

敦煌寫卷「患文」的宗教醫療觀

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

提要：本文從宗教醫療的角度，探討敦煌「患文」所展現出來的佛教醫療觀。「患文」是佛教專為解除病患所舉行壇法儀規中所念誦的應用文書，大約有一定的範文模式，經由建壇作法來啓請諸佛，為患者解除病痛。「患文」是一種諷誦的禱詞，將佛教義理融入到壇場儀規中，在神聖的儀式操作下展現出語言的感染力量。這種傾向現世的大眾化儀軌，是藉助佛力來助成懺悔，在宗教儀式的設計下，傳達了心靈淨化的解厄歷程。

敦煌患文雖然是禮懺法門的應用文書，有點格式化與過分老套的語言形式，但是卻保存了中古時期禮懺治病的文化形式，有助於瞭解佛教在中國社會實際傳承的意義與價值，可以瞭解到佛法人間性與現實性的實踐內涵，佛教的行法是在社會關懷中展現而出的，是身心與環境互動中找出消滅惑、業、苦的方法。或許，患文夾雜了民眾現世利益的渴望，難免形成某些過分形式化或教條化的弊病，可能只是行禮如儀的照本宣科，缺乏相應的心靈自覺。這不是患文本身的問題，而是整個社會缺乏精神教化，無法契入。

關鍵詞：敦煌患文 佛教醫療 宗教醫療 病因觀 禮懺法門

一、前言

佛教傳入中國後，除了翻譯大量的經典，傳播佛法的義理系統與信仰體系外，也發展出各種滿足人們生存利益的宗教禮節與儀式。佛教能夠在中國社會的普及發展，深入民眾心靈的信仰世界，在自成系統的生死觀念上，還能配合中土對神奇靈驗根深柢固的生存需求。即佛教在闡揚精深奧祕的佛法教義時，還需要廣泛地借用中土思想與儀式的資源，展現出說教的吸引力與弘法的靈驗力。在中古時期，佛教配合了溝通神人的祭祀儀式，在祭典活動中滿足人們治病解厄與去災祈福的靈驗心理，經由法術與科儀的神奇效應，讓民眾感受到佛教的力量，進而皈依大法。[註 1]

「佛教中國化」是一個值得研究的課題，展現出佛教與傳統中國文化相互迎拒的過程。[註 2]過去學者較偏重在佛學義理系統的比較與分析上，有著極為豐富的研究成果，近年來逐漸有學者注意到以禳災、治病、避邪、解厄等生存利益為核心的法會禮儀活動。這種經懺的儀軌制度，是佛教能夠在中國社會普及流傳的重要法門，能將深邃悠遠的佛學義理，以現世利益的具體實踐，得到了社會大眾的接受與傳播。如游祥洲從「懺悔倫理」，注意到佛教懺法儀式的形成與開展，肯定其在佛教實踐與體驗上能發揮正面的功能。[註 3]引起了研究生對懺法的興趣，如「天台懺法」[註 4]、「大悲懺法」[註 5]等研究。

目前各種藏經所搜集的經懺法會的禮儀文本，大多是宋代以後所創造與流傳，呈現出民間修懺祈福的宗教實踐。但是這種禮懺儀式在中古時代就已普遍流傳，利用文字將這些禮儀形式與程序，成套地記錄下來，可稱為「禮懺文」，有幸地因敦煌寫本的出土與整理，保存了不少中古時期的禮懺儀式。汪娟的《敦煌禮懺文研究》，是第一本研究敦煌佛教禮懺的學術專題出版物，關注曾散佚湮沒千載的佛教文獻中所記載的禮懺形式、內容與方法，進行有系統地搜集、分析與論述，使一些流行於隋唐五代的禮懺文得以重現其風貌，確立在歷史文化上的傳承與實際意義。[註 6]

所謂「禮懺文」是指佛教在禮拜、懺悔等儀節中所唸誦的文字，除了成套共修時繁複禮懺儀式的範本外，敦煌寫卷還保留不少在齋懺法會中唸誦的應用文書，一般或稱為「願文」。黃徵與吳偉將敦煌文獻中有關祈福禳災的應用文書進行全面的搜集與校錄，出版了《敦煌願文集》[註 7]，將各種願文範本加以合校，建構出一部較為完整的敦煌願文範本。所謂「願文」，還是一種廣義的稱呼，就其文書的儀式內容，又可區分為「發願文」、「捨施文」、「歎佛文」、「置傘文」、「開經文」、「轉經文」、「散經文」、「燃燈文」、「印佛文」、「行城文」、「布薩文」、「社齋文」、「入宅文」、「臨曠文」、「亡文」、「患文」等。

本文從宗教醫療的角度，探討敦煌「患文」所展現出來的佛教醫療觀。「患文」是佛教專為解除病患所舉行壇法儀規中所念誦的應用文書，大約有一定的範文模式，經由建壇作法來啟請諸佛，為患者解除病痛。「患文」是一種諷誦的禱詞，將佛教義理融入到壇場儀規中，在神聖的儀式操作下展現出語言的感染力量。這種傾向現世的大眾化儀軌，是藉助佛力來助成懺悔，在宗教儀式的設計下，傳達了心靈淨化的解厄歷程。如此的宗教醫療難免帶有著神祕的色彩，導致有些佛教徒也有反禮懺的態度，認為祈禱禮拜是無意義也無作用的繁文縟節，[註 8]甚至被認為違反科學理性，助長民眾迷信的世俗文化，這些批評實際上未真正理解到宗教醫療的神聖功能。

宗教醫療不同於當代科學性的生理醫療體系，是從儀式的演示中進行心靈的信仰交會，在他力崇拜的活動下帶有著自力的主體修行作用，經由知罪、懺悔與發願等儀軌的執行，產生了相應於定慧圓滿的宗教境界，也滿足了大乘佛教普度眾生的救世宏願。佛教的儀式醫療是神聖與世俗會通的方便法門，一方面保有著佛法教化的神聖性格，一方面具有著普及社會深入民心的世俗作用，在供養禮拜與迴向發願的「患文」中，傳達了人們解除病痛的生存需

求，以佛教的功德思想與生死觀念，讓民眾在建齋行道的儀式氣氛下，感染著化導眾生的慈悲佛法，同時也安頓了眾生現世利益的信仰實踐。

二、敦煌患文的病因觀

宗教醫療或稱為文化醫療，是以信仰的觀念系統形成特殊文化情境的醫療活動，這些具有民族或宗教色彩的醫療體系，曾被當代主流醫學的排斥與反對，視為荒誕不經與怪力亂神的愚昧原始文化。但是隨著醫學人類學的發展，人們開始重視以社會文化適應策略為核心的醫療行為，肯定各個民族在生活禮俗下所發展的疾病理論與保健體系，形成了非西方醫學體系下的民族醫學，[註 9]是該民族在生活與教育經驗下長期孕育出來的醫療觀念與行為，以一套超自然的宇宙觀念來解釋病因，同時以神聖的儀式行為來治療疾病與化除災難。[註 10]

