

## 敦煌講史變文的佛教敘事及其講唱者的身分\*

楊明璋\*\*

### 摘要

本文以敦煌講史變文中可見佛教敘事的作品為對象，先就講史作品中的佛教敘事之情節由來、敘事特色及作用進行論述，另也關注其抄寫情形及生成文化語境，進而討論這些作品的講唱者身分。總括而言，這些融入有佛教敘事的講史變文，大抵有二種情形：一是像出自五代僧人雲辯的〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉，或者〈舜子變〉、〈韓擒虎話本〉、〈董永詞文〉，其中的佛教敘事對人物正面形象的型塑、主題要旨的定調，大有影響，加上抄寫這些作品的寫本，也往往同時寫錄有與佛教相關的文書，又約八世紀上半葉開始，時可見中土世俗故事為佛教講經吸收及名為「戲僧」、「遊僧」的和尚活躍於世俗活動或儀式的記載，故從內、外緣條件來看，這些作品應是僧人或對佛教有深刻了解的人士所為；二是像〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉的佛教敘事，還雜揉有仙道方術，對人物形象則起了負面作用，主題要旨也因而模糊，佛、道人物成了講唱者嘲弄的對象，故這些講史作品應出自民間藝人。另外，過去未被注意的如〈韓擒虎話本〉的開頭以法華和尚為核心之敘事，它雜揉了《隋書·高祖上》中的河東女尼，《續高僧傳》、《法華經玄贊要集》所記南朝梁法雲講疏《法華經》的傳說，

---

\* 本文為執行科技部專題研究計畫「王權、儀式與唐五代宋遼的講唱文學——以帝王、僧人為中心的研究」(計畫編號 MOST108-2410-H-004-119-MY3)之部分成果，感謝本刊匿名審查專家學者之指正。

\*\* 國立政治大學中國文學系教授。

以及移植 P.3570V、P.3727、P.2680 的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉的部分內容。

關鍵詞：敦煌、講唱、敘事、講史、佛教、僧人

## 一、前言

敦煌講唱文學指的是敦煌文獻中出現或標示有與講說、吟唱表演相關的習慣用語之韻散相間的敘事作品，如押座文、解座文、講經文、因緣、變文，或以駢、散文為主，如話本，或以韻文為主，如詞文。<sup>1</sup>也可統稱為變文，這是廣義的變文，和前述強調配合圖畫演出講唱敘事的狹義變文不同。<sup>2</sup>而這些講唱文學一般又依各作品的主要內容題材，將之分為講述佛教故事的講經變文與講述歷史、傳說人物故事的講史變文，講經的表演者是僧人，講史則是由民間藝人進行表演。<sup>3</sup>惟在講史變文作品之中，卻仍不時可見佛教敘事，按上述的體類來看，像押座文中的〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉，<sup>4</sup>（狹義）變文中的〈舜

<sup>1</sup> 如張鴻勳於《敦煌學大辭典》「敦煌講唱文學」詞條云：「敦煌寫本中唐五代講唱故事類作品的總稱。現存八十多種作品，約二百個抄本，包括各種變文、緣起、講經文、話本、詞文、押座文、故事賦等。」參見季羨林主編，《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁522。另可參楊明璋，《敦煌文學與中國古代的諧隱傳統》（臺北：新文豐出版公司，2011年），頁335-340。

<sup>2</sup> 可參張鴻勳編著，〈變文——敦煌說唱藝術奇葩〉，《說唱藝術奇葩——敦煌變文選評》（蘭州：甘肅人民出版社，2000年），頁1-29。按：為避免讀者混淆，之後行文，如有提及狹義變文，會以括號加以註明。

