目索引新編》認為，寫本上的「天福」當是唐朝「天復」的誤寫。但是在敦煌文獻上，唐朝滅亡以後依然用「大唐」也常見，如 P3054 等等有不少例子，因此不一定是唐朝時代所寫的。另外，丁亥年應該是西元 867 年、927 年或者 987 年其中的一個，但是天福四年、天復四年都不合適。關於這個問題，姜亮夫氏在《莫高窟年表》上解釋，「丁」字是「己」字的誤寫，筆者贊同這個看法。上海古籍出版社，1985 年，頁 516。

⁹ 陳垣氏編《敦煌劫餘錄》，國立中央研究院歷史語言研究所，1931 年。王重民氏編《敦煌遺書總目索引》，中華書局，1983 年。黃永武氏編《敦煌遺書最新目錄》，新文豐出版，1986 年。中田篤郎氏《北京圖書館敦煌遺書總目錄》，1989 年。敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》，中華書局，2000 年。

¹⁰ 周紹良氏編《敦煌變文彙錄》，上海出版公司，1954 年。王重民等六氏編：《敦煌變文集》，人民文學出版社，1957 年。潘重規氏編《敦煌變文集新書》，中國文化大學中文研究所，1982 年。周紹良、白化文、李鼎霞三氏編《敦煌變文集補編》，北京大學出版社，1989 年。

¹¹ 《文獻》，1997 年第 4 期，頁 249-255。

難。筆者認為只看照相版的話無法掌握寫本上的實際情況。

筆者對寫本作實地調查，認為墨水至少是分兩次塗上去的：前次的塗抹是為了斟酌文字，因為用墨水刪掉以後一般在右邊還另寫文字；但是最後經過反復推敲以後，從23行到55行的記載全不要了，所以這部分又全部塗掉了。

筆者將北京 8719 寫本的第二至第四張全部校錄一遍，為了全面地了解寫本上的記載，墨水刪掉的地方用□來表示，如下：

(第一張接合部)

23 花萼

24 十大獻諸天一切地獄皆飽滿大地法界悉知

25 聞尔

26 毗天神能大 聖力加持專尋 礙 製造孟蘭大會 为母墮入阿毗

27 製造孟蘭[□]大會 飯^{食廣烈}會且有千般^瓊更^{獻百般}有百種菓柰^專

28 餓鬼 □各霑喰 似證为三昧

29 目連廣造孟蘭盆 墮生餓鬼竟來奔
百種珍饈

30 番施鋪烈千般好 食饌馨香不可論

31 諸天賢聖皆來降 傍生餓鬼 奔
祥雲 動乾坤

32 地獄三塗皆飽滿 廣致孟蘭報母恩

33 於是我仙世尊不忍見青提夫人受罪苦騰身直入

34 五色雲眉間遂放百毫光照破阿毗天地獄鐵床變

35 作□子座鑊湯變作沐浴池罪人恰似化生子刀山

36 合掌起慈悲銅柱化作寶幢蓋從地涌出劒樹

37 一座是寶嚴一切地獄皆停閉都緣孝順目連師 云云

38 我仏並聞方便 廣救^{門徒}三塗示現 導引目連阿孃
暫

39 化交地獄既變 鑊湯化作浴池 鐵床變為宮殿

40 巡環为度衆生 罪趣与拔毒□

- 41 青提一旦落三塗 受罪時多骨肉枯
離
- 42 賴值如來相加護 得^得出幽冥再得甦
- 43 鐵床變作清涼殿 身邊罪垢暫時除
變 化
- 44 化^化却刀山并劍樹 銅柱變^變作似蓮敷
列
- 45 目連遂見阿孃悲骨髮滅[□]枯瘦骨肉焦黃目
- 46 連遂向大富長者家[□]召換大富長子阿孃由來
[□]
- 47 不種今何餓鬼瘦^{□□}形容枯瘦骨肉黃長者
- 48 嘆曰不可思一旦行孝世間希處分家中滿鉢
- 49 盛飯与舍[□]和上乞得一鉢飯須臾行至
- 50 阿孃邊阿孃兒飯甚喜歡心中哽噎不能
- 51 言將手抓飯一口喫化作猛火却燒身 云云
- 52 目連天生孝順 見母[□]遭飢餓 捧鉢特詣王城
- 53 投仰者長清信 求得一鉢齋食 濟母腹^內中^中充潤
匙
- 54 飯^匙時纔到口中 化火燒為灰[□]
- 55 青提罪重更無過 受盡確禱及鎧磨
生
- 56 直為前障未消 幽冥廣被業風飄
- 57 暫時奪得地獄苦 若覓人身路徑遙
- 58 目連見母憔悴瘦 捧鉢求食化旦朝
- 59 飯匙纔至阿孃口 和身當下一韋燒
連
- 60 青提夫人當下猛火燒却不知去處目後經
- 61 三身因向王舍城中持鉢見阿孃向於大富貴
乃
- 62 者門前化作个母狗之身目連^遂知是生身
- 63 慈母將衣拂拭稽首摩娑目連抱阿頭
- 64 號咷大哭々言阿孃西方快樂不肯去欲得
- 65 苦海漂沉淪飢寒困苦實難忍日夜常
- 66 在糞中眠朝日食他不淨腥臊屍穢
- 67 更難論阿孃可不解迴淨土終懷毒