佛教醫療背後的文化內涵是極為豐富，是依循著佛教緣起理論，用來說明一切眾生之病因與隨順因緣的治病法則，展示出緣起性空的大覺醫療之道。[註 11]佛教對疾病的解釋有其自成系統的病因觀，發展出有病以後的求助行為與對疾病的特殊處理方式。在敦煌寫卷的患文中保留了中古時期佛教傳播下民眾的病因觀念體系，經由久醫而無效的情況下，回到佛教對治苦滅的義理醫療，化解各種病態的無明我執。

敦煌患文是民間佛教儀式下的應用文書，使用於齋懺法會中的唸誦文章，有其基本的範文格式，內容也經常地傳鈔襲用，重複性與雷同性甚高。但是這一類文書反映出中古時期佛教的禮懺文化，以及民眾對疾病的共同看法，經由儀式來獲得病體早癒的現世利益。根據英國倫敦布列顛博物館敦煌卷子編號斯三四三〈患文〉，可得知佛教對病因的基本看法，及其尋找佛教醫療的動機，如云：

使火風不適，寒暑乖違，五情不安，四大不順，伏枕累夕，未能起居，雖藥食屢施，竟無瘳減。爰憑法力，用益身田，謹捨珍財，乞求加護。[註 12]

此一患文對病因的解釋，是從佛教的宇宙觀與生命觀入手，認為人體是地水火風等四大的結合，四大不調則是疾病形成的主因，從四病衍生出四百四病，火不適會發熱病，風不適會發寒病，[註 13]所謂「火風不順」即是「寒暑乖違」，從宇宙秩序的失調導致身體的健康狀況不佳，即「五情不安」與「四大不順」。人用四大成身，也受四大的支配造成生理的疾病，病情嚴重些則「伏枕累夕，未能起居」。民眾對於疾病的處理仍以求醫用藥為先，只有在「竟無瘳減」後，才求助於宗教醫療，企圖借助佛陀的神聖法力，來脫離疾病的苦海。

從宇宙論的觀點來對治疾病，顯示佛教醫療是以形上學的價值體驗，以氣化的流行來解釋生命的病理現象，較少宗教的神祕色彩。但是佛教醫療在病因上主要還是偏重在人體的善惡因緣的果報上，認為疾病肇源於自身過去的重大惡業，必須先盤算前世今世一切的罪福功過，才能經由祈禱懺悔的儀式來消災解厄，獲得佛陀的保佑，悟得緣起性空的正見，消除一切疾病的無明我執，如斯三四三與伯三二五九〈患文〉云：

某公染患已來，經今數旬，藥食頻投，未蒙痊愈。所以危中告佛，厄乃求僧，仰託三尊，乞垂加護。其患者乃自從無始曠大劫來，至於今日，造十惡業，身三口四意三業道，廣造諸罪。謹因今日，對三寶前，披肝露膽，不敢覆藏，盡皆懺悔，願罪消滅。

[註 14]

此則患文對染疾的原因與病情缺乏說明，只簡單地以「藥食頻投，未蒙痊愈」帶過，說明是在久醫無效的情況，才緊急地「危中告佛」與「厄乃求僧」，顯示佛教醫療不同於一般的生理醫療，是一種精神性的治療手段，讓人們在面對病死的挑戰過程中，有著新的助緣契機，渴望神聖的超越力量能因著儀式的操作而實現。「告佛」與「求僧」只是方便而已，重點在於患者要有真正的懺悔之心意，自覺到前世今生的「造十惡業」與「廣造諸罪」，在貪瞋癡三毒侵害下面對著死亡的威脅，解決之道在於「盡皆懺悔」，以祈求「願罪消滅」。禮懺行道是佛教化導眾生而設的方便法門，雖然帶有著治病消災的現世利益，但也讓民眾對佛法有所領悟。

佛教醫療是以神聖的信仰來滿足世俗的現實需求，神聖性與世俗性是同時具足的，有對信仰的終極關懷，也有對疾病苦痛的同情瞭解。有些患文在病情的描述上較為詳細，彰顯出病苦的業力報應，這些生存的種種疑難雜症，最後只能訴求於神聖的佛教醫療，如斯一四四一〈患文〉云：

厥今有座前施主念誦所申意者，奉為某人病患之所施也。惟患者乃遂為寒暑匡候，攝養乖方，染流疾於五情，抱煩痾於六府，力微動止，怯二鼠之侵騰，氣憊晨宵，懼四蛇之毀篋。於是翹誠善逝，瀝款能仁，沴氣雲清，溫風霧卷。伏聞三寶是出世法王，諸佛如來是四生之父母，所以厄中告佛，危及三尊，仰托勝因，咸望少福。[註 15]

身體除了四大不調致病外，還有氣候不調與飲食不調等病因，如「寒暑匡候」與「攝養乖方」，導致人體長期為疾病所苦，易於「染流疾於五情」與「抱煩痼於六府」。人們面對各種疾病的威脅與迫害，不能只靠醫藥的治療，有些疾病的形成涉及到業力與魔障等神聖性的病因，從佛教的觀點來說是由累世的無明我執所形成，必須靠自身正知正見的身心修行才能突破，還要仰賴佛陀的教化，才能真正體悟緣起的真諦，即「三寶是出世法王」與「諸佛如來是四生的父母」，這不是盲目的崇拜，而是對神聖存有的肯定，重新建構出自身的善根福德。

佛教醫療的神聖性是建立在佛法的義理體系上，醫療與佛法是一體的兩面，彼此是相互為用，是建立在其獨特的病因說上，認為疾病的背後牽累著複雜因緣報應，不是純用醫藥就能對治，還必須淨化自身的靈性入手，契合於佛法的超越境界，才是斷絕疾病的根本妙法。患文將人間醫療與佛教醫療進行對比，如伯三五六六〈患文〉云：

夫佛為醫王，有疾咸救，法為良藥，無苦不治，是以應念消失，所求必遂者，則我佛法之用也。然今則有坐前施主跪爐捨施所申意者，奉為某公染患，經今數旬，藥餌累醫，不遂抽減。謹將微斯，投仗三尊，伏乞慈悲，希垂憐念諸家會也。惟患者乃四大假合，疾瘴纏身，百節酸疼，六情恍惚，雖服人間藥餌，奇聖神方，種種醫治，不蒙痊愈。伏聞三寶是出世醫王，諸佛如來為四生福田之慈父，所以危中告佛，厄乃求僧，仰托三寶，乞祈加護。[註 16]

在人間的醫療體系裡，為何「佛為醫王」呢？這說明了在現實生活中，醫療保健系統的有限性，不管醫藥如何發達，總是有各種無法治癒的疑難雜症，人們常常處在「藥餌累醫」卻「不遂抽減」的情境中。人們是相信名醫與神方，期待靠著「奇聖神方」就可以獲得「種種醫治」。然而事與願違，依舊是「疾瘴纏身」，此時需要的是精神醫療手段，回到「佛法之用」上，以神聖的宗教體驗來協助民眾解脫痛苦與獲得安樂。如此精神醫療是以「法為良藥」，專治各種惡業之病因，獲得「有疾咸救」與「無苦不治」的效果。