<sup>3</sup> 如李小榮，《敦煌變文》（蘭州：甘肅教育出版社，2013年），頁341。

<sup>4</sup> 如羅宗濤（1938-2018）於《敦煌變文》有云：「敦煌卷軸裡有一些寫卷是當時講唱文學的話本，當代研究文學史的學者泛稱之為『變文』。這類講唱的話本，依其內容題材區分，可大別為講經與講史兩種——前者宣演佛經及佛家故事；後者演述我國歷史傳說人物事跡。」羅先生又於〈敦煌講經變文與講史變文之比較研究〉明確說道：「至於講史性變文有沒有押座文呢？〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉既為宣演二十四孝而設，二十四孝是屬於歷史故事的範圍，而有押座文，那麼講史性變文也應該有押座文才對。」講史、講經之區分，是就作品的內容主題，不論從題名有「二十四孝」，或內文具體敘及的孝子絕大多數為中土歷史、傳說人物，足知羅先生之見合宜，今從之。另外，謝海平也曾對「講經變文」、「講史變文」下過定義，看法和羅先生大致相同。以上分參羅宗濤，《敦煌變文》（臺北：時報文化出版公司，1987年），頁33；羅宗濤，〈敦煌講經變文與講史變文之比較研究〉，《中華學苑》第27期（1983年6月），頁44；謝海平，〈講史性之變文研究〉，《唐代文學家及文獻研究》（高雄：麗文文化事業公司，1996年），頁311-462。

子變》，話本中的〈韓擒虎話本〉、〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉，詞文中的〈董永詞文〉，<sup>5</sup> 以及與講唱文學關係密切的俗賦中的〈燕子賦〉甲篇、〈孔子項託相問書〉，均有之。雖然這些作品大部分的佛教敘事所佔比重不算高，像〈燕子賦〉甲篇、〈孔子項託相問書〉即是，以〈燕子賦〉甲篇為例，僅在雀兒被禁於獄中，自嘆「惟須口中念佛，心中發願。若得官事解散，驗寫《多心經》一卷」，<sup>6</sup> 這應只是當時民間遇官司纏身等不如意，藉念佛、抄經以求消災解厄的風俗習尚。而〈舜子變〉、〈董永詞文〉、〈葉淨能詩〉等的佛教敘事比重雖也不高，但對整體故事情節的推展、人物形象的形塑，大有助益。當然，也有部分作品的佛教敘事比重較高的，像〈韓擒虎話本〉、〈唐太宗入冥記〉二篇話本，佛教敘事不僅影響了各自故事情節的推展、人物形象的形塑，也對篇章主題要旨的定調起關鍵的作用。換言之，這些生成於表演語境下的敦煌講史變文，佛教敘事是如何被安排的？其於作品所起的作用為何？是否有特別的用意？以及何種身分的編創者才會有如此的安排，像是僧人是否可能進行講史講唱？像傅芸子（1902-1948）在 1946 年發表的〈俗講新考〉一文，即云：

變文，它的性質，依今存敦煌發見的古卷子看來，大別可分

<sup>5</sup> S.2204 的〈董永詞文〉，原無題名，王重民（1903-1975）擬名為〈董永變文〉，惟就形式來看，它與〈大漢三年季布罵陣詞文〉同為全篇韻唱而無散說，故顏廷亮、張錫厚（1937-2005）、張鴻勛、柴劍虹等，均以為它是詞文，將此作擬名改為〈董永詞文〉，或僅稱〈董永〉，今從之。以上分參王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，〈董永變文〉，《敦煌變文集》（北京：人民文學出版社，1957 年），卷 1，頁 109-113；顏廷亮主編，《敦煌文學概論》（蘭州：甘肅人民出版社，1993 年），頁 285；張錫厚，《敦煌文學源流（修訂版）》（北京：作家出版社，2000 年），頁 541；張鴻勛，〈敦煌說唱文學的類型與淵源〉，《敦煌說唱文學概論》（臺北：新文豐出版公司，1993 年），頁 26；季羨林主編，《敦煌學大辭典》，頁 584。

<sup>6</sup> 見黃征、張涌泉校注，〈燕子賦（一）〉，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997 年），卷 3，頁 378。