68 惡守他門

- 在
墮落王舍城中
- 69 青提惡業深厚 難脫身中罪垢 化
- 自能常懷
- 70 化作一个母狗 由懷毒毒心 見人腳底下口
- 知 阿
- 71 目連親得是孃 抱頭哭泣良久
- 斷腸千 頭
- 72 目連亦見意情 抱哭泣意難潘
- 者 盡
- 73 將手娑摩母狗體 傍人見盡慙微心疲
- 74 西方快樂不肯去 終朝竟日飲腥膻
- 75 不解迴心歸善道 常懷毒惡守門蘭
- 76 阿孃咨告兒曰 云云
- 誹謗 累劫沉
- 77 前生不信釋迦尊 撲落三塗自受
- 信天堂兼地獄 永
- 78 不聽我兒言語 致今六道交沉淪
- 79 波吒受盡千般苦 今朝賴得我兒恩
- 得
- 80 耳不欲得聞阿毗獄 眼不欲見地獄門
- 81 目連与阿孃便受三歸五戒後受菩薩戒阿孃人
- 82 還復□□□□□□□□□□□□□□□□
- 83 目連□□□□□□□□□□□□□□□□

這件寫本上所記載的內容是目連的母親獲得了釋迦的保佑被救出來，變為一條狗的場面，周圍的場景也跟着從地獄變成天堂了。

據上面校錄可知寫本上有不少推敲斟酌過的痕跡，具體有：（一）第 26 行的「製造盂蘭盆大會」與第 30 行的「食饌馨香」，被墨水刪除以後，有寫了同樣字數的文字來作修改；（二）在第 29 行七言韻文中「墮生餓鬼竟來奔」的一句全部被刪除了以後，缺損處由第 31 行另外補充的「祥雲□□動乾坤」的一句來替代，以調整韻文的句數。這樣處心積慮地反復推敲以後，後來却不知為何把 23 行到 55 行全部刪除了的。用的墨水也好像有濃淡兩種，筆者認為也許是分幾次推敲修補的吧。很有意思的是《目連變文》前面黏上去的第一張上的《追悼文》也是一樣被推敲塗抹。

筆者認為，變文從來不是一個完整的、一成不變的古典文學作品，通過講經、民間

等場合的所用，融通無礙地變化，時常需要改動。以至很多變文作品上都留有改動的痕跡，但是北京 8719《目連救母變文》這麼明顯地留着推敲的痕跡是少很有的，值得深入研究。

說起變文的改寫，北京 8719 寫本上除了有推敲塗抹的痕跡以外，還有一點引人注目，即：在散文部分（第 33-37 行、第 45-51 行、第 60-68 行）裡還有一部分，好像是以七言韻文為主改編而成似的，具體如下：

鐵床變作□子座，鑊湯變作沐浴池，
罪人恰似化生子，刀山合掌起慈悲，
銅柱化作寶幢蓋，劍樹一座是寶嚴，
一切地獄皆停閉，都緣孝順目連師。

（第 34 行第 18 個字起-37 行部分）

一旦行孝世間希，滿鉢盛飯與舍□，
和上乞得一鉢飯，須臾行至阿孃邊，
阿孃兒飯甚喜歡，心中哽噎不能言，
將手抓飯一口喫，化作猛火却燒身。

（第 48 行第 6 個字-51 行部分）

西方快樂不肯去，欲得苦海漂沉淪。
飢寒困苦實難忍，日夜常在冀中眠，
朝日食他不淨□，腥臊屍穢更難論。
阿孃何不解迴淨土，終懷毒惡守他門。

（第 64 行第 9 個字起-68 行部分）

這些記載，按寫本寫作的段落安排顯然應當是講唱體的散文敘述部分，可能是引進了現成的韻文加上一些話改為散文來用的。

變文、講經文作品中，還有一些這樣的例子，比如：《降魔變文》的散文部分裡有六言體混在一起；將在本稿第三章裡介紹的舜子變文類作品也是其中之一¹²。在此具體介紹一下《佛說阿彌陀經講經押座文、莊嚴文》的記載：