患文有一些慣用的文句，但內容繁簡不同，各有其關注的重點，雖然目標大致相同，是基於「危中告佛」與「厄乃求僧」的現實利益，但是也針對身口意等種種惡業進行儀式性的發露懺悔，以獲得罪滅的神聖醫治。這些發願患文或許有些依循的格式，在繁簡的修訂中也傳達了某些佛教醫療觀念，如伯二八五四〈患文〉云：

夫慈悲普化，遍滿閻浮，大覺雄威，度群迷於六趣。故使維摩現疾，應品類之根機，馬麥金鏘，表眾生之本業。然今施主某公祈妙福，捨所珍意者，為病患之所建也。公乃四大假合，痛惱纏身，百節酸痛，六情恍惚。雖服人間藥餌，世上醫王，種種療治，未蒙痊損。復聞三寶是出世間之法王，諸佛如來為四生之慈父，恒用伽陀之妙藥，濟六道之沈痾，以自在之神通，拔人天之重病。所以危中告佛，厄裡求僧，仰託三尊，乞祈加護。[註 17]

此一患文與上一患文有幾段文字是重複的，但未重複的文句，也有其新意，如一開始以「慈悲普化」點出佛教救度眾生的弘願，其目的在於「度群迷於六趣」，解決病死的生存困擾，正是佛教對人間的真正關愛，超出了「人間藥餌」與「世上醫王」的治療效果，是針對靈性的自我醫療，以信仰的神聖力量，從各種惡業的陰影中解脫出來。對三寶與諸佛如來的信仰，就是一種「伽陀之妙藥」，或可稱為心靈的仙丹，不是一種有形的藥物，而是人性本有的「自在之神通」，以心性對無明的超越，來「濟六道之沈痾」與「拔人天之重病」。

以上的患文大多屬於範文性質，可以適用於施主某公，大多用在傳統社會男性家長，為了解除病患而舉行的禮佛懺悔儀式，這些患文是祈禱時使用範本，會依據不同的場合作適度的修改。但也有針對某些特定的對象，專門撰寫的患文，如斯四五三七〈患文〉云：

厥今傾心佛日，欽慕蓮宮，請奈苑之僧徒，轉龍宮之教典。財施七寶，香散六銖，仰仗三尊，乞祈福佑者，為誰施作？時則有我河西節度使太保奉為己躬患病，乞祈減損之所建也。伏維我太保有天庭之貌，負山岳之姿，孝義兩全，文武雙備。故得安邊定國，一方早詠於還珠，治物臨人，五郡皆歌於去獸。遂因寒暑氣候，攝養乖方，忽值微痾，乖違動止。服靈方而未損，軫慮晨宵，仰法藥而疼除，是投三寶。[註 18]

此文是專為河西節度使太保官員所撰寫的患文，「太保」可能只是當時節度使下官員的泛稱，此文也可能當作範本來使用，凡是官員所舉辦的懺悔法會可以通用，如伯二八五四〈患文〉在節度使太保下空三格，是用來填入人名，其內容如下：

所以先陳至懇，希佛力以蕩煩痾，仰仗福門，藉神方救療病苦之所建也。伏惟太保神資直厚，岳瀆呈祥。蘊韓白之宏才，抱玄黃之盛略。安人定國，一方早詠於堯湯，

控捏山河，十道來賓而顛謁。加以欽崇釋教，敬奉真宗，憑聖賢以靜攬槍，仗玄津潤沾品物。遂於年初春季，九會結壇，轉經願死損休行，唱佛保病疫消散。[註 19]

患文在處理官員病因時，將其豐功偉業填寫進去，增添了世俗色彩，企圖將治績轉為陰功，以求得無量的功德來化解病災。患文似乎對官員的人格有點誇大其詞，如謂「孝義兩全，文武兼備」，或謂「蘊韓白之宏才，抱玄黃之盛略」，強調其安人定國的能力。患文原本就是一種佛教儀式的應用文書，顯示佛教深入傳統社會的日常生活，其儀式成為人們實現個人目的的工具，關注的是神奇靈驗與造福果報，人們未必能真正通曉佛教義理之學，但從王公貴族到一般民眾卻自認為「欽崇佛教」與「敬奉真宗」，所謂篤信佛教其實是體驗了儀式靈感的神通法術，而佛教為了宣揚其教法，也積極地與本土文化資源相結合，投合了民眾「唱佛保病疫消散」等神奇靈驗的造福行為。

佛教中國化是經過漫長的融和過程，與根深柢固的本土資源相互結合，在現實的操作中無法擺脫中土觀念與風俗習慣的影響[註 20]。在病因觀念上也是如此，佛教對疾病的看法，滿足了人們離苦得樂的生存願望，對帝王與宰相一樣深具魅力，遇到難治的病患也一樣開道場來聞法祈願，如伯二九七四〈為宰相病患開道場文〉云：

則有專使等為宰相尚臘藏噓律鉢微疾纏躬，保願崇福之嘉會也。伏惟宰相尚臘藏噓律鉢公功成調鼎，智及齊川，長承聖主之恩，永處台階之重。德四門而來方貢，輔政九重，順律呂以理陰陽，百官總紀。然為安邊鎮塞，必藉縵師，列土分疆，寧無仕馬。所以湊天兵於艮地，頓旗鼓於征場，抽寶劍百揆雄心，架雕弓而六軍齊勇。既居行幕，路陟玄冬，雖策謀並駕於天資，而寶資有疲於往返。所以凌生微疾，六府靡寧，所以表伏三危，愉崇百福。[註 21]

尚臘藏噓律鉢為吐番宰相，因其「微疾纏躬」，特別舉行「保願崇福」的禮懺法場。對病因的說明極為簡單，即「寶資有疲於往返」，以較多的文字用來表彰宰相的智慧才能與豐功偉業，企圖以世俗性的事功來治病追福，獲得「愉崇百福」的具體利益。佛教儀式的神聖性醫療，反映出民眾日常生活文化適應的生存策略，人們對病因有著文化性的理解，自然會形成防治疾病與醫治疾病的對應方法，有助於社會各個階段的理性運轉活動。中古時期佛教的傳播幾乎是全方位的，從帝王到百姓都深受佛教儀式的洗禮，烙印著深刻的文化記憶，有著共同文化感受的病因觀，以及對應而出的宗教醫療技術。

這種文化性的病因觀，可以應用到各種的疾病上，如針對婦女懷孕難產而寫的患文，即斯一四四一〈患難月文〉云：

至覺幽深，真如綿邈，神功叵測，外獻七珍，未證菩提，遂捨轉輪之位，內修萬行，方證無上之尊。然今坐前，施主捨施念誦，所申意者，奉為某人患難諸所建也。惟患者乃清貞淑順，婦禮善嫻，智德孤明，母儀初備。遂因往劫，福湊今生，感居女質之軀，難離負胎之患。今者旬將已滿，朔似環周，慮恐有傷毀之酸，實懼值妖災之苦。故即虔心懇切，望三寶與護持，割捨珍財，仰慈門而啟顙。[註 22]

