

## 論敦煌文獻對中國佛教文學研究的 拓展與面向

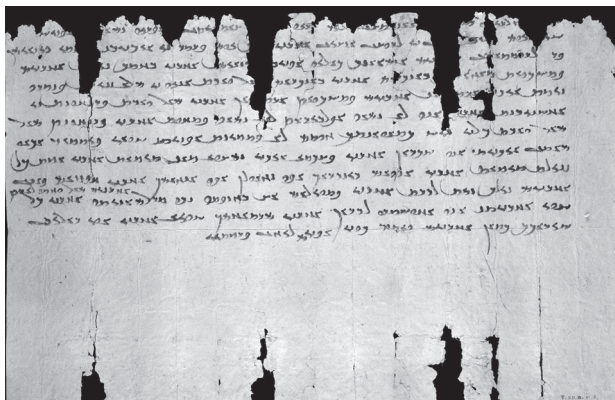
鄭阿財

南華大學敦煌學研究中心榮譽主任

### 一、前言

1900年敦煌莫高窟藏經洞重見天日，為數約六萬卷的唐、五代寫本文獻震鑠中外學界，成為中國近代學術史上最受矚目的大事。緊接著，以敦煌文獻為核心的研究便快速發展，「敦煌學」這一門新興的國際顯學因而產生。百年來，敦煌學的研究領域也從初期的文獻整理，不斷的擴展到石窟藝術、地理歷史、考古遺跡等等。

回顧敦煌學的發展，「寫本文獻」的整理研究最為根本。由於敦煌文獻抄寫年代時間跨度長，約自西元四世紀至十一世紀初；內容題材廣泛，除了佛教經典以外，舉凡道教、景教、摩尼教、祆教與儒家經典、歷史地理、童蒙書、社會、經濟、法律、政治、公私文書、曆算、醫藥、術數、類書、文學、繪畫、書法、樂舞、棋經等相關文獻也都有，關係中國中古學術與文化。



敦煌出土的粟特文古信札

## 論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

在這些龐雜的敦煌文獻中，就中國文學的立場來看，其中最重要的門類，主要為敦煌變文、敦煌曲子詞、王梵志詩、敦煌詩歌等文學作品。而敦煌學研究的文學研究較早開始，成就最出，成果也最豐碩，<sup>1</sup>不但陸續有整理校錄的文本出版，同時也有系統深入的研究論著產生。近年更隨著研究內容的深入、研究隊伍的壯大，許多研究門類也從最初的零星散漫，逐漸趨向於系統，研究概念與理論也紛紛從隨興自發而走向自覺深究。這其中，「敦煌文學」的研究便是重要的一環；在此基礎上，「敦煌佛教文學」研究的發展，也漸受重視，不斷的提升。

葛兆光在〈重理中國宗教與文學之因緣〉一文中說：「二〇年代以來，白話文學成為話題，又適逢敦煌文獻逐漸面世，這一轟動世界的發現引起了國際學界對於佛教與佛教文學的注意，大量變文俗講資料又恰恰對應了當時掙脫傳統文學、為白話文學尋根溯源的潮流，於是關於宗教與文學關係的研究，就不僅是宗教研究的話題，逐漸也成了文學研究的話題。」<sup>2</sup>這段話，既指出了宗教與文學的關係，也道出敦煌文獻的發現，促進了佛教文學研究發展的時代因緣與契機。

## 二、「敦煌佛教文學」課題的形成

敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展，首先是「敦煌佛教文學」

1. 鄭阿財與朱鳳玉合編的《1908-1997 敦煌學研究論著目錄》（漢學研究中心，2000年4月）、《1998-2005 敦煌學研究論著目錄》（台北：樂學書局，2006年8月），所錄中、日文的敦煌文學研究論著便多達2,496篇之多。
2. 葛兆光：〈重理中國宗教與文學之因緣〉，《華學》第2輯，1996年12月，頁218-226；後收入葛兆光：《中國宗教與文學論集》，北京：清華大學出版社，1998年8月，頁1-19。

課題的形成。按：「敦煌佛教文學」一詞的提出，較早是日本文岡照光（1930-1991），他在1974年以《敦煌の佛教文學》為題作了一次演講，<sup>3</sup>演講內容主要談論的是敦煌變文，對於變文以外的「敦煌佛教文學」並未涉及，也未對「敦煌佛教文學」提出任何概念與範疇的界定。儘管如此，卻是較早正式公開使用「敦煌佛教文學」一詞的學者。

1991年，敦煌研究院文獻所研究員汪泛舟發表了〈敦煌佛教文學儒化傾向考〉<sup>4</sup>一文，文中以敦煌〈降魔變〉等佛教講唱文學、王梵志詩、〈百歲篇〉等敦煌佛教題材的詩歌和佛曲，以及碑銘、齋文、祈福文等佛教寺廟文學雜著作品為例，藉以揭示敦煌歷史上佛教傳播時，與儒家相融的現象。這篇短文對敦煌佛教文學也未作出界定，但從其援引的〈降魔變〉、〈破魔變〉、《父母恩重經講經文》、〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉等敦煌佛教講唱文學，敦煌佛教題材的詩歌王梵志詩、〈百歲篇〉等，還有〈太子贊〉、〈十二時〉等佛曲作品，以及〈亡文〉、〈齋文〉、〈慶幡文〉、〈祈福文〉、〈追福文〉等敦煌寺廟文學，不難看出其所謂的「敦煌佛教文學」，當是指敦煌文學中有關佛教題材的作品。

1995年周丕顯（1934-1997）發表了名為〈敦煌佛教文學〉<sup>5</sup>的專文，文中以敦煌藏經洞發現的佛教文學為研究主體，說明敦煌佛教文學在其特殊地理位置牽引下，所彰顯出的文書研究之重要性。

3. 金岡照光：〈敦煌の佛教文學〉，《三康文化研究所報》9，1974年3月，頁5-27。

4. 汪泛舟，〈敦煌佛教文學儒化傾向考〉，《孔子研究》，1991年第3期，頁85-91。

5. 周丕顯，《敦煌文獻研究》，蘭州：甘肅文化出版社，1995年6月。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

同年，曲金良出版《敦煌佛教文學研究》<sup>6</sup>專書，除論述「佛教文學因素及其在敦煌的聚結」外，仍是以敦煌佛教講經文為主，兼及敦煌佛教曲子詞、佛教詩歌、王梵志詩等，同時還討論了敦煌佛教劇本問題。

2001年，邵文實〈敦煌佛教文學與邊塞文學〉、2005年王曉平《遠傳的衣鉢：日本傳衍的敦煌佛教文學》<sup>7</sup>等論著紛紛出現，說明了「敦煌佛教文學」概念不但成形，且已然成為敦煌學研究的熱點。不過，這些題名為「敦煌佛教文學」的論著，內容卻未碰觸「敦煌佛教文學」的界定。儘管如此，但明顯的透露出「敦煌佛教文學」受到重視的訊息，且逐漸從「敦煌文學」、「中國佛教文學」中突顯出來，甚至形成獨立的研究範疇。

倘若我們遵循「敦煌文學」的概念與範疇來看，則所謂的「敦煌佛教文學」，當指「保存或僅存於敦煌遺書中的唐、五代宋初四百多年間的佛教文學作品」。敦煌文學與敦煌佛教文學的交集，也就是既要合乎敦煌文學，又要合乎佛教文學。