P.2122

……

¹² 拙稿〈敦煌文學與日本說話文學〉，《敦煌與絲路文化學術講座》，北京圖書館出版社，2003 年。

- 90 刀山劍樹悉摧殘・地獄鑊湯化連沼・鐵犁耕舌洋
91 銅灌・磨摩確擣作微塵・如斯苦痛滿其中・慙是多
92 生謗三寶・普願今朝聞妙法・永捨三塗六道身・佛前
93 坐持寶蓮花・齊證如來無漏體・遍野飛禽兼走獸・莫
94 遭網羅網喪微體・北狄雄軍早迴戈・邏莎城頭烽火靜・
95 亡過魂靈生淨土・寶地岸側弄金沙・常持衣□散天
96 花・即到食時歸本國・從此永為不退轉・證取如來金色
97 身・三十二相悉周圓・八十種因從此得・普勸門徒修真行・學
98 佛修行能不能・々者念阿彌陀
99 化生童子佛宮生 便得真珠網裏行
100 耳裏唯聞念三寶 時々更聽樹相撐
111 化生童子上金橋 五色雲擎寶座搖
112 合掌唯稱无量壽 八十憶劫罪根消
113 化生童子仙金床 天雨天花動地香
114 更有諸方共獻果 委花旋被鳥銜將
115 化生童子食天廚 百味馨香各自殊
116 無限天人持寶器 瑠璃鉢飯似真珠
.....

據 P.2122 的照相版顯示，到第 98 行為止的內容有朱筆的「・」來斷句，很明顯是七言體韻文；第 99 行以後也是七言體的記載，但是在寫本上的寫法和 99 行之前的韻文不同，和大部分講唱體的韻文部分的寫法是一樣的。那麼為什麼前面的韻文和後面的韻文的寫法會不同呢？筆者推測可能在講唱時，轉讀、說唱和讚唄上不同用途造成的寫法上的差別吧。但是在此可以說，當時的變文作者或者編者寫作散文敘述部分的時候，有時利用現成的文章，加以改寫或直接引進。

（二）由北京 8719 來推測《目連救母變文》的用途

大家知道目連故事與追福供養的盂蘭盆會有一定的關係。盂蘭盆會，原來是「安居」結束的七月十五日給眾僧準備的百味供養儀式，後來通過《盂蘭盆經》等經典以及民間信仰演變成祖先的追福供養儀式了。在演變過程中，因為供養祖先的意義得到特別強化，便很自然地與送葬的一套儀式聯系在一起了。後來，一直流傳至今，有的地區（如

泉州等)舉行葬禮時還演出《目連戲》、《十殿閻羅》等,在民間信仰上送葬儀式跟目連故事有密切關係¹³。

通過敦煌寫本調查,筆者認為這種葬禮跟目連的關係在敦煌的九、十世紀資料上好像已經能看出來的。其實,現在對這個問題還不能完全確定,但是比如P.3017《大目乾連冥間救母變文》寫本上,《目連變文》的背面文書寫有帶有「大唐國戊寅年六月十五日」識語的《(擬)淨土大祥追福設供伏願誓受佛敕疏》;北京 8444(成 96)《(擬)目連變文》的背面記載上寫有僧侶遷化時候為了處理遺產品舉行的一種拍賣「唱衣」有關的記載¹⁴,還是有一定的可能性。的確,說是目連變文的記載與葬禮有關的記載寫在一起,也不能說是兩者之間用途上有關的,但是按比率來說,與其它變文寫本比較,《目連變文》寫本上與這種葬禮有關的記載寫在一起的更多也是事實的。

本稿上介紹的北京 8719 上,果然有葬送儀式上所使用的《(擬)追悼文》,而且和《目連救母變文》的記載一樣,留有反復推敲的痕跡¹⁵,如下:

北京 8719(水 8)《追悼文》

- 1 維大唐天福四年歲次丁亥
- 2 伏惟素質凝然清貞令德溫恭之譽靜風著作性孟姜之美早惟曹
- 3 誠之風懷柔早稚并婉順之貌以姜巫山之美容過洛
- 4 浦之譽播姿門傳交誠訓子有孟陵之美成蒙育
- 5 曹氏之風德美洽於六親軌範能九族和蒙播三從
- 6 四德無虧居深冀保長閨閣永鎮高堂堂何期忽縈
- 7 纏療無損減半年服藥經歲求師神無驗力之
- 8 功後藥乏迴生之效何圖長波迅速促限催時金鳥
- 9 西落影於嵩山而并碧玉沈埋於土底粧臺寂寞寶鏡

¹³ 關於中國古代的葬儀上所演出的目連戲、十殿閻羅等,林琴南氏在《鐵笛亭瑣記》,《泉郡人喪禮》上有介紹,另外澤田瑞穗氏《修訂 地獄變》,1991 年,頁 132-139、凌翼云氏《目連戲與佛教》,廣東高等教育出版社,1998 年,頁 272-277 等上有報告。