在敦煌寫卷裡保留了幾則〈患難月文〉，或稱〈難月文〉，如斯五五六一、斯五五九三、斯五五九七、斯三七六五、伯三八二五等，類似女子懷孕所舉行的安胎儀式，這種儀式在當時應頗為流行，據斯四〇八一《敦煌遺書總目索引》定名為〈釋門應用文〉，其中有三則難月的參考文，第一則「惟願靈童易育，門副剋昌，母子平安，災殃永殄」。第二則「天護佛護，菩薩威加，臥安覺安，身心清吉。早點分離，母子平安」。第三則「四王來護，三寶威加，母子康寧，報居齡算」。這種安胎儀式是用來輔佐古代醫學之不足，希望以信仰的力量來順利生產，祈求能夠母子平安。

這是一種對懷孕者的文化醫療，需要天助也要自助，所謂天助是仰賴佛菩薩的救世宏願，相信其「真如綿邈，神功叵測」的超越能力。所謂自助在於彰顯患者的優良品德，如「清貞淑順，婦德善嫻，智德孤明」等，在這樣的文化認知下，意識到女性生存下必然要面對的苦厄，即「感居女質之軀，難離負胎之患」，這是婦女要共同面臨的病患，其病因在於「慮恐有傷毀之酸，實懼值妖災之苦」，是一種屬於文化體驗下的病因觀，人體多少會受到外在邪惡力量的侵犯，要借助宗教的神聖加以維護，即「望三寶與護持」與「仰慈門而啟顙」，是在佛教的皈依情懷下來安頓個體生命的存有。

三、敦煌患文的治療術

佛教醫療有其自成系統的理論以解釋病因與治療疾病，疾病醫療則是舉行治病的禮懺儀式。這種禮懺儀式是如何緣起的呢？一般認為源起於印度佛教的布薩制度，在印度這種布薩制度不是佛教所獨有，是各宗教教派都共有的宗教儀式，為了禮敬諸神，又帶有著使身心清淨的用意與功能，佛教布薩主要是透過誦戒與發露自己的過惡，來達到清淨身口意業的效果，成為與戒定慧三無漏學相互配套的一個重要機制。[註 23]

布薩制度又可分為出家布薩與在家布薩，即不限於在出家教團中舉行，在家信眾也有自己專屬的布薩，透過發露、懺悔、誦戒的過程，使內心重回清淨，以正念來精進修行。冉雲華指出釋道安（三一二—三八五）曾撰寫《出家布薩法》，蕭子良（四六〇—四九四）曾撰寫《在家布薩儀》，這二本書早已散佚。幸運的是敦煌寫卷還保留著一些〈布薩文〉、〈入布薩堂說偈文〉、〈大乘布薩文〉等文獻，指出布薩中主要五件法事內容：「一者行香水以滌手，二者行香供養三寶，三者行籌知人頭數，四者誦戒識是非，五者唱戒竟梵音。唱訖，大眾歡喜，作三禮而去。」每個法事的內容也很複雜，比如行香，還包含著淨水、捧盆、持巾、行香等一連串儀式，除了偈語以外，還會以唱、言、說等方式，對與會人士宣佈儀式進程序與宗教目的。[註 24]

中國佛教發展出來的禮懺儀軌或法門，在內容上不同於布薩制度，比較偏重於禳災、避邪、祈雨、治病、息災等現世利益。汪娟根據敦煌各種禮懺文的結構，將禮懺儀軌分成請佛、歎佛、禮佛、五悔、念佛、處世界梵、三皈依、和南、說偈發願、六時偈頌、無常偈、密咒、和聲等儀式，是經由肢體的禮拜動作，口頭的作梵、和聲、普誦、說偈等，來實踐身口意三業的清淨[註 25]。敦煌患文大約是儀式中的五悔之辭，來傳達懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等心念，達到滅罪治病的目的。患文較少對儀式過程的描述，但是在勸請與發願中，也記錄到一些相關儀式，以這些儀式來盼望醫療的功效，如伯二二三七〈患得損〉云：

故於今日，報佛弘恩，請佛延僧，供養三寶。惟願患者，承茲轉經設齋焚香，種種功德。天垂妙藥，佛降神光，諸苦離身，永無災障。慈雲密覆，四世休宜，法水滋身，六根清吉。又願合家大小，常承諸佛之恩，內外親姻，常遇吉祥之慶。寂斯功德，無量無邊，法界眾生，齊登覺道。[註 26]

專為治病的禮懺法會，一般還是要有請佛、歎佛與禮佛的儀式，即是「請佛延僧，供養三寶」，這是法會的重要主體，奉請諸佛菩薩降臨道場，接受供養，虔誠地禮拜佛法僧三寶，然後對禮拜對象讚歎與發願，相信佛陀法力是無邊無盡，能夠「天垂妙藥」與「佛降神光」，此是佛教醫療的神聖所在，在跪拜的敬儀中感受到諸佛賜與的神光與妙藥，來幫助眾生「諸苦離身」與「永無災障」。這種禮拜不只是自己「法水滋身」與「六根清吉」的受用，也希望一切法界眾生也能斷除三障，一同「齊登覺道」，其中也包含祈求者的「合家大小」與「內外親姻」，能夠在法會的洗禮下「常承諸佛之恩」與「常適吉祥之慶」。

禮懺法會還有「轉經設齋焚香」等儀式，也是法會進行中的另一個主體，來累積儀式神聖性的「種種功德」。這些功德在敦煌卷子斯三四三〈患文〉中有較為詳細的說明：

是以經開般若，爐焚天香，福事既圓，盛眾斯集。以斯轉經功力，念誦之因，總用資薰此律師，惟願承斯福力，業障雲消，累世愆尤，從茲蕩滌。或威儀微細，難護難持；或戒品甚深，不知不悟；或經行殿塔，涕唾伽藍；或進止之間，觸背尊長。如斯等障，亦願消除。即使心花早茂，意樹常榮，患苦即日而蕩除，福善應時而圓備。色力堅固，同白日如漸圓，身心獲安，等紅蓮而轉盛。[註 27]

焚香、誦經、念佛、持咒等行爲已成爲中國佛教徒的主要標誌，被視爲修行的一部分，或者是修行前的準備工作，不僅可得消災延壽等不可思議的果報，也透露出個人成佛之道有關的資訊。[註 28]一般佛教徒還是比較偏重於獲得諸天鬼神護持的功德，以及得大福報等現世利益，比如「經開般若」與「爐焚天香」，是在於追求「福事既圓」的理想生存情境。焚香、誦經等儀式，對民眾的修持來說是易行道，認爲其功德不亞於持戒與坐禪，將「轉經功力」與「念誦之因」視爲一種「福力」，能夠掃蕩掉各種「累世愆尤」，讓「業障雲消」。這是經懺儀軌的無比功德，能化除日常生活或修行的各種障礙，達到心靈醫療的效果，即「患苦即日而蕩除」與「福善應時而圓備」。