我們主張強調「佛教文學」是以佛教思想為精神，以文學類別為載體的文藝創作，其作者跨越僧、俗兩界，作品有雅也有俗。所以「敦煌佛教文學」的研究視野，相較於一般傳統文學的研究，除了注重「敦煌」文獻的獨特性外，更要注意佛教的自覺性，以及文學的創作性。

雖然敦煌文學、敦煌佛教文學的概念釐清，與名詞的提出時間

6. 曲金良，《敦煌佛教文學研究》，台北：文津出版社，1995年10月。

7. 邵文實，〈敦煌佛教文學與邊塞文學〉，《敦煌學輯刊》，2001年第2期，頁24-31；王曉平，《遠傳的衣鉢：日本傳衍的敦煌佛教文學著》，銀川：寧夏人民出版社，2005年5月。

較晚，但隨著敦煌文獻的發現與公布，敦煌佛教文學作品本體的研究時有所見，其中有關變文的整理與研究最早開始，也最具成果，而且不論從中國文學的立場，或中國佛教文學的立場來看，敦煌藏經洞所發現的這批材料，最受矚目的還是首推絕傳已久的講唱「變文」。

由於變文的發現，解答了中國俗文學史上許多疑案，因此自發現以來，即成為海內外研究敦煌文學的焦點。「變文」是佛教通俗講經及其演化的講唱文學；是佛教徒「揭示或鼓吹佛教教理而有意識地創作的文學作品」，是不折不扣的「佛教文學」，既是僅保存於敦煌藏經洞文獻中的一種佛教文學，更是「敦煌佛教文學」的代表，但絕非是「敦煌佛教文學」的全部；變文只是其中較為突出而鮮明的部分。敦煌佛教文學有其更為寬廣的內容與面相。

回顧敦煌學的研究歷程，初期大都基於文獻學的立場來進行整理與研究，因此，主要多以序跋、校錄為主，敦煌文學研究也是如此，囿於藏卷的公布，獲睹不易，研究的文獻多局限於個別寫卷或作品。之後，則是在文獻的基礎上逐漸展開文體的考述、內容的探究，其中，從佛教文學主體、佛教視角出發的尚不多見，大多或單從佛教教理入手，而忽視其文學特質；或僅從傳統文學形式入手，而忽略其佛教意涵。整體而言，即使偶有根據這些作品展開與佛教關係之論述，也大抵僅為個別作品中，有關佛教題材或思想意涵之探究而已，其進路仍多從傳統文學觀點出發，缺乏系統，且少有著眼於佛教文化的視野與面向。

### 三、敦煌佛教文學與中國佛教文學研究面向的拓展

作為世界性古老宗教的佛教，信仰、崇拜、修行、傳道、弘法

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

是其宗教活動的主體，文學則是依附在這些活動當中，是為活動過程中的表現。具體說，佛教文學就是作為頌讚教主、莊嚴道場、體悟修道、弘法布教的載體；換言之，佛教文學是佛教徒藉文學為媒介，以遂行教義、教法傳播的文學。然過去中國佛教文學研究，多半是就傳統文學文獻的視角進行梳理與探討，因此，研究偏向於傳統文學中涉及佛教思想的作品，而未能將佛教文學立足於佛教修行、禮拜、傳法、布道等活動的原生態來進行研究，以致於流於平面，被視為傳統文學的附庸。

敦煌文獻是中國中古文化的活化石，敦煌為佛教聖地，發現文獻的莫高窟藏經洞屬於佛教的洞窟，其所發現的文獻百分之九十以上與佛教有關。除了經、律、論等佛教典籍外，同時也有為數可觀的唐、五代寺院文書，可說是當時佛教寺院實際活動的全紀錄，是研究唐代寺院文化具體而寶貴的第一手材料，也提供了中國佛教文學研究各個面向的直接材料。

筆者在《敦煌佛教文學研究》<sup>8</sup>一書中，曾參考日本澤田瑞穗的提法，將敦煌佛教文學分為以讚頌佛教內容為主的「讚頌文學」；以釋徒自身修道、證道經驗為主的「自證文學」；及以形式內容作為傳教弘法之用的「弘傳文學」三類進行分論<sup>9</sup>。以下就敦煌佛教文學文獻的實際情形，依此三類，略述其對促進中國佛教文學研究拓展面向之一二。

8. 《講座敦煌—敦煌佛教文學·第一章緒論》，甘肅教育出版社（校樣），2014年出版。

9. 日本澤田瑞穗《佛教と中国文学》（東京：國書刊行會，1975年）一書的題記中，曾將佛教文學分作：對佛法僧三寶讚頌的「讚頌文學」；專注於自我心靈層面時所產生的「自證文學」；以及指向於不特定多數對象弘法的「唱導文學」等三類。此一分法的提出，不論從佛教或文學的立場來看，均有其一定的意義。

### (一) 有關讚頌文學

佛教的讚頌文學是指讚頌佛法僧三寶的文學，包括頌揚佛德之讚歎歌曲；歌詠佛法甚深微妙之詩文；讚頌高僧以為學佛典範的莊嚴文體。

按：讚頌是印度古代社會生活禮儀中一種隆重的禮敬形式。古代印度十分重視歌詠、讚歎，「以入弦為善」，「以歌歎為貴」，視讚頌為禮制，用於重要場合的禮敬儀式中。<sup>10</sup> 佛經中大量的偈頌歌讚，即為禮佛、頌佛的唱辭。後世佛教徒更以偈頌讚佛，遂逐漸發展成一種專門文體。

中國佛教的「讚頌文學」，最早可推至南北朝時期漢譯佛經中的「讚歎」、「讚頌」與「偈贊」，其形式早期為五言、七言與散文，後來演變為整齊的四言，這種形式的轉變可能受到中國史傳文學中「贊」的影響。尤其中古時代於民間廣泛流行，用以宣教勸善，並隨着佛教與中國民眾禮佛的普遍化不斷融合，而漸趨流行。唐、五代宋初的民間佛教普遍，讚頌作品曾經大量流傳，文人學士也曾參與創作，然而由於受到傳統文學觀念的影響，未受重



《佛名經》殘卷

10. 梁·僧佑所著《出三藏記集》卷十四〈鳩摩羅什傳第一〉：「天竺國俗甚重文藻，其宮商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有贊德；見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。」

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

視而任其流散。敦煌文獻中保存為數可觀的佛教讚頌文學作品，反映了佛教傳入中國後，因應佛教在中土的傳播與實際應用而產生的作品，正可彌補此一缺憾。

詳審敦煌佛教讚頌的特色，大體來說迂迴而不迫切，歌詞亦反復而成聯章，而音聲則多齊和而成妙音，且每每合奏管弦而帶有音樂曲調，<sup>11</sup> 主要是以一種貼近世俗的角度，用來勸人讚佛、誦經、宣揚佛教。其內容主題包括讚佛成道、讚佛子出家、讚西方淨土或佛教聖地、讚頌佛典等方面。如：〈太子贊〉（S.0126、S.2204、S.4654v、S.6537v、P.3645v、P.4017、BD07676（北圖 8441、皇 76 v）與 BD06780（北圖 8436、潛 80））；〈辭阿娘贊〉（S.4634vb）、〈辭娘贊文〉（S.5892g）、〈辭父母贊〉（S.6631v）、〈出家贊〉（S.5539c、S.5572c）；〈西方淨土贊〉（P.3645vb）、〈大乘淨土贊〉（S.5569a、S.5473b）；〈五台山贊〉（S.5473、P.3843）、〈五台山聖境贊〉（S.4504vb）；〈金剛經贊〉（S.5464b、P.2039、P.2277、P.6923v、D x .00296）。