¹⁴ 關於當時僧侶的葬儀、處理遺品的「布衣」,參看郝春文氏《敦煌僧尼遺產的處理與喪事的操辦》,《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》,中國社會科學出版社。

¹⁵ 參看注 14。

- 悲
- 10 塵土是日也錦屏經永是日也傷隣理痛
- 井
- 甘泉先竭恨早涸
- 11 鄉閭早枯甘泉先竭木秀於林
- 12 風摧折泉臺盡掩夜光珠寶釵一浮沈
- 13 鴛鴦失伴痛諸隣孫兒雉子攀號泣
- 14 親姻無不淚霑巾錦帳冷屏
- 15 錦帳冷寂屏紅顏弄靚是何時淨土絕
- 戶
- 16 無行跡冥々黃泉長隔地重開早脫期
- 人 盡臺悲
- 17 路行皆慘愴姑嫜伯為怨別離單般
- 旁
- 18 輪單盤輕酒前奠歆歌
- 19 別酒聊飲單盤支禮殲伏惟
- 〔後闕〕

由此可見，《目連變文》與葬禮儀式有很高的相關性。

前輩學者們曾經研究過變文演唱的場所和時間問題。一種看法認為：變文是「俗講」或通俗講經上演出的¹⁶。「俗講」開講的日期方面也有不少研究成果，認為：（1）春講、秋講的一年兩次¹⁷；（2）「俗講」和三長齋日有關，即正月、五月、九月的一年三次¹⁸；（3）八關齋會也有通俗講經的¹⁹；（4）二月八日、四月八日、正月八日、七月一五日等的「大乘四齋日」時候也有演出等等。這次連同筆者的研究，還可以把葬禮儀式上演唱《目連變文》的可能性也加進去了。

四、關於北京 7707《大目乾連冥間救母變文》的一些問題

¹⁶ 向達氏《唐代俗講考》，《燕京學報》，第 16 期，1934 年。《國學季刊》，第 6 卷第 4 號，頁 1-42。《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957 年，頁 294-336。

¹⁷ 那波利貞氏《俗講と變文》，1937 年初稿，《佛教史學》第 1 卷 2-4 號，1950 年。傅云子氏《俗講新稿》，《新思潮月刊》第一卷第二期，1946 年。

¹⁸ 道端良秀氏：《佛教史學の研究》，1980 年。金岡照光氏：《變文類》，《講座敦煌第九卷 敦煌的文學文獻》，大東出版社，1990 年。

¹⁹ 土橋秀高氏《戒律研究》，1980 年。里道德雄氏：《敦煌文獻に見られる八關齋戒關係文書について》，《東洋大學大學院紀要》19，1982 年。

在敦煌文學文獻研究中，中國國家圖書館所藏寫本的重要性是不可小覷，不但有很多重要的書目，而且寫本的研究價值也很高。以《目連變文》寫本為例，目前現存的已公開的《目連變文》寫本，有四大系統十三件寫本，其中為國家圖書館所藏的就有三大系統五件之多，不僅如此這五件寫本不只在目連變文研究上，在變文的發展演變的研究上也提供了不少重要資料。

2002 年 8 月份，筆者在特藏部各位老師們的幫助下，有幸能夠調查到了這些寶貴的資料。在此報告一下調查的結果，並表示感謝。

筆者在 2002 年調查了幾件寫本以及其它變文有關的資料後，有了不少發現和啟發。但是因為篇幅的關係，拿出其中一本北京 7707《大目犍連冥間救母變文》來具體介紹一下調查的結果。

該寫本是由十二張紙組成的。通過查閱原卷，從正面文書來看，是兩件斷缺文獻黏接而成的，其理由如下：（一）第一至第五張和後面第六至第十二張的紙質不同；（二）正面文書的《佛說無量壽宗要經》到第五張就斷缺了；（三）仔細看一下，第五張只有 15 釐米之短，而且和第六張之間的接合面黏得很粗糙。但是寫本背面文書的《大目犍連變文》的記載是一貫而通的，第五張和第六張之間還有烏欄線也留著。這表示，這個《大目犍連變文》的記載是由兩個寫本黏起來以後再寫成的。由此能夠判斷該寫本實際上是兩件廢紙拼湊起來為了利用反面空白的紙張書寫《大目犍連變文》用的。