患文是儀式進行中的應用文書，是經由誦讀來產生不可思議的神力，有時比思想上的瞭解或戒行上的完美具有更大的力量。[註 29]在儀式中這些功德迴向的對象是誰呢？斯一四四一〈患文〉云：

以此功德，念誦福因，先用莊嚴患者即體，惟願四百四病，藉此雲消；五恙十纏，因茲斷滅。藥王藥上，受與神方；觀音妙音，施其妙藥；身病心病，即日消除；臥安覺安，起居輕利。所有怨家債主負財負命者，領功德分，莫為讎對，故捨病兒，卻復如故。又持勝善，次用莊嚴施主即體，惟願千殃頓絕，萬福來臻，大小清宜，永無災厄。然後先亡父母，目睹龍蓮，胎卵四生，齊成佛果。[註 30]

患文很明顯的是儀式中迴向的祈禱文章，其功德迴向的對象有二，一是「先用莊嚴患者即體」，一是「次用莊嚴施主即體」。第一句可以解釋爲：先將莊嚴儀式的功德與患者合體，這正是佛教儀式醫療的主要目的，是基於佛教信仰的義理系統，來化解各種有形與無形的病因。這種疾病的消除，主要就是靠功德的迴向。所謂迴向，是迴轉所修之因轉向所求之果，此果不只自身受用，獲得「身病心病，即日消除」的利益，也可經由懺悔迴向給自己累世「所

有怨家債主負財負命者」，讓他們也可以「領功德分」，放棄對患者的糾纏，使患者脫離了過去宿世因緣業障所造成的病災。第二句可以解釋為：次將莊嚴儀式的功德與施主合體，問題是此處所謂的施主是指誰呢？伯三五六六〈患文〉有較清楚的說明：

以斯捨施，念誦功德，迴向福因，先用莊嚴患者即體，惟願四百四病，藉此雲消；五恙十纏，因茲斷滅。藥王藥上，受與神方；觀音妙音，施其妙藥。醍醐灌頂，得受不死之方；賢聖證知，垂惠長生之味。又持勝福，次用莊嚴持爐施主及內外親姻等，惟願身如藥樹，萬病不侵，體若金剛，常堅常固，今世後世，莫絕善緣，此劫來生，道芽轉盛。然後先亡遠代，承念誦往生西方，見在宗枝，保禎祥而延年益壽。[註 31]

此一患文將第二句改寫為「次用莊嚴持爐施主及內外親姻等」，在指攝對象上較為清楚，「持爐施主」是指患者的親人，進一步也將功德迴向於所有的「內外親姻」。這種發露懺悔以化除累劫罪業，是可以再擴及到身邊參與儀式的親人，甚至也可以涵及沒有參與儀式的親屬，都能獲得不可思議的醫療功德，增強防治疾病的能力，達到「身如藥樹」與「萬病不侵」的效果，且不僅有現世消災祈福的利益，還可以延伸到死去親人的來生命運，為先代亡親修齋造福，即「先亡遠代，承念誦往生西方」，以佛事來超度祖先能終免罪苦。

從患文的功德迴向，可以看到佛教早已參與中國社會日常生活的習俗運作，滲入到祖先崇拜的文化機制裡，不僅祖先能保佑子孫免除災禍，子孫也可以經由佛事功德來超拔祖先。當然佛教的儀式功德還是在於利益一切眾生，只是在程序中有前後之別，如伯二八五四〈患文〉云：

惟願以茲捨施功德，念誦勝因，先用莊嚴患者即體，惟願神湯灌口，痛惱雲除，妙藥滋身，災殃霧卷。飲雪山之甘露，惠命遐長，餌功德之香餐，色身堅固。又持是福，次用莊嚴施主合門居眷內外親姻等，惟願諸佛備體，龍天護持，災障不侵，功德圓滿。然後散霑法界，普及有情，賴此勝因，咸登樂界。[註 32]

此一患文的功德迴向分成三個層次，第一層次「先用莊嚴患者即體」，第二層次「次用莊嚴施主合門居眷內外親姻等」，第三層次「然後散霑法界，普及有情」。由小我的個人私利，擴充到家族的集體利益，再發願為一切眾生拔苦與樂。這樣的儀式醫療是以禮懺行法來

進行宗教實踐，是為自己與眾生來懺悔宿世罪業，透過莊嚴道場的供養三寶，「普及有情」來「咸登樂界」，這是佛教得果登地的結界方法。

佛教的功德迴向主要是建立在供養三寶的皈依上，這種殷勤的禮敬三寶諸天，不只是有形的供養福筵而已，更以同體慈悲的感應來利益一切眾生，是具有著悲憫的宗教關懷。故儀式的莊嚴隆重是在強化身口意的三業供養，從內心到言行都表達了敬重三寶的道情，如伯二〇五八〈患文〉云：

是日也，大集龍象，環開日殿，捨施淨財，焚寶香，金經既敷，廣布福筵。捨施念論功德，先用莊嚴患者即體，惟願飲甘露以調心，拂香風而體健。色力增固，應時莫遷，醍醐灌法身心，佛日愈清涼而去疾。即知慈尊福力，歎莫能盡。又持勝福，次用莊嚴施主合門居眷，三寶覆護，眾善資持，功德圓滿。[註 33]

法會的供養不是為了排場，人們「捨施淨財」來供養三寶，是以此來種福田，做為修懺的助緣，得以廣助眾生皆能出苦輪同臻彼岸。這種隆重供養的儀式，又見於斯四五三七〈患文〉云：

於是高敷法會，廣被齋筵，三辰暢念而無虧，兩上祈求而不闕。以斯轉讀設齋功德，捨施迴向福因，先用奉資上界四王，下方八部，伏願威光熾盛云云，當今皇帝云云。又持是福，伏用我太保病患即體，惟願四百四病，藉此雲消；五恙十纏，因茲斷滅。藥王藥上，灑甘露之清漿，觀音妙音，施醍醐之妙藥。身病心病，即日消除，臥安覺安，起居輕利。又持是福，次用莊嚴夫人即體，惟願云云。[註 34]

「高敷法會」與「廣被齋筵」，顯示了儀式的莊嚴隆重，從「焚寶香，金經既敷」，經由法會的神聖性，形成「轉經設齋功德」，在供養中親近三寶，讓患者領悟到「慈尊福力」，家眷也能在「三寶覆護」下能夠「眾善資持」，以不斷的精勤修道，顯現真實本性，就更能「功德圓滿」。

佛教的供養三寶不是外在神力的崇拜，而是經由儀式的懺悔與祝願，建構出修行的方便法門，藉用佛力或神力來助成懺悔，使身心得以淨化，回歸清淨的自性。佛教的儀式醫療，最終的目的還是在自性醫療上，將懺悔與迴向結合起來，透過內心的自我的反省與觀照，迴