此外，還有讚揚高僧與居士的贊文，例如：S.6631vi〈唐三藏贊〉；S.0276v〈佛圖澄羅漢和尚贊〉；S.0276、S.6631v、P.2680 與 P.4597〈羅什法師贊〉；S.6631v、P.2680、P.3727〈義淨三藏法師贊〉；P.2104v、S.4036〈禪月大師贊念法華經僧〉；S.1774v、P.3727、P.2680〈寺門首立禪師頌〉等。

自從敦煌文學的發展與敦煌佛教文學的興起，此類作品開始受到較全面的認識，並紛紛研究，發為論文。如：入矢義高〈太子修

11. 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，中國文化大學中文研究所博士論文，1982年，頁 528。



道贊》<sup>12</sup>、上山大峻〈敦煌出土〈淨土法身讚〉について〉<sup>13</sup>、川崎ミチコ〈佛母讚管見〉<sup>14</sup>、杜斗城《敦煌所見〈五台山圖〉與〈五台山讚〉》<sup>15</sup>、與〈關於敦煌本《五台山讚》與《五台山曲子》的創作時代問題〉<sup>16</sup>等篇章，都是關於敦煌佛教「讚」的研究。

其中，特別是圍繞著法照和尚念佛讚的研究，更是一時熱點，如：佐藤哲英〈法照和尚念佛讚の紙背文書について〉<sup>17</sup>、〈法照和尚念佛讚——文本並解說〉<sup>18</sup>、〈法照和尚佛讚について〉<sup>19</sup>，與〈法照和尚念佛讚解說〉<sup>20</sup>、施萍婷〈法照與敦煌文學〉<sup>21</sup>、程正〈法照撰《淨土法身讚》の依據文獻について〉<sup>22</sup>等，這些研究除涉及法照的著述、傳記、主張的教義系統，與其對後來佛教的影響，更

---

12. 入矢義高：〈太子修道贊〉，《墨美》62，1937年。

13. 上山大峻：〈敦煌出土《淨土法身讚》について〉，《真宗研究》21，1976年12月，頁62-71。

14. 川崎ミチコ：〈佛母讚管見〉，《東洋學論叢》41，1988年3月，頁119。

15. 杜斗城：〈敦煌所見《五台山圖》與《五台山贊》〉，《敦煌吐魯番文獻研究》，蘭州：蘭州大學出版社，1995年8月，頁391-401。

16. 杜斗城：〈關於敦煌本《五台山贊》與《五台山曲子》的創作時代問題〉，《敦煌學輯刊》，1987年第1期，總11期，1987年6月，頁50-55。

17. 佐藤哲英，〈法照和尚念佛讚の紙背文書について〉，《佛教學研究》5，1951年6月，頁71-72。

18. 佐藤哲英：〈法照和尚念佛讚——文本並解說〉，《龍大圖書館山內文庫慶華叢書》，京都：京都慶華文化基金會，1951年。

19. 佐藤哲英：〈法照和尚佛讚について〉上，《佛教史學》第3卷第1期，1952年6月，頁42-64；〈法照和尚佛讚について〉下，《佛教史學》第3卷第2期，1952年10月，頁38-48。

20. 佐藤哲英：〈法照和尚念佛讚解說〉，《西域文化研究》1，京都：法藏館，1958年3月，頁42-44。

21. 施萍婷：〈法照與敦煌文學〉，《社科縱橫》1994年第4期，1994年，頁12-14。

22. 程正：〈法照撰《淨土法身讚》の依據文獻について〉，《印度學佛教學研究》第53卷第1號，2004年12月，頁175-177。

特別突出淨土念佛讚的研究。

整體來看，敦煌佛教讚頌研究的發展，激發了學界對中國讚頌文學的關注，也推動了研究者對於中國佛教經典與文學中，讚頌文學的析論與探究，陸續撰文探究。如陳明〈漢譯佛經中的偈頌與讚頌簡要辨析〉、孫尚勇〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉、黃毅潔〈漢魏六朝佛典佛教讚研究〉等。<sup>23</sup>

## （二）有關自證文學

「自證文學」是中國佛教文學的特色。佛教中國化、世俗化最為成功的禪宗、淨土宗，是漢傳佛教中最具獨特性的兩個宗派。在中國佛教文學中，這兩宗派的表現也最為突出而鮮明，特別是唐宋時期，禪門弟子在修習過程中，專注於自我心靈所產生的證悟發為詩偈的文學作品，相當獨特而豐富。這種將悟道解脫之歷程與心境寓托於外界之萬象，以比喻、象徵的文學手法來表達，形成禪師的詩偈、讚頌；與禪師開悟之言行記錄而成的語錄、燈錄等作品，均是中國佛教獨特的禪門文學，此類文學就功能論可稱之為「自證文學」。

禪宗的發展歷程，眾所周知，初期特別講究內證，也就是極力主張「內證禪」，其方法是自我體認和師徒間之參究；隨著禪宗在中國的發展，歷經晚唐、五代到北宋，禪宗的面貌產生了明顯的改變，也就是由過去不立文字的「內證禪」，逐漸演變成不離文字的「文字禪」，其方法主要以文字、言語來解說禪法，這也就是一般

23. 陳明：〈漢譯佛經中的偈頌與讚頌簡要辨析〉，《南亞研究》2，2007年；孫尚勇：〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉，《普門學報》，2005年，頁181-220；黃毅潔：〈漢魏六朝佛典佛教讚研究〉，國立中正大學中國文學所碩士論文，2010年9月。

所認知唐代禪學與宋代禪學的顯著區別。

事實上，唐代禪門通過語言文字習禪、教禪；甚至透過語言文字衡量迷悟以及得道深淺的情形時有所見。歷代祖師的傳法偈，乃至六祖惠能「菩提本無樹」更成膾炙人口的美談。可見北宋時注重經由學習經典而達到認識轉變的文字禪確立前，禪門已有各種文學形式的禪師偈頌、詩僧藝文用以表達修道體悟的文化現象。在敦煌文獻未大量公布前，人們僅能從《景德傳燈錄》、《五燈會元》等傳世禪籍中捕捉一二，之後《祖堂集》的發現，此類作品更為大家所關注。<sup>24</sup>今敦煌文獻中保存著為數可觀禪宗發展過程中的修道偈、證道歌、傳法偈等各類「自證文學」，更提供禪宗發展史上由「內證禪」過渡到「文字禪」漸進的歷程與脈絡，也豐富佛教自證文學的內容。

敦煌佛教文獻的發現，從佛教史的觀點來看，以禪宗文獻、中唐新譯經論、中世註疏、偽經，以及寺院文書最為重要。因敦煌未受會昌法難的影響，因而保存有相當多八世紀的禪宗文獻，關係禪宗發展的歷史極為珍貴，最受矚目。此外，還有相當豐富的佛教自證文學文獻，如：〈亡名和尚絕學箴〉（S.2165a、S.5692c）、〈息心銘〉（收於 S.2054《楞伽師資記一卷》中）、僧燦〈信心銘〉