另外，該寫本的背面文書《大目犍連變文》很有特點，即：在一段一段的文字記載之間留有很大的空白部分。因為縮印膠捲等照相版資料上以文字記載為中心攝影之故，所以看不到這個寫本上空白的部位的詳細情況，但是只要一參看原卷寫本就很清楚這些空間的情況，每個空間的具體寬度為：103 釐米、26 釐米、31 釐米、17 釐米、50 釐米。有文字記載的部分均有烏欄線，但沒有文字記載的空間部分卻沒有，就像是量好長短、預料圖像的大小以後，特地把需要的空間預留下來的似的，如果那些填補空白空間的畫完成的話，可能會成為日本的《源氏物語繪卷》等「繪卷物」之類的文書吧。

類似於北京 7707 的敦煌這種特點的寫本還有 P.2003、P.2870、S.3961 等《佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經》（十王經甲本類）。筆者雖然還沒有調查過這些十王經類的原卷寫本，但是通過縮印膠捲查閱，已經很明顯看到只在文字記載的部分有烏欄線，這點是和北京本如出一轍。當然兩者之間也不盡相同，最大的差別是十王經類寫本是圖像都已經畫好的完整的寫本。其次仔細考察一下圖像和文字記載的順序有一點不一

樣的地方，即北京本是首先想好畫像尺寸的大小以後劃線，此後寫文字的，但是 S.3961 本的話，有幾個文字好像是為了避開圖像而歪着寫的，這意味着是先畫好圖像然後才寫文字下來的。

為什麼會發生這些差別呢？還有北京本為什麼只是寫好文字而沒畫上圖像呢？儘管還有種種不明之處，但是現在能夠推測：這個北京寫本是為了寫供養經所做的練習或作為草稿紙而用的。因為這件寫本是利用兩件廢紙隨便黏起來而成的，再說據識語記載這個寫本的寫作目的是為了做供養經（後述），然而用這種廢紙做供養經却令人費解。

這個北京本，不管是沒有完成就被扔掉了的亦或是原本就是作草稿紙而用的，都能證明一件很重要的事情，即是《目連變文》原來還是帶圖像的。

變文原先是帶圖像之學說，早在變文研究的草創期就有不少前輩學者提起過，但是在敦煌文獻裡從來沒有發現過帶圖像的《目連變文》；其它在變文中真正帶圖像的只有 P.4524 《（擬）降魔變畫卷本》一本。這樣北京 7707 本上雖然沒有畫上圖像，但是從此能夠推測圖像的大小、數量、場面及其寫本的用途等等，看來這個寫本在變文研究上還是有一定價值的。

從用途的角度來考慮北京本，其寫作目的顯然已經不是為了變文原來目的即伴圖講唱上了，而是作為做供養經之用，因為有如下識語：

130 太平興國二年歲在丁醜潤六月五日，顯德寺學仕郎楊願受，一人思微（惟），

131 發願作福，盡寫此目連變一卷，後同釋迦牟尼佛嘗會彌勒生作佛

132 為定。後有眾生，同發信心，寫盡目連變者，同池（持）願力，莫墮三途。

據這些識語記載，可知這件寫本是顯德寺學仕郎楊願受在太平興國二年（977）可能是為了自己和大家的「預修生七」寫成的供養經。

當時為了供養而做這種帶圖像的供養經的例子較多，如上所說的十一世紀日本的繪卷物裡也有不少例子。據 S.3961 《佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經》等十王經類寫本的記載，這些十王經類也主張做這樣的供養寫經，做十王經寫經的功德即是「預修生七」。再說，在所謂十王經簡略本十王經乙類寫本上，為了供養的目的而寫成的寫本也很多。

最後，通過考察北京 7707 本以後，筆者對目連變文和十王經有一個看法，即，《佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經》原來也可能是像目連變文那樣用作說唱或講經的。當然此看法只是筆者的推測，有如下幾個根據的：

(一)《佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經》開頭部分有「謹啟諷《閻羅王預修生七往生淨土經》。誓勸有緣以五會啟經入贊、念阿彌陀佛。」的一句，意思是該寫本和淨土五會念佛儀式有密切關係的。

(二)十王經類上所寫的散文部分中，很多部分是利用諷誦的韻文而成的，如：十王經甲類的散韻相間的文體上，不管是散文還是韻文部分，利用韻文而寫成的部分就很多；乙類的韻文部分中，有的五言體被改為七言體來用，這些韻文演變到重慶大足石窟寶頂山地獄變龕的碑文上。類似的現象其實變文上也很多，如 P.2721V《舜子至孝變文》、北京 8719《目連救母變文》等等。