向於眾生的圓滿開悟與究竟解脫。患文是透過祝願與懺悔來完成醫療手段，如斯五五六一〈丈夫患文〉云：

以茲捨施功德，念誦勝因，先用莊嚴患者即體，惟願觀音駕日，灑方以清金，大聖乘花，扇香風於蕩慮。然則六塵永散，八苦長消，延惠命於千靈，堅法身於十力。身病心病，即日消除，臥安覺安，起居輕利。患者自云：或有此世他生，怨家債主負財負命者，願今日今時，賴此道場，證明功德，即日轉生。人道天中，解怨捨結，放捨患兒，還復如故。又持勝福，次用莊嚴施主即體，惟願明財勝福，隨四時而逾增，寵位高班，必千靈而永故。然後先亡遠代，悉得上生，內外親姻，咸蒙吉慶。[註 35]

患文的祈願內容大同小異，或許遵循著一定的範文格式，但是在祈願的過程中，能引領患者在發露、知罪與發願中有著主體修行的領悟，能懺除罪業，重獲健康之身。這一則患文除了在患者即體後有段祝辭外，增加了「患者自云」，這也是一段祈願辭，是要患者親自將功德迴向給「此世他生怨家債主負財負命者」，主動去化除累世無量無邊的罪咎，並以此願力拔除一切眾生的苦業。如此的儀式醫療，是要解除一切因惡業而引發的心病、身病、口病等業障疾病。

四、敦煌患文的禮懺法

患文的醫療作用是奠基於五悔儀式上，即至心懺悔、至心勸請、至心隨喜、至心迴向、至心發願等，經由懺悔請求佛菩薩利益眾生，進而迴因向果，展現出救濟群生的弘願。這是佛教醫療的根本要義，是要行者懷有至誠的心，回到心靈的主體作用上發出精神性的自覺動力。中國佛教的大眾化，與這樣的禮懺法門的流行有密切的關係，民眾在儀式的奉行下不僅滿足了拔苦與樂的醫療需求，也可以將懺儀提昇為個人心靈開悟的工具，以此來親近佛法，體會其中的奧義。

禮懺修行是佛教醫療的主要手段，患文雖只是禮懺的文書，卻反映了人們強烈懺罪除惡的目的，以儀式來力行精神的實踐，發揚大乘佛教的慈悲法力。患文這樣的應用文書，文字雖然華麗些，世俗色彩濃厚，但仍保有著懇切懺悔的清淨本意，如伯二八五四〈患文〉云：

於是經開貝葉，課念不暇於時須，佛禮金仙，唱懺無虧於漏滴。五辰兩旦迴向，歌讚上徹於天宮，日別散食行善，分施遍沾於鳥獸。燈彩共星辰競朗，香煙與雲霧爭馳，道樹將夏蕊齊榮，惡業等秋蓬並散。是時也，景當妍媚，氣厲清明，蕙蘭爭茂於亭中，桃李馳芳於林裡。以斯捨施結壇功德，轉經念佛迴向福因，先用奉資上界四王，下方八部，伏願威光熾盛，福力彌增，興運慈悲，救人護國。願使藥王藥上，溢甘露之清漿，觀音妙音，施醍醐之妙藥。癘疾消散，疫瘴不行，萬戶無虞，千家有慶。[註 36]

這篇患文的對象是節度使太保，除了文句的排比較典雅些，也加重了懺悔的儀式實踐，如「課念不暇於時須」、「唱懺無虧於漏滴」與「歌讚上徹於天宮」等，顯示儀式奉行的虔誠，展現出莊嚴的壇場，以及全心投入的修持，在膜拜、唱誦等行爲中，來寧靜自我的心靈，以消除煩惱習氣等罪惡。儀式有助於去惡行善的修行，帶出對社會與自然的慈善關懷，如「日別散食行善」與「分施遍沾於鳥獸」，這些持善的行爲代表行者的一心精進，不再造一切惡業，進而普願有情眾生皆能成就無上佛道。這種願望迴向給「上界四王」與「下方八部」，共同來「救人護國」，讓自然災害遠離人間，即「癘疾消散」與「疫瘴不行」，使眾生可以獲得具體的生存利益，即「萬戶無虞」與「千家有慶」。

禮懺的作用，是以心性爲主體，以莊嚴道場來調伏身心，達到內外緣具，以化解自身病災，同時也以正法來利益眾生，如伯二八五四〈患文〉云：

於是虔誠啟願，祈懺於千僧，注想傾陳，設壇那於即日，以茲捨施功德，迴向福因，盡用莊嚴其闍梨即體。惟願形同大地，歷千載而常安，命等須彌，跨萬齡而不朽。八功德水，灌注身田，九橫稠林，摧殘殄滅。然後散霑法界，普施蒼生，賴此勝因，咸登樂果。[註 37]

此患文的對象，文中號稱爲「敦煌貴族」，不是一般的平民百姓，從「祈懺於千僧」，可知法會的場面相當浩大，願望似乎有些誇張，對生命的期許太高，如「形同大地，歷千載而常安」，佛教不認爲「形」可以不滅，但「神」可以超越輪迴而不滅；「命等須彌，跨萬齡而不朽」，從佛教的義理系統來說，是可以期待。這種期待是從生命的境界入手，在精神上「八功德水，灌注身田」，擴充心性的無邊智慧，獲得生存的大利益，此大利益也迴向給一切眾生，能得善巧方便來「咸登樂果」。

這種禮懺法門是重自力與自悟，原則是眾生平等，不是特別照顧官宦與貴族，儀式不是商業化的交易，不必特別強調「捨施淨財」，而是量力供養，且著重在三寶供養，只是虔心盡力即可。每個人都可以用禮懺的方式，來對治疾病，且各種疾病都適用，也可應用婦女懷孕的請願上，如斯一四四一〈患難月文〉云：

以茲捨施功德，念誦焚香，總用莊嚴患產即體。惟願日臨月滿，果生奇異之神，母子平安，定無憂蹉之厄。觀音灌頂，得受不死之神方；藥上捫摩，垂惠長生之味。母無痛惱，得晝夜之恒安；產子仙童，似披蓮而化現。又持勝福，次用莊嚴持爐施主合門長幼等，惟願身如松岳，命等蒼冥，靈哲之智朗然，悟解之心日進。父則長居祿位，母則盛德恒存，兄弟才藝過人，姊妹永修貞潔。死生離苦，三有獲安，成無覺路。
[註 38]

「總用莊嚴患產即體」，是指此一莊嚴的儀式是專對患產婦女，懺悔後的發願目的極為單純，請求「定無憂蹉之厄」，最後目的是「母無痛惱」與「母子平安」。「次用莊嚴持爐施主合門長幼等」，是將莊嚴儀式的功德迴向給患產婦女的家人，側重在家庭倫理的整體和諧上，反映出傳統社會的價值需求，對父母的盼望是「父則長居祿位，母則盛德恒存」，對兄弟姐妹的盼望是「兄弟才藝過人，姊妹永修貞潔」。