敦煌出土的唐代《金剛經》（868），是現存最早的印刷品之一，藏於大英圖書館。

24. 比如蔡榮婷：《「祖堂集」禪宗詩偈研究》，台北：文津出版社，2003年12月。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

P.4638b、〈禪門祕要訣〉（P.2104vd、S.4037a）；合抄於 P.3591 的洞山和尚〈神劍歌〉、青剎和尚〈誠後學銘〉、丹遐和尚〈翫珠吟〉。〈青峰山和上戒肉偈〉（S.2165b）、〈先洞山和上辭親偈〉（S.2165c）、〈先青峰和上辭親偈〉（S.2165e）；合抄於 S.2165v 的〈思大祖坐禪銘〉與〈龍牙和上偈〉；〈臥輪禪師偈〉（S.5657、S.6631、P.4597）與〈臥輪禪師看心法〉（S.1494）等。

此外，還有不少禪僧的「修道偈」，包括了定格聯章類的〈五更轉〉類、〈十二時〉類、〈行路難〉類、〈百歲篇〉類等，<sup>25</sup> 以及象徵「禪門師徒之間佛心相承（以心傳心）的『傳法偈』」<sup>26</sup>，如：S.1635〈泉州千佛新著諸祖師頌〉讚頌各代祖師的頌文中，含有數量頗多且內容豐富的傳法詩偈，甚受學界關注。<sup>27</sup>

敦煌佛教自證文學文獻的發現與引發的相關研究，促使原本對於禪宗證道歌、傳法偈等一類已經關注的議題，更為深化且進一步關照體道、悟道、證道與傳道，不單單只是聚焦在六祖惠能與神秀傳法偈的研究；使中國佛教自證文學議題更為開闊，研究關照的面向更為系統而完備。如：吳言生《禪宗詩歌境界》<sup>28</sup> 分別析論臨濟宗、為仰宗、曹洞宗等七宗的禪詩，指出禪宗詩歌對禪宗本心論、迷失論、開悟論、境界論的體證。蔡榮婷〈唐代禪宗讚研究〉、〈北

25. 參考鄭阿財：〈唐代佛教文學與俗曲——以敦煌寫本《五更轉》、《十二時》為中心〉，《普門學報》20，高雄：佛光山文教基金會，2004年3月，頁93-135；〈敦煌禪宗歌詩《行路難》綜論〉，《文學新繪》3，嘉義：南華大學文學系，2005年7月，頁341-372。

26. 參考田中良昭編：《禪學研究入門》，東京：大東出版社，1994年。

27. 田中良昭：〈伝法偈に関する敦煌新出資料二種とその関係〉，《宗學研究》3，1961年3月，頁106-111。此文便是討論敦煌傳法偈資料對於佛教傳法的影響；石井修道：〈伝法偈の成立の背景に関する——考察〉，《宗學研究》22，1980年3月，頁199-205。此文則是針對傳法偈的研究成果。

28. 吳言生：《禪宗詩歌境界》，北京：中華書局，2002年10月。

宋禪宗「讚」的演變與發展》<sup>29</sup>，羅宗濤〈全宋詩禪僧詩偈頌贊之考察〉<sup>30</sup>、周裕鍇〈宋代禪宗漁父詞研究〉<sup>31</sup>、陸永峰〈船子和尚與《撥棹歌》〉等<sup>32</sup>，或就唐宋時期禪宗讚進行全面的考察，或就《漁父詞》、《撥棹歌》探討其在宋代禪宗與禪師用以求道、悟道、傳道的意涵等。

### (三) 有關弘傳文學

「弘傳文學」是指，向不特定的多數大眾進行弘法傳教的文學。此類文學的功能與讚頌文學、自證文學，在中國的佛教傳播過程迥然有別，禪宗、淨土宗與其他法門，都不乏有此類作品。這些被視為文學之前，大抵附在實際的法儀中被演出，所以還具有法儀文學的性格。比起讚頌文學、自證文學，其所關連的領域要廣得多。這是中國佛教文學研究極其特殊而有趣的課題。

佛教弘揚佛法，宣傳教理，面對世俗大眾，為了吸引聽講，達到宣傳效益，每每透過文學的表現手法與形式來進行。佛教東傳，初期的傳播者主要是外來的高僧，他們傳播的方式，憑藉記憶口誦經典，進而訴諸於文字。所以佛教初傳，經典翻譯乃首要之務。透過經典翻譯的傳播，信眾有了憑藉可以展開誦習；但經典教義嚴肅、佛理抽象，一般信眾既難閱讀，又難理解；為了廣開教義宣揚與教

29. 蔡榮婷：〈唐代禪宗讚研究〉，《唐代學術研討會論文集》，台北：里仁書局，2008年11月，P1-18；〈北宋禪宗「讚」的演變與發展〉，收入《佛教文獻と文學》，日本國際佛學大學院大學學術フロンティア實行委員會、京都大學人文科學研究所 21 世紀 COE 實行委員會編集，2008年9月，頁 151-168。

30. 羅宗濤：〈全宋詩禪僧詩偈頌贊之考察〉，《玄奘人文學報》，2005年，頁 19-48。

31. 周裕鍇：〈宋代禪宗漁父詞研究〉，《中國俗文化研究國際學術研討會論文集》，四川大學俗文化研究所，2002年9月。

32. 陸永峰：〈船子和尚與《撥棹歌》〉，《佛教文化》2004年10月。

法的弘傳，便出現了註解、講說與圖像的展示。正因如此，佛教在中土遂快速發展，終使原自印度經由中亞傳入的宗教信仰，建構出漢傳佛教的龐大體系，使其成為世界佛教的主體。

隋唐、五代，佛教在中國進入全盛時期。佛教的發展與傳播也進入了由雅而俗的新階段。大型法會訴諸語言聲音的轉經、誦經與說法、布教；民間村落法邑經幢鐫刻等造經活動，訴諸於視覺的造像與繪製壁畫等圖像的傳播，使各階層與不同地域的信眾，得以有緣接受。

因應這一階段的傳播對象，不論是識字而不便或無緣讀經的信眾；或不識字無法讀經的信眾，化俗法師透過語言，以講唱經文或俗曲歌讚唱頌的方式，來進行口頭的傳播。這些作為都遂行著佛教的中國化、世俗化，在宣唱佛理、開導眾生的唱導活動中「雜序因緣，旁引譬喻」，使內容趨於故事化，形式講唱文學化，逐漸形成中國佛教獨特的「唱導文學」。

過去對於此類文學甚少關注，主要由於傳世文獻少有載錄。1900年敦煌藏經洞發現，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。學界在探討變文名義、起源、體制的同時，佛教「唱導」、「俗講」也就成為研究的焦點。除了唱導文學、俗講變文外，屬於佛教弘傳文學且具特色的，尚有「靈驗記」類的作品，多是過去傳統文學及中國佛教文學研究所未觸及，或是甚少探究的領域，於今看來，實為極具特色的中國佛教文學，其研究空間頗有開展，茲分別要略述之，以供參考。