總之，十王經類和目連變文類之間的相似的部分還很多。筆者希望這兩者最好同時進行研究的。

資料一：上海圖書館藏 068《盂蘭盆經讚述》

【校錄】

《盂蘭盆經讚述》 沙門慧淨法師製

《佛說盂蘭盆經》者，夫以第一義諦筌蹄，聞其綸緒不二法門，繫像忘其表跡。然則契之者必同其本，化之者或異其流。所以彌陀種覺，居妙剎以弘道；釋迦能仁，處娑婆以接物。斯由淨土之內，根熟易調，穢國之中，剛強難化，故開三乘以運四生，設四輪而摧八難。燭無明之巨夜，濟生死之深河，為導為洲，是歸是救。佛有弟子，厥號目連，變極六通，神凝九定，懷恩罔思，報逾深痛。慈母於幽關，仰至靈於善逝，爰創啓請，肇建斯經。是以無上慈父，有靈斯應，皎三明而像秋月，震四辯而類春雷。讚聖境以示良田，美孝慈而開勝行。頌自我口，暢之彼心，以覺合機，故稱佛說。盂蘭是西域之語，此曰倒懸；盆乃東夏之音，仍為救器。若隨方俗，應曰救倒懸盆。斯由尊者之親，魂沈闇道，載饑且渴，命似倒懸。縱聖子威靈，無極（拯）塗炭，佛令盆羅百只，式貢三尊，仰大眾之恩光，救倒懸之窘急。即從此事，以制經名。經有五義，略舉二條：一曰涌泉，二稱繩墨。涌泉則注而無竭，此義可以日常；繩墨乃楷定正耶，茲理即當其法。故曰《佛說盂蘭盆經》。

經曰：聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

「述曰：三分二序，不異常談；文勢起盡，臨章別斷。此即證信序也。聞者證聞也，即侍者阿難親承音旨也。如是者，信相也，以決定為義。決定二種：一口、二心。心決定為信體，口決定為信相。夫信為入道之初宗，智為究竟之玄術。初稱如是，示信也；後曰奉行，示智也。一時者，化辰也。即法王啓運之日，大眾嘉會之時也。佛者化主，

大師之名，以覺為義：一自覺、二覺他、三覺滿。異凡夫，故自覺；異二乘，故覺他；異菩薩，故覺滿，三者備矣，受佛名焉。在舍衛國祇樹給孤獨園者，化處也。國是遊歷之境，園是依止之處，住國為化在俗之徒，住園為統出家之眾。舍衛者，此曰聞物國。勝人所物，多出此土，嘉名遠振，諸國共聞，故曰聞物國也。祇陀是太子之名，此之戰勝太子。載誕之時，王破敵軍之賊，宮人聞奏，遂以名之，給孤獨是也。國臣之號，本名須達，內慈而外富，賑貧而恤寡，鄉人美之，因以號焉。然園是須達所買，樹是祇陀之施，樹為別稱，園即惣名。君上而臣下，不可直稱獨園；園惣而樹別，不可但言祇樹，故兼之也。買園施樹，事在別經。

經曰：大目犍連始得六通。

述曰：上明通序以證信，下明別序以發起。別序尊者，自有三節：一舉位，二明心，三述事。此舉位也。大目連者，明種貴也。姓大目連，名俱律陀。王舍城中輔相之子，時人貴其種，所以稱其姓。始得六通者，顯位尊也。目連雖身居八子，而道超七學；絕三漏於心田，證六通於初智。此其所以位尊也。六通者，一如意通，二天眼通，三天耳通，四他心通，五宿命通，六漏盡通。

經曰：欲度父母報乳哺之恩。

述曰：此明心也。竊以與樂拔苦者，構慈悲之大業；懷仁尚德者，結忠孝之洪基，而況在父母，義高山岳，是以係仰顧腹之恩，思答劬勞之重，此其所以深心也。

經曰：即以道眼觀視世間。

述曰：次述事也，自有五重（種）：一求親，二得見，三摧慟，四報恩，五力屈。此求親也，觀視世間者，是天眼通，此眼因道而得，故亦名道眼。世間有二種，一器世間，所謂三界；二衆生世間，所謂六道。尊者此時曜道眼於三界，求至親於六道，故曰觀視世間也。

經曰：見其亡母生餓鬼中，不見飲食皮骨連立。

述曰：此得見也。生餓鬼者，是落下道。不見飲食者，是無資生。皮骨連立者，是受苦報。然鬼有三種，一無財鬼，謂無腹不復得食；二少財鬼，謂少得不淨食；三多財鬼，謂多得淨妙食。此三各有三類，合有九鬼。無財三鬼者，一炬口鬼，謂炬火焔熾，恆從口出；二針口鬼，謂腹大如山，咽如針孔；三臭口鬼，謂口中腐臭，自惡受苦。少財三鬼者：一針毛鬼，謂毛利如針，行便自刺；二臭毛鬼，謂毛利且臭，自拔受苦；三大癭鬼，謂咽垂大癭，自決嗽膿。多財三鬼者，一得棄鬼，謂恆得祭祀所棄食；二得失鬼，謂恆得巷陌所遺食；三有勢鬼，一夜叉，二羅刹，三毗舍闍，此三雖得淨妙食，但為餓鬼所遠，食化為膿。受是罪報。今尊者之親，是生無財炬口鬼中。由不見飲食，皮骨連立，是落無財鬼中；設食入口，化成火炭，是落炬口鬼中。痛哉罪業，可不慎歟！