在家眾會苦於疾病，同樣地出家人也會面對著各種病患，僧尼染病時，除了更加嚴謹的持戒，保持身心在清淨的狀態中，也可以舉行除患法會，接近於布薩制度，著重在懺悔儀式，進一步清除自身的業障。所謂懺悔，是指一種特定的意識，企圖化解某種深陷苦惱的體驗，嚮往著神聖的目標，發展出種種懺悔的語言。[註 39]對僧尼來說，這種懺悔的語言必須配合自身的修行境地，如斯六四一七〈僧患〉云：

厥今廣延二部，開闡大乘，大會緇倫，香煙滿席。持爐啟願，捨施衣物者云云。患闍梨乃戒珠內淨，定水外清，玄談不二之門，善說二乘之教。可謂業風動性，水有逝流，雲露之軀，俄然變滅。患闍梨自云：生居王公，位處凡流，煩惱海深，無明雲厚。心猿不繫，騰五欲樹，意馬無羈，縱六塵境。望對清眾，露膽披肝，幽顯聖凡，證盟護念。從出無際，至苦惱觀，繫惡業繩，處塵勞獄。或因利名，起嫉妬心，或處人天，妄生貪患。覺爭競起，有欲無厭，色心俱迷，多虧少獲。內懷腐敗，外現端嚴，或用三寶資財，或侵四方僧物。違背聖道，憎嫉善人，壞淨信心，汙伽藍地。如斯等罪自

珍，教他今日今時，願皆消滅。所有負財負命，領受功德，解怨捨結，發歡喜心，放免患僧，還復如舊。[註 40]

就僧侶來說，「持爐啓願」是相當莊嚴的宗教儀式，本身需具備真實修行的果地，方能消除累劫所造成的惡業。患僧自己在佛教體證上已有相當的工夫，即「戒珠內淨」與「定水外清」，說明在修持上有確實的觀行，在義理的理解與弘揚上，能夠「玄談不二之門」與「善說二乘之教」。但是，這樣的修行者，還是會遭遇到難以醫治的病患，就需要進行更深入的事儀，以至誠的發露懺悔，來面對今世乃至世世的煩惱與業障。修行者與一般大眾一樣，都難以脫離「煩惱海深」與「無明雲厚」的挑戰，這是疾病的根本，佛教強調的是根本醫療，要真實地面對無明煩惱的病因，將這些病因消滅，疾病就可以迎刃而解。懺悔就是以能觀的心來面對自己過去種種的我執，如「或因名利，起嫉妒心」、「或處人天，妄生貪患」、「或用三寶資財」、「或侵四方僧物」等，經由宣說自己無邊無量的罪咎，祈求在佛力的普照下內外障緣寂滅，也能解開累劫罪業，讓「所有負財負命，領受功德」，了斷一切的恩怨。

這種疾病的禮懺布薩，是要患僧「還復如舊」，可得身心清淨以利精進修行。其目的雖然在於醫療疾病，卻也是修行的另一種形態，真實地面對自己無明的種種妄行，如斯五五六一〈僧患文〉云：

惟師乃戒珠內淨，心鏡圓明，談無相妙諸苦空，守淨戒而鵝珠草繼。豈謂業風動性，水有逝流，往疾纏身，力微難進。每恐四蛇毀怯，二鼠之侵藤，霧露之軀，俄然變沒。律師自云：生居末法，像名出家，戒行常虧，故違誤犯。經行精塔，坐臥金田，法僧財貪求無足。如斯之罪，無量無邊，猶若恒沙，難可知數。今對清眾，懺謝宿愆，所有負財，領受功德。解怨捨結，發歡喜心，放捨患兒，還復如舊。[註 41]

修行者還是要面對著「往疾纏身」的挑戰，以懺悔來滅絕三障業報。「律師自云」即是自我懺悔，反省現世犯的業障，如「戒行常虧」，意識到自己累積了重重罪業，已經是「難可知數」。懺悔是對無明犯過者開啓了一線生機，經由「懺謝宿愆」來真實悔改，在根本上究竟除罪，如斯五五六一〈尼患文〉云：

遂乃火風不適，地水乖違，五情不安，四大無順。伏枕累席，莫能起居，藥餌須施，全無抽減。謹將微斯，割捨淨財，投杖福門，希垂救危。患尼自云：生居女質，長自凡流，常遊苦海之中，未離欲塵之境。虛縑眾浪忝披真，徒受圓滿之尸羅，全犯叵知之限紛。或將非律之繡綺，枉稟衣。或求鬻利之名聞，詐行異行。或經行殿塔，污泥伽藍。或反應上言，抵突師長。或因自讚，隱毀他人。或不細思，妄談長短。或因執掌常住，分寸搜掙。或是犯捉之間，將輕換重。如斯等罪，陳訴難周，前世怨家，詎知頭數。蓋在凡緣所閉不覺知，今臥疾中始悟前障。無門訴苦，懺懇尊前，伏願慈悲，希垂救拔。怨家債主，領受斯福，捨結濟生，十惡之愆，並願消滅。[註 42]

僧尼在佛法的體驗上是沒有差別，化解疾病的需求也是一致的，經由懺悔來認識業障之體，以達到真正的懺罪清淨。即使是修行者可懺之罪還不少，顯示人們有必要時時悔過，才能避禍消災與除病。「如斯等罪，陳訴難周」，這是相當沈重的生存壓力，一言一行隨時都可能犯戒受過，招感來種種生存的凶害，還有「前世怨家」的罪業，只靠自己的修德學善是不夠的，尚須仰賴神聖力量的救助，即「懺懇尊前」與「希垂救拔」，是經由三寶皈依來獲得除障滅罪的生存利益。這也是一種修行方式，在有障可除與有罪可懺的法事中，可以進一步體驗諸法的究竟意，以轉識成智來獲得徹底解脫。

從僧尼到信眾都可以經由懺悔來解脫罪業，是一種懺除業障的方便法門，在儀式中開啓本心修持，勇於面對自我貪瞋癡的追罪煩惱，如斯六四一七〈患文〉云：

患都頭自云：生居貴族，長踐豪門，怪逸猖狂，驕奢異眾。或心調雄勇，意習弓弧，掣逞獷獠，幡生為國。或臨軍敵，發箭射人。或馬上飛刀，傷煞賊寇。或遊出獵，逐兔奔狐。或前安籤，妄煞蟲獸。或營舍宅，動土興功，伐樹斫材，冒假聖靈。或街衢雅貴，非分捻愆，打撲平人，意猶不歇。或盛年美貌，愛染邪婬，欲火焦心，侵貞潔。情生二種，性曲不端，妄作怨家，互相恨結。或因恃勢，起嫉妒心，競利爭名，危身害命。謂得未得，高侍蔑人，非利求財，多端訶說，恒懷取物，不惟業因。無記深愆，積同海嶽，愚敦隔蔽，不覺不知。今對佛法僧前，披肝懺滌，願罪消滅。今者初秋罷歡，中秋復臨，玉軸收轉於銀函，捨施祈恩而乞福。[註 43]

人的一生難免造罪多端，不少惡業隨因緣所現，仔細反省，不可勝數，幾乎是縱恣三業，無惡不作，可以說是「無記深愆，積同海嶽」，如果缺乏懺悔之心，又往往「愚敦隔蔽，不覺不知」，就無法見心追罪，生重慚愧來修功補過。當所觀罪業歷歷分明時，則本心起了主