### 1. 唱導文學

「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、開導信眾崇奉佛教的傳播方法。中國自六朝以來，「唱導」已成漢傳佛教重要而普及的弘傳活動，只是傳世典籍甚少載錄，以致後世對其詳情不甚明了。

向達（1900-1966）在探索敦煌變文的起源，發表〈唐代俗講考〉一文的前後，日本佛教文學研究者筑土鈴寬（1901-1947）提出「唱導文藝」<sup>33</sup>一詞；民俗學者折口信夫（1887-1953）則提出了「唱導文學」<sup>34</sup>一詞，開啟日本民俗學、日本文學、佛教文學學者對「唱導」熱切的關注與探討。澤田瑞穗（1912-2001）更在1939年發表了〈支那佛教唱導文學の生成〉<sup>35</sup>長文，他一方面深受向達的影響，一方面繼承折口信夫所提出的「唱導文學」術語與觀念，分別從行乞、神異、祝願、梵唄、講經等，探討初期的唱導文學及寺院文藝唱歌與說話等基礎樣式，論述唐代俗講與變文以及佛教講經的演藝化，並從唐代變文、宋代說經，派流到諸宮調、彈詞、鼓詞、道情、寶卷等後期俗講。

事實上，無論是中國的唱導或日本的唱導，其根本核心都在佛教的「唱導」，而且特別與漢傳佛教中唱導活動的發展與內容關係密切。最早對「唱導」一詞提出明確釋義的是梁·慧皎（497-554）。他在《高僧傳》〈唱導論〉中說：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導

33. 筑土鈴寬：〈唱導文藝としての百座法談〉，《文學》（講座附錄），1932年7月，收入《筑土鈴寬著作集》第3卷，東京：せりか書房，1976年，頁255-270。

34. 折口信夫：《唱導文學——序説として——》，日本文學講座第二卷，東京：改造社，1934年8月，後收入《折口信夫全集》4，東京：中央公論社，1995年5月。

35. 澤田瑞穗：〈支那佛教唱導文學の生成〉，《智山學報》第13卷、第14卷，1939、1940年。修訂後改題〈唱導文學の生成〉，收入於《佛教と中國文學》，東京：國書刊行會，1975年5月，頁1-66。

眾心也。」其釋義蓋以增字為訓來進行詮釋，意在彰顯「宣唱」與「開導」的特徵。此種釋名以彰義的解釋手法，言簡而義賅。實際上，「唱」既是帶頭引領，又是高聲宣唱；「導」則既是啟發引導，又是表達開示。

據《大方便佛報恩經》、《妙法蓮華經》、《阿育王經》等記載得知，印度早期所謂唱導者，可以是梵志、菩薩或比丘，而唱導活動也不限於「宣唱佛法」，因為六師徒黨的梵志，也是大眾唱導之師，且已有讚佛儀式的雛形。<sup>36</sup>

佛教傳入中國後，唱導活動既繼承印度的讚佛唱導，又有所發展與變化，且主要與齋會有關。東晉之後，唱導制度確立，六朝以來，唱導活動普遍流行。對此，慧皎以為：唱導「雖於道為末，而悟俗可崇」。因此特於其所撰的《高僧傳》中，為六朝以來以唱導聞名的高僧道照、曇穎等十餘人立傳，且與譯經、義解、神異、習禪、明律、遺身、誦經、興福等八科並列。這不但突顯了六朝以來唱導活動盛行之事實，也說明唱導活動在佛教傳播歷史上，具有重要的作用與貢獻。

不但如此，慧皎更於〈唱導傳〉末，專文對唱導進行論述，首開對「唱導」一詞的定義。他除了釋名以彰義外，還原始以表末，敷理以舉統的對唱導做出系統性的說明，對唱導建構了完備的系統

36. 如《大方便佛報恩經》卷1云：「爾時，大眾中有十千菩薩，一一菩薩皆是大眾唱導之師，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，叉手合掌，而白佛言：『惟願世尊加威神力，令我等輩得往娑婆世界，親近供養釋迦牟尼如來，並欲聽大方便佛報恩微妙經典。』」是佛陀宣說佛法前，由菩薩——唱導之師，先行讚佛儀式，從座起，偏袒右肩，右膝著地，雙手合掌，再讚歎佛陀神力。



理論，此〈唱導論〉是研究者最常援引論述的根本文獻。<sup>37</sup> 根據慧皎《高僧傳》〈唱導傳〉及〈唱導論〉的記述，可見唱導活動主要出現在八關齋戒、禮懺齋會、薦亡會等場合。其目的在「宣唱法理，開導眾心」，內容則是宣唱佛名、依文致禮、陞座說法、明因果、辯齋意等。講經職事包括法師、都講、香火、維那和梵唄。

在這些活動中所使用的文學，包括：宣唱佛名時唱和佛、菩薩名的佛讚；受八關齋戒時使用的應用文、講經說法相關的文本；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、回向、發願等。今敦煌文獻中，保存大量此類佛教唱導活動所使用的文書。唐代道宣（596-667）所著之《廣弘明集》，也收錄不少南北朝的懺悔文、發願文、初夜文等一類「導文」，似可持與相互印證。

近年來，日本荒見泰史在長期研究敦煌講唱文學文獻的基礎上<sup>38</sup>，更嘗試以「唱導文學」概念來進行敦煌文學的研究，希望能由此探索出一條新的研究路徑。<sup>39</sup> 余意以為：用「唱導」來繫聯敦煌佛教文獻，可將唱導文、莊嚴文、表白、回向文、願文等各類相關文書，結合在以「唱導」活動為中心之下，使其依照一定的時序

37. 論曰：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齋集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德升座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發。每至齋集，輒自升高座，躬為導首，先明三世因果，卻辯一齋大意。後代傳授遂成永則，故道照、曇穎等十有餘人，並駢次相師，各擅名當世。」

38. 荒見泰史：《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010年3月；《敦煌變文寫本研究》，北京：中華書局，2010年11月。

39. 荒見泰史：〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由》記〉為中心探討〉，此論文2009年11月13日於成都四川大學中國俗文化研究所主辦的「第三屆中國俗文化國際學術研討會暨項楚教授七十華誕學術討論會」發表，後收入《項楚先生欣開八秩頌壽文集》，北京：中華書局，2012年9月，頁48-61。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

與儀式有機地展現開來，成為一聲文並茂、莊嚴完備的佛教弘法活動，既可使龐雜凌亂的各類篇章斷卷能有所歸屬，並且能呈現出其在佛教唱導活動中的位置、功能與意涵。所以，從「敦煌唱導文學」整理與研究的經驗中，可啟發我們對佛教唱導文學審視的必要，進而拓展中國佛教文學的範疇。

## 2. 俗講變文

弘傳功能的敦煌佛教文學中，最受學界矚目的當推「變文」一類的俗講文學。1929年鄭振鐸率先確立了「變文」的名稱<sup>40</sup>。1934年向達為探索變文的起源問題，發表了〈唐代俗講考〉一文<sup>41</sup>，除提出「俗講與唱導，論其本質，實殊途而同歸，異名而共實者爾」等觀點外，並提出「俗講文學」一詞，對其起源與演變進行探討，為中國講唱文學發展史提示了基本綱領，開啟中國講唱文學史的研究。