經曰：目連悲哀。

述曰：此摧慟也。哀之父母，生我勞悴，一朝棄背，落此幽途。所以感激徹於骨髓，

號叫動於天地。

經曰：即鉢成（盛）飯往餉其母。

述曰：此報恩也。母既氣綿夕漏，厄在朝飢，救急之重，甘鮮為切。所以貯香餐於法器，申孝養於冥道，聖力所資，故能尔也。

經曰：母得鉢飯，便以左手障飯，右手揣（搏）食，食未入口，化成火炭，遂不得食。

述曰：此力屈也。子力屈者，母郭重也。左手郭飯者，由乎慳；右手揣食者，由乎貪。慳貪之郭既起，香飯之資即化，所以遂不得食。

經曰：目連大叫悲啼涕泣，馳還白佛，具陳如此。

述曰：上明序分，已說興致之由；下明經體，次彰即坐之益。經躰有兩重：一孝子申請，二如來酬答。此即請也。目連自謂道隆八正，位極三明，迴天地於反掌，覆山河以瞬息。竟不能答洪恩於聖善，拯危厄於幽靈，所以大叫悲啼，馳還白佛也。

經曰：佛言，汝母罪根深結。

述曰：此下如來酬答，自有八重：一郭母罪深，二明子德薄，三斥耶無力，四顯正有能，五許以救方，六示其正法，七孝子領悟，八慈母獲恩。此即第一郭母罪深也。大經中說，定光佛時，目連字羅卜，母字清（青）提。羅卜欲行，囑其母曰：「今日客來，孃當具膳。」去後客至，母遂詐為設食之所。兒還問曰：「今日客來，若為擬備？」母曰：「汝不見設食處耶？何須問我。」從爾已來，五百生中，慳慳相續。故曰罪根深結。罪謂妄語，根謂慳貪。多生相續為深，交固難解為結。

經曰：非汝一人力所奈何。

述曰：此即第二明子德薄也。汝雖術窮三變，恩行四等，以母罪根深固，所以難動難拔，故曰：非汝一人力所奈何。

經曰：汝雖孝順聲動天地，天神地祇耶（邪）魔外道，道士四天王神，亦不[能]奈何。

述曰：此即第二斥耶無力也。縱汝感天靈於上，激地祇於下。縱括邪魔，橫羅外道，統六合以同家，惣八部為一衆，盡其神力，亦不能奈何。言外道道士者，道士二種，一者內道道士，所謂三乘聖人；二者外道道士，所謂九十六種，非謂外道之與道士別為二種也。

經曰：當須十方衆僧威神之力，乃能解脫。

述曰：此即第四顯正有能也。夫以一縷不能制象，必假多絲之力；一人不能救厄，亦藉衆聖之威。故曰當須十方僧力，乃得解脫也。

經曰：吾今當[為汝]說救濟之法，令一切難皆離憂苦。

述曰：此即第五許以救方也。汝既請之於前，我亦敷之於後，故曰當說救濟之法也。

經曰：佛告目連，十方衆僧七月十五日僧自恣時。

述曰：此即第六示其正法也。自有二意：一教孝子獻供之法；二教衆僧受供之儀。獻供有五重（種）：一定時，二獎孝，三示法，四讚田，五顯力。此定時也。即比丘竟歲之日，大衆自恣之時，僧多道獲於四果，故能拯難於七世，所以此日特須崇奉也。