體性作用，能在「佛法僧前」增長智慧，能滅無量生死重罪。懺悔的利益在於本心的覺知，不單爲了禳病求福，同時開啓了心性的修持，可得六根清淨而入佛境界，以神聖的護持來破一切的病患業障。佛教禮懺法門所產生的作用，是治本而非治標的醫療方法，不是針對疾病的外在症狀，而是回到佛法的根本要義上，以理觀的智慧來修懺悔的儀式，達到理事相互融攝的境界。

五、結論

佛教醫療不同於一般的生理醫療，是從佛教文化的義理系統發展而成，不是從科學的病因觀來解釋疾病，也不是從醫學理論來治療疾病，而是回到佛法的思想體系中來進行身心的安頓。這種安頓來自於精神的修持，不只是肉體的健康保健而已，還包含了對生命的體驗與實踐，追究靈性永恒常存的根本之道。這樣的醫療觀，不是只看到肉體無病的現實利益，還包含了心靈的精神昇華。

敦煌患文雖然是禮懺法門的應用文書，有點格式化與過分老套的語言形式，但是卻保存了中古時期禮懺治病的文化形式，有助於瞭解佛教在中國社會實際傳承的意義與價值，可以瞭解到佛法人間性與現實性的實踐內涵，佛教的行法是在社會關懷中展現而出的，是身心與環境互動中找出消滅惑、業、苦的方法[註 44]。或許，患文夾雜了民眾現世利益的渴望，難免形成某些過分形式化或教條化的弊病，可能只是行禮如儀的照本宣科，缺乏相應的心靈自覺。這不是患文本身的問題，而是整個社會缺乏精神教化，無法契入於佛教的根本教法，佛教醫療真正目的，就是要兼顧佛法的真諦與俗諦，在生活中具體的實踐與體驗。

佛教東傳流布民間，必然會與中國社會文化相互交流，與傳統精神性的醫療體系結合，在融入日常生活之中，無法排斥民眾消災解厄祈福的生存需求，人們渴望佛法的護佑，同樣地佛教也需要民眾護持，禮懺法門的流行是佛教因時因地制宜的智慧展現，一方面可以滿足群體和諧的共同利益，一方面也有助於佛法的傳播與弘揚。

【註釋】

[註 1] 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，一九九八年）第六十二頁。

[註 2] 李志夫，〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》（一九九五年）第八期，第七十五—九十五頁。

[註 3] 游祥洲，〈論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（東大圖書公司，一九九〇年）第一二一—一三五頁。

- [註 4] 釋大睿，《天台懺法之研究》，中華佛學研究所畢業論文，一九九七年，目前已由法鼓文化事業出版。
- [註 5] 張家楨，「大悲懺法之研究」，玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，二〇〇一年。
- [註 6] 汪娟，《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化事業公司，一九九八年）第二頁。
- [註 7] 黃徵、吳偉編校，《敦煌願文集》（湖南長沙：岳麓書社，一九九五年）。
- [註 8] 冉雲華為《敦煌禮懺文研究》作的序，第三頁。
- [註 9] 喬治·福斯特等著，陳華、黃新美譯，《醫學人類學》（台北：桂冠圖書公司，一九九二年）第七十一頁。
- [註 10] 張珣，《疾病與文化——台灣民間醫療人類學研究論集》（台北：稻鄉出版社，一九八九年）第九十二頁。
- [註 11] 釋慈誠，《佛教醫學》第一冊（台北：大千出版社，二〇〇一年）第十五頁。
- [註 12] 斯三四三存文約三十多篇，卷首卷尾皆有殘缺，《敦煌寶藏》擬總名為《應用文範》，此文為該卷的第一篇。
- [註 13] 馬伯英，《中國醫學文化史》（上海：上海人民出版社，一九九四年）第三六四頁。
- [註 14] 「伯」是珍藏於法國巴黎國立圖書館所藏敦煌卷子。此文目前存有兩個寫本，一為斯三四三的第十七篇，一為伯三二五九的第一篇。
- [註 15] 此文有二個寫本，一為斯五五四八首尾皆有殘缺，一為斯一四四一，為〈患文第四〉的第一篇。
- [註 16] 此文有二個寫本，一為伯二〇五八有殘缺，一為伯三五六六，為全卷的第五篇，引文根據此二寫本加以校正。
- [註 17] 伯二八五四第六篇，失題，依其文意，應為〈患文〉。
- [註 18] 斯四五三七失題，依其文意應為患文，其對象為節度使太保。
- [註 19] 伯二八五四失題，同是以節度使太保為對象的患文。
- [註 20] 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，一九九八年）第八十六頁。
- [註 21] 伯二九四七文末未寫完，缺題，根據《敦煌願文集》，定名為〈為宰相病患開道場文〉，是一篇為專人而寫的患文。
- [註 22] 斯一四四一有二個〈患難月文〉，此為第一篇。
- [註 23] 羅因，〈佛教布薩制度的研究〉，《第六次儒佛會通論文集》上冊（華梵大學，二〇〇二年）第四一一頁。
- [註 24] 冉雲華，〈敦煌本大乘布薩文研究〉，《從印度佛教到中國佛教》（東大圖書公司，一九九五年）第七十三—九十五頁。
- [註 25] 汪娟，《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化事業公司，一九九八年）三一三—三五五頁。
- [註 26] 伯二二三七存文十三篇中的第三篇，標題原有，為病癒之義。

[註 27] 同 [註 12] 。

[註 28] 藍吉富，〈諷誦在大乘佛教中的意義〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（東大圖書公司，一九九五年）第四四七頁。

[註 29] 冉雲華，〈諷誦的力量〉，《中國佛教文化研究論集》（東初出版社，一九九〇年）第十頁。

[註 30] 同 [註 15] 。

[註 31] 同 [註 16] 。

[註 32] 同 [註 17] 。

[註 33] 此文見於伯二〇五八與伯三五六六，但與註[註 16] 為不同的文章，是伯三五六六全卷的第八篇。

[註 34] 同 [註 18] 。

[註 35] 斯五五六一存文六篇，此為首篇，標題原有。

[註 36] 同 [註 19] 。

[註 37] 伯二八五四，存文十七篇，此為第五篇，失題。

[註 38] 同 [註 22] 。

[註 39] 謝大寧，〈譬喻與推證的抉擇——儒佛實踐哲學之展開進路的難題〉，《第六次儒佛會通論文集》上冊（華梵大學，二〇〇二年）第四〇〇頁。

[註 40] 斯六四一七，存文二十篇，此為第十四篇，標題原有。

[註 41] 斯五五六一存文六篇，標題原有。

[註 42] 也在斯五五六一，標題原有。

[註 43] 斯六四一七存文二十篇，此為第十八篇，失題。

[註 44] 楊郁文，〈佛法的人間性與現實性〉，《人間淨土與現代社會》（法鼓文化事業公司，一九九八年）第一二七頁。