1938年鄭振鐸在《中國俗文學史》中，首立專章來討論敦煌寫本中的變文，他解說「變文」的涵義：「所謂『變文』之『變』，當是指『變更』了佛經的本文而成為『俗講』之意。」<sup>42</sup>敦煌講經變文為「俗講」使用特有的文本，向達稱之為「俗講文學」當極妥適，然由於鄭振鐸以「變文」一詞統稱敦煌寫本中此類講唱文學，影響廣大，受到學界普遍的接受，「俗講文學」一詞則未能有效持

40. 鄭振鐸：〈敦煌的俗文學〉，《小說月報》20卷3號，1929年，頁475-496。

41. 向達〈唐代俗講考〉以為：「俗講與唱導，論其本質，實殊途而同歸，異名而共實者爾。」原載《燕京學報》第16期，1934年，頁1-13；修訂後，又刊於《文史雜誌》第3卷9期、10期合刊，1944年，頁40-60；後收入《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店，1957年，頁294-336。

42. 鄭振鐸：《中國俗文學史》，上海：商務印書館，1938年。

續的發展，致使後世大抵襲用「變文」來作為唐代俗講文學的專稱。向達所提出的「俗講文學」一詞，則在不知不覺中被掩蓋了。

向達所謂的「俗講文學」，顧名思義指的是佛教「俗講」活動中的講唱文學，是「俗講」活動的產物。因此，要理解它的性質與內容，乃至歷史發展與演變，勢必先得對「俗講」有所釐清。然傳世文獻有關俗講的記載是既少又簡。所幸今所得見唐代日本僧人的記述中，尚有幾則相關的記述，有助於我們對俗講的理解。圓珍《佛說觀普賢菩薩行法經記》中清楚告訴我們，講經是佛教寺院弘法布教的主要活動，唐代講經因應聽講對象的不同，而有「僧講」與「俗講」的區別。<sup>43</sup>「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，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，其所開講的內容則可從圓仁《入唐求法巡禮行記》的記述窺知一斑。<sup>44</sup>

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

43. 圓珍《佛說觀普賢菩薩行法經記》：「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。）」收於《大正藏》，T.56，1108。

44. 圓仁《入唐求法巡禮行記》：「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。又敕于左、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。」白化文、李鼎霞、許德楠校注：《入唐求法巡禮行記校注》，石家莊：花山文藝出版社，1992年，頁369。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向



《法華經》變文

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，儀式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。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。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。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

《人間佛教》學報·藝文 | 第五期

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。<sup>45</sup>

又敦煌寫本 P.3849V 及 S.4417 有擬題《俗講儀式》的寫本，二件內容相同，其中記載《溫室經講經文》儀式有云：

夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押座了。索唱《溫室經》。法師便唱釋經題了，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。便念佛贊了。便發願了。便又念佛一會了，便回發願，取散，云云。以後便開《維摩經》。

可見俗講活動是先以梵唱說押座文，接著念佛號（念觀世音菩薩三兩聲），然後唱經題，接著解釋經題；然後唱經文，接著解釋經文，直到終卷，然後發願取散。其中還穿插著「說莊嚴」、「念佛贊」、「發願」。根據俗講儀式及現存俗講經文的文本分析，可知俗講是唐代佛教世俗化、通俗化的弘法活動，俗講所使用的文學是「講經文」，包含了開題前的押座文與結束前的解座文，是「俗講文學」的核心。穿插的「莊嚴文」、「念佛贊」、「發願文」則是俗講活動中所使用的各種文學。

### 3、見證宣傳文學

敦煌文獻中性質屬於佛教弘傳文學的，除了唱導文學、俗講變文外，尚有「靈驗記」一類見證宣傳文學。

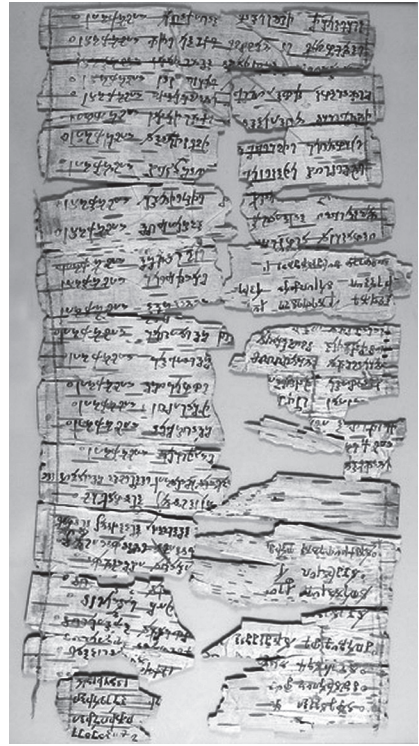
「靈驗記」是佛教信眾的宗教見證，也是僧人的宗教宣傳。因

45. 潘重規：《敦煌變文新論》，《幼獅月刊》49卷1期，1979年1月，頁18-41。

此，自來將之歸屬於佛教史傳部。又因其傳說性質，文士聽聞之後輒加採錄，而發為筆記小說，故有將之歸屬於子部小說類。可見靈驗記乃具宗教與文學之雙重特性，可說是佛教的弘傳文學。歷代佛典中也有如唐·道宣《集神州三寶感通錄》之集結，但因非關教理，以致未受佛學研究者之重視；縱有小說志怪、靈異之姿，唯一般視為輔教之具，故於文學研究之中，也未能給予應有之關注。

對於佛教靈驗記的關注與研究，主要也是因為敦煌文獻的發現有所激發。1911年日本松本文三郎在〈敦煌石室古寫經研究〉<sup>46</sup>一文中，特別介紹了北京所藏的〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉，提到溫州張居道死而復生的靈驗故事，並判定〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉乃唐代中國人所撰，屬藏外經典；唯其從佛典文獻的角度注意到〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉的存在，尚未注意到佛教文學的意義；只指出「其內容不過是一些與《金光明經》之功德有關的怪談」而已。

真正正視敦煌佛教靈驗記文學意涵與價值的，則是陳寅恪先生。他在1928年為〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉所寫的跋中說：「此經於佛教大乘經典中流通不為不廣，以其意主懺悔，最易動人



《法句經》斷簡

46. 松本文三郎：《敦煌石室古寫經研究》，《藝文》第2年第5號、第6號，1911年。

故也，至滅罪冥報傳之作，意在顯揚感應勸講流通，遠托《法句譬喻經》之體裁，近啟《太上感應篇》之註釋，本為佛教經典之附庸，漸成小說文學之大國。蓋中國小說號稱附於長篇巨制，往往為數種感應冥報傳記雜糅而成。若能取此類果報文學詳稽而廣證之，或亦可為治中國小說史之一助歟。」<sup>47</sup> 可謂慧眼獨具，一語道出了敦煌靈驗記在中國小說史的地位與價值。之後，1977年戴密微（Paul Demiéville）發表了〈唐代魂遊地獄故事——黃仕強傳〉<sup>48</sup>，為敦煌佛教靈驗記的文學研究進行開路奠基的工作。