經曰：當為七世父母，及現在父母厄難中者。

述曰：此獎孝也。天地覆載，既無憚於劬勞；幽顯沈淪，理答恩於罔極。言七世父母者，謂七生父母也。

經曰：具飯百味、五菓（果）、汲灌、盆器、香油、錠燭、[床敷、]臥具，盡世甘美，以着[著]盆中，供養十方大德衆僧。

述曰：此示法也。汝須物華四事，盆美八珍，歷十方而運想，澄一心以虔養。此即示其法也。百味五菓者，擬嘗受用，灌盆臥具者，擬觸受用；香油錠燭者，擬見受用。

經曰：當此之日，一切聖衆或在山間禪定或得四道果。

述曰：此下讚田。具讚三德：一讚定德，二讚智德，三讚戒德。此讚定德也。或在山間禪定者，此讚世俗定。或得四道果者，此讚出世定。以四道及四果得者，多依出世定也。

經曰：或在樹下經行，六通自在教化。

述曰：此讚智德也。樹下經行者，讚自行智，此為成熟佛法。六通教化者，讚外化智，此為成熟衆生也。

經曰：聲聞緣覺，或十地菩薩大人權現比丘，在大衆中皆同一心受鉢和羅飯，具清淨戒聖衆之道其德汪洋。

述曰：此讚戒德也。聲聞者，小乘比丘；緣覺者，中乘比丘；菩薩權現者，大乘比丘。皆同一心，受鉢和羅具飯者，此讚木叉戒。具清淨戒者，此讚定共戒。聖衆之道其德汪洋者，此讚道共戒。鉢和羅飯者，謂自恣食。此日衆僧習道，竟於三月，盛德光乎一時，如其此田下種，必不虛其四事也。

經曰：其有供養此等自恣僧者，現世父母、六種親屬得出三途之苦，應時解脫衣食自然；若父母現在[者]，福樂百年；若七世父母生天，自在化生，入天華光。

述曰：此顯力也。一顯悲力，二顯慈力。悲法拔苦，慈法與樂。一切衆生，莫不本來習惡，後方行善。惡感苦果，善招樂報。所以先脫三塗之苦，後進人天之樂。問：父母六親，如其現在，云何言得出三塗之苦耶？答：此由衆聖威靈，諸罪消滅，因亡過喪不墮為出耳，故經說為十惡者是地獄人也。

經曰：時佛勅十方衆僧，皆為施主家呪願，七世父母，行禪定意，然後受食。初受食時，先安在佛塔前，衆僧呪願竟，便自受食。

述曰：自下第二。次教衆僧受供。受供之法，先淨三業也。當為施主家呪願七世父母者，此淨口業。行禪定意者，此淨意業。然後受食者，此淨身業。食法者，先獻佛，次呪願，然後供僧。

經曰：時目連比丘，及此大眾（會），大菩薩衆，皆大歡喜。而目連比丘悲啼泣聲釋然除滅。

述曰：此即第七孝子領悟也。尊者既府遂啟請，已悟報恩之法；急須高申奉貢，宜絕號叫之聲。

經曰：是時目連其母，即於是日得脫一劫餓鬼之苦。

述曰：此即第八慈母獲恩也。孝子既獻供此辰，慈母即絕殃今日。大哉聖力，能速如斯。

經曰：目連復白佛言：弟子所生母，得蒙三寶功德之力，衆僧威神之力故，今得解脫，若未來世一切佛弟子行孝順，是孝子亦應奉盂蘭盆，救度現在父母乃至七世父母，為可尔不？

述曰：自此下第三流通分。自有三節：一申請，二讚請，三答請。此申請也。目連既深行四等，是非一貫，匪獨拯自親於現厄，亦為救他親於來苦，故曰未來孝子為可尔不。

經曰：佛言：大善快問！我正欲說，汝今復問。

述曰：此讚請也。夫以諸佛設教，非直道益當時，亦為澤沾末世。然佛雖欲說，亦待請，方酬，此問得時，故稱大善。

經曰：善男子若比丘、比丘尼、國王、太子、王子、大臣、宰相、三公、百官、萬民、庶人行孝慈者，皆應為所生現在父母、過去七世父母，於七月十五佛歡喜日、僧自恣日，以百味飲食安盂蘭盆中，施十方自恣僧。

述曰：自下答請，自有五重（種）：一教起行，二教發願，三教恒作，四教奉持，五即承命。此教起行也。凡預人倫，同不敬愛，敬愛之極，盡於事親，所以無問僧尼道俗貴品凡流，但使五孝係其心中，即須九夏申其敬養也。

經曰：乞願使現在父母壽命百年，無諸病痛，亦無一切苦惱之患；乃至七世父母離餓鬼苦，生天人中，福樂無極。

述曰：此教發願也。正願現在父母福康千月，壽保百年，長祛病累之惱，永安輕利之泰；七世父母識絕幽塗，魂歸天路，花光自在，福樂無窮。

經曰：是佛弟子修孝順者，[應]念念之中，常憶父母供養，乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝慈，憶所生父母及七世父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。

述曰：此教恒作也。父母結愛，既念念不去心；孝子答恩，理年々不得絕。此即終身孝行也。

經曰：若一切佛弟子，應當奉持是法。

述曰：此教奉持也。奉者勗其信力，持者勗其念力。故《智度論》云：信力故受，念力故持也。

經曰：時目連比丘，四輩弟子，歡喜奉行。

述曰：此即承命也。凡託有生，必依怙恃，所以二親鞠養，恩均天地。然末（未）截生死之流，必致沈輪（淪）之苦。今蒙演斯妙法，救此危途，所以頂戴奉行，深心歡悅也。

《孟蘭盆經讚述》