八〇年代以後，隨著敦煌文獻的陸續公布與流通，兩岸學者對於此類文獻的整理與研究，更趨熱絡，發表論著篇章七十多篇。其中多為單篇文獻校錄，或簡介概述；筆者及楊寶玉的研究較為集中且具系統。楊氏自1991年以來，發表十七篇相關論文，大抵為敦煌靈驗記的文獻校註，近期結集為《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》一書<sup>49</sup>，蓋為敦煌靈驗記文本完整之整理，可供參考。

筆者自1993年以來，先後則有近二十篇相關論文，2010年，選擇其中部分篇章結集為《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》一書<sup>50</sup>，研究重點主要在於靈驗記所涉及之佛教信仰、文化等問題之探究，特別是從佛教文學的視角，發掘此類文獻之文學價值；並

47. 陳寅恪：〈《懺悔滅罪金光明經冥報傳》跋〉，《國立北平圖書館館刊》第2卷第1號，1928年6月，頁58-59。

48. Paul Demiéville, "Une descente aux enfers sous T'ng, La biographie Houang che-k'ng 《唐代魂遊地獄故事——黃仕強傳》", "udes d'histoire et de littérature chinoises offertes au Professeur Jaroslav Průšek", 1977。

49. 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009年8月。

50. 鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，台北：新文豐出版公司，2010年7月。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

於〈敦煌佛教靈應故事綜論〉一文中，揭櫫敦煌靈驗記「可豐富唐、五代佛教小說的內容」、「可覘靈驗故事並經流傳的原貌」、「可資考察佛教疑偽經形成的原因」、「可藉以考察民間佛經流行的情況」、「可資尋繹民間信仰發展的脈絡」等五項研究意義，以為靈驗記研究之張本。

事實上，歷代各類靈驗故事層出不窮，各類靈驗記也隨時而生。如南宋淳熙元年有《金剛經感應事跡》（一名《金剛經感應傳》）、遼代《華嚴經感應記》<sup>51</sup>、明王起隆輯《金剛經新異錄》、明慶齡述《金剛經心經感應圖說》、清周克復纂《金剛經持驗記》、清王澤注編集《金剛經感應分類輯要》、清《金剛經靈驗記》等，即使現在，民間依然隨處可見《觀世音靈感錄》、《觀世音靈感錄續編》、《金剛經靈異錄》等等。就性質而論，雖屬輔教之書；然就文學形式、內容情趣與寫作手法而論，實亦小說之流；即使以嚴謹的小說概念來衡量，至少可說是「準小說」。<sup>52</sup>

之後，紛紛引發傳世各類佛教靈驗記的研究，例如何佳玲《明清金剛經靈驗記之研究》、林淑媛《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》、劉亞丁《佛教靈驗記研究：以晉唐為中心》、謝宜君《比

51. 《華嚴經感應記》，出自山西應縣木塔藏遼代寫本，載《文物》1982年第6期。

52. 李時人《全唐五代小說》，以近世以來人們對小說普遍的認識為界定唐人小說的基礎，並與何滿子多次討論，按照概括的十個標準為基礎來輯唐人小說。全書計正編100卷，外編25卷。正編輯錄的是合於標準的「唐五代小說」；外編輯錄的則是「在我們看來還沒有達到小說標準，但在某些方面具備了一些小說因素，或者說接近小說規範的敘事作品」。其正編卷90收錄敦煌寫本《黃仕強傳》，可見此類作品的寫作動機雖為宗教，然就內容與形式而論，視為小說當無疑問。參見李時人編校、何滿子審定：《全唐五代小說·前言》，陝西人民出版社，頁10-13。



較『觀世音應驗記』與『地藏菩薩像靈驗記』的說服策略》等。<sup>53</sup>

#### (四) 有關佛教白話詩

除了上述「讚頌文學」、「自證文學」與「弘傳文學」外，敦煌文獻中，佛教通俗白話詩對中國佛教文學與中國文學的發展也極具影響力。唐代是佛教中國化、通俗化的關鍵期；禪宗、淨土宗則是佛教中國化最為徹底的宗派。唐代禪宗雖說「教外別傳，不立文字」，然而禪宗在中國文學的表現上，尤其是詩歌方面，實際上卻是「不離文字」。佛教偈頌的影響，表現在中國文學上，形成了特殊風格的白話詩，可說是中國詩歌發展史上的奇葩，特別是敦煌藏經洞發現的唐代通俗白話詩人王梵志的大量詩篇，以及種類不少的佛教勸善詩。彼等對中國詩歌與中國佛教文學的發展與普及，影響不可小覷。

##### 1. 王梵志詩

王梵志詩是敦煌佛教詩中數量最多，也是敦煌文獻發現以來最受矚目的，眾多學者從事整理、研究，造成風潮。

王梵志詩「不受經典，皆陳俗語」，在我國白話詩發展史上具有重要地位和深遠影響。項楚《唐代白話詩派研究》<sup>54</sup>中特別推崇，以為「通俗詩類」中的佛徒之作，以王梵志的詩最為重要。

53. 何佳玲：《明清金剛經靈驗記之研究》，國立中正大學中國文學研究所碩士論文，2003年；林淑媛：《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，台北：大安出版社，2004年；劉亞丁：《佛教靈驗記研究：以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006年；謝宜君：《比較『觀世音應驗記』與『地藏菩薩像靈驗記』的說服策略》，國立清華大學中國文學系碩士論文，2007年。

54. 項楚、張子開、譚偉、何劍平：《唐代白話詩派研究》，成都：巴蜀書社，2005年6月，頁109-183。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

有關王梵志詩的寫卷，據今所得知，總計有四十多件，分別度藏於大英圖書館、法國國家圖書館、俄羅斯科學院聖彼得堡東方文獻研究所，以及日本奈良寧樂美術館、杏雨書屋。此外，敦煌寫卷《歷代法寶記》等歷代詩話、筆記亦存有王梵志詩之零篇散句。現存敦煌寫本各系抄本彼此不相雜廁，現象奇特，因此產生了「各本王梵志詩不是同一人創作」的設想；而以為王梵志詩應作「梵志體詩」，非一個人的作品來了解。此一梵志體詩的創始者王梵志，就是《桂苑叢談》中所記載，生於隋代的那位王梵志。此記載和敦煌寫卷 P.4978〈王道祭楊筠文〉所載時代與地點相符，可知《桂苑叢談》所載雖為傳說，然有其來源而非憑空捏造。可確定的是，黎陽王梵志是活動於唐初的詩人。

王梵志詩面世後，受到普遍的歡迎，成為特殊的詩體，後人跟著創作，亦以此為名，不同系統的詩，或為不同的作者，那是「梵志體詩」廣為流行後的作品，雖各系思想風格有別，但都屬梵志體詩。其中內容涉及佛教題材的作品，主要為：法忍抄本、卷之三、零卷的宗教詩。宗教詩是王梵志詩最大的特色，特別是大曆六年法忍抄本，內容明顯的集中表現佛教主題，更呈現出禪宗南宗的思想，當是盛唐時期的作品。

除了口語俚詞外，大量集中運用佛教語彙入詩，更是王梵志詩的特色之一。「不受經典，皆陳俗語」的通俗詩，言雖鄙俚，理則歸真，耐人尋味，他的「但言時事，不浪虛談」，更每於諧謔中挾帶勸世導俗，針砭頑愚的熱忱。故唐宋以來，緇流儒徒迭加稱引，有用以宣說佛學禪理的，更有用來評論詩文格式的。

然王梵志詩最為人所稱道且影響後世最深的，是他「俗」、「辣」的詩風。而敦煌寫卷王梵志詩的發現，提示了我國通俗白話詩的發

展一條清晰可尋的脈絡。如王維、顧況、白居易、羅隱、杜荀鶴等唐、五代詩人，及寒山、拾得、豐干等唐代詩僧，不管在詩的風格上，或思想內涵上，均有著直接間接的關係。隨著寫卷的流布傳抄，王梵志充滿教訓、說理、佛理、格言的詩篇，普遍影響敦煌地區的通俗文學與佛教藝文。宋代范成大的詩有：「縱有千年鐵門檻，終須一個土饅頭。」《紅樓夢》中也有「鐵檻寺」、「饅頭庵」，在在顯示出王梵志詩影響的深遠。今所知見四百首左右的王梵志詩，提供了研究白話文學的珍貴資料。項楚《王梵志詩校注》成果卓越，最為代表。

此外，王梵志詩在表現手法上，主要採取白描、敘述及議論的方式，形成佛教通俗白話詩「質樸」、「辛辣」的共同特色。既不似文人詩歌的「緣情」、「寫志」；也不同於一般詩僧的力求「取境」與「重意」；其詩偈每被作為參禪與上堂之用，因而被民間視為「菩薩示化」。近年王梵志及其詩篇的研究，更成為敦煌詩歌研究最為熱門的課題。<sup>55</sup> 項楚同時也不乏根據王梵志詩，與寒山、龐居士等佛教白話詩歌進行比較，以考察唐代佛教白話詩的發展與特色。<sup>56</sup>

## 2. 佛教勸善詩

除王梵志詩外，敦煌文獻尚有許多白話的佛教勸善詩，是現存時代較早的勸善詩。它的形式和內容，與後世流行的佛教勸善詩並無太大的差異。主要有：〈道安法師勸善文讚〉、〈善導禪師勸善

55. 參考徐俊波：〈王梵志研究的百年回顧〉，《湖北師範學院學報》哲學社會科學版，2002年2月；陳慶浩、朱鳳玉：〈王梵志詩之整理與研究〉，《新世紀敦煌學論集》，成都：巴蜀書社，2003年。

56. 朱鳳玉：〈王梵志、寒山與龐蘊——論唐代佛教白話詩的特色〉，《唐代文學與宗教》，香港：中華書局，2004年5月，頁211-234。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向

文〉、〈利涉法師勸善文〉、〈秀和尚勸善文〉。雖有的名為文，但就文學形式而言，實際是詩讚，均採用唐代最為通行的七言詩體為主。就寫作特色而言，託名道安法師的〈勸善文讚〉是敘述為主，以事說理、平實深刻，擺脫以理說教的抽象哲理。特別有關戒殺生食肉的勸善主題，無論在用語、設喻上，均突顯出新穎、潑辣、通俗、誇張的手法，且深入淺出淋漓盡致的描寫，充分展現通俗白話詩特有的民間教化特色，發揮警世效果，指引皈依向佛的最終目的，是極為成功的勸善文學。<sup>57</sup>

就內容而言，〈道安法師勸善文讚〉、〈利涉法師勸善文〉的內容，呈現出佛教傳入中國後，隨著傳播，使得因果輪迴等佛教教理逐漸流行而深入，成為民間思想的主流。

就傳播對象而言，〈道安法師勸善文讚〉、〈利涉法師勸善文〉、〈秀和尚勸善文〉均出自釋門，然勸誡對象，則有一般信眾與僧徒之別。其中〈道安法師勸善文讚〉、〈利涉法師勸善文〉就內容來觀察，當為一般信眾而說；〈秀和尚勸善文〉則是專對僧徒。至於〈道安法師勸善文讚〉，係託名道安之作，內容多涉念佛，顯然為唐代淨土宗流行下的產物；〈秀和尚勸善文〉則無疑是禪門用來勸僧徒護戒修道之作。

總而言之，不論一般世俗勸誡，或佛教高僧講經說法的開示，對一般信眾來說，勸善詩是傳道弘法最為普及、通俗的一種手法。為使一般信眾能普遍接受，達到傳播的功能，特採取通俗淺近的白話詩形式，內容上也排除高深抽象的佛理，多方羅列日常各種惡業，及易於實踐的事例，藉以達到以事說理的教化功能。

57. 朱鳳玉：〈敦煌勸善類白話詩歌初探〉，《敦煌學》26，台北：樂學書局，2005年12月，頁75-92。

嚴格說，勸善詩並不是詩，但卻對中國佛教的通俗白話詩產生一定的影響，也對中國詩歌的發展有著相當的推動作用，特別與白話詩、哲理詩、禪詩的興起有著一定的關係。這種勸誡思想深入社會，成為民間思想教育重要的一支，其影響誠如唐·圭峰宗密大師《原人論序》所說：「策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。」

在這股白話詩歌的研究風潮中，還擴及敦煌文獻中的其他白話詩篇，同時也陸續注意到佛教偈頌影響下，表現在中國文學上而形成特殊風格的白話詩。項楚在繼王梵志詩研究之後，大力宣導以敦煌文獻為基礎的唐代白話詩研究，且迭有佳績。他與張子開、譚偉、何劍平等著《唐代白話詩派研究》<sup>58</sup>一書，論及唐前白話詩人寶誌、傅大士；唐代的王梵志、寒山、龐居士；以及初唐、中唐、晚唐的禪宗白話詩。這些都是基於敦煌文獻佛教白話詩歌延伸研究的成果展現。

#### 四、結語

數量可觀、內容龐雜的敦煌佛教文獻，提供了唐、五代豐富而多樣的敦煌地區佛教文學資料。這些資料所涉及的層面，不僅包括了僧人信仰與實踐的記載，還有民間佛教活動的寫真遺跡、佛教深入民間成為庶民信仰的歷程，更成為藏經洞中佛教文書所揭示的重要現象。

敦煌佛教文學研究，不僅僅成為中國佛教文學研究的一塊新天地，當可更進一層的從歷史、文化的角度延伸，開展出嶄新的研究

58. 項楚、張子開、譚偉、何劍平等著：《唐代白話詩派研究》，成都：巴蜀書社，2005年6月。

論敦煌文獻對中國佛教文學研究的拓展與面向



敦煌壁畫

方向。全面向的敦煌佛教文學研究範疇，還包含了中國佛教文學本身的發展、敦煌佛教文學與唐代文學的相互影響、中世紀佛教傳播的佐證、佛教文學與民間文學的興盛與互持、中國民間儒釋道思想共融等等。

除此之外，唐、五代佛教的興盛與傳播，讓中國佛教文學體裁更趨多元化，亦同時激盪中國雅文學與民間俗文學的興盛。尤其佛教中國化、世俗化最為成功而普及的禪宗、淨土宗，浸濡了士人文學與思想後，佛教文學益發流行；其深入世俗弘法布教採取的傳播手法，帶動了佛教俗文學的興起，更是敦煌佛教文學最為亮麗的遺存。

透過對敦煌藏經洞遺存的唐、五代佛教文學全視角的透視與觀察，當有助於深入了解並深化敦煌佛教文學的研究，廓清佛教文學在中國文學發展的面貌，開闊中國佛教文學研究的視野。