為兩類：其一為佛教的，即是純講佛教故事藉以宣傳教義的……。其二為非佛教的，即是不敘述佛教故事，而以歷史或傳說及時事為題材的……。寺院俗講所用的變文，當然以第一類為原則的；至於第二類裏，除含有特殊作用的。如頌揚沙州歸義軍張氏的〈張義潮變文〉(P.2962)，頌揚歸義軍曹氏的〈降魔變文〉(P.2187)，<sup>7</sup> 乃是由當時敦煌寺僧在俗講中特別講唱的，至於其他如〈舜子至孝變文〉(P.2721)、〈伍子胥變文〉(P.2747, S.238)、〈昭君變文〉(P.2553) 是否完全由俗講僧擔任講唱、抑或還有其他職業人講唱？這確是一個可研究的問題。<sup>8</sup>

這些都是本文討論的焦點。而要解決這一連串的問題，除了細究講史變文內部的種種之外，各作品的外部抄寫樣態及文化語境，也是值得關注的。

在傅芸子之前或其後，已有學者論及講史變文的講唱者身分問題，他們或概述大略可能性，或針對個別作品進行討論。如 1938 年鄭振鐸 (1898-1958) 在《中國俗文學史》一書，就推測非佛教故事的講唱，是僧人為了增進聽眾的歡愛，推陳出新的結果；<sup>9</sup> 1983 年羅宗濤在〈敦煌講經變文與講史變文之比較研究〉指出講史變文的講唱者，是既有俗人，也有和尚；<sup>10</sup> 1989 年美國學者梅維恆 (Victor Henry Mair) 在《唐代變文》中則主張實踐講經文、變文這二種口頭文學的人，有完全不同的宗教和社會身分，講經文是出自正式的僧侶，變文

<sup>7</sup> 傅氏標示此〈降魔變文〉抄寫於 P.2187，知其為現今習稱的〈破魔變〉，因該寫本有首題〈降魔變押座文〉，又有尾題〈破魔變〉，故傅氏才會名為〈降魔變文〉。

<sup>8</sup> 按：上引文謂 P.2747、S.238 有〈伍子胥變文〉，誤矣，應是 P.2794、S.328，另有 P.3212、S.6331。傅芸子，〈俗講新考〉，收入周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》(上海：上海古籍出版社，1982 年)，上冊，頁 151-152。

<sup>9</sup> 鄭振鐸著，王雲五、傅緯平主編，《中國俗文學史》(臺北：臺灣商務印書館，1992 年)，上冊，頁 252。

<sup>10</sup> 羅宗濤，〈敦煌講經變文與講史變文之比較研究〉，頁 39-106。

則是民間藝人和沒有正式佛教名位的世俗信徒所為。<sup>11</sup> 顯然，三位對於僧人是否涉入講史變文，看法並不同，鄭氏認為講史依然是由僧人主導，羅氏以為僧、俗均有之，梅氏則主張是以民間藝人或世俗信徒為主幹。而針對個別作品進行討論的，則有如潘重規（1908-2003）〈從敦煌遺書看佛教提倡孝道〉、鄭阿財《敦煌孝道文學研究》，他們曾就〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉、〈舜子變〉、〈董永詞文〉三篇作品，出現有佛教用語及佛教傳入中土後對孝道的提倡，進行考究，以為這三篇應是佛教徒、僧人編造。<sup>12</sup>

換言之，學界對講史變文的講唱者身分雖有過討論，但並未全面，且歧見不小，部分甚至是出於猜想、推測。故本文選擇敦煌講史變文中雜揉佛教敘事的作品，進行全面性的討論。首先就講史變文中的佛教敘事之情節由來、敘事特色及作用等作品的敘事情形進行論述，另也注意其外部的抄寫情形及生成文化語境，進而藉以考究這些作品的講唱者身分。而由於雜揉有佛教敘事的敦煌講史變文部分還穿插敘述了道教、神仙方術，故本文接下來的論述，為利於上述敦煌講史變文中佛教敘事的種種議題之理清，擬將敦煌講史變文的佛教敘事，分為與講史雜揉的佛教敘事，以及與講史、仙道方術雜揉的佛教敘事二類來進行。

## 二、與講史雜揉的佛教敘事

前言提及屬俗賦的〈燕子賦〉甲篇有雀兒遇難口中念佛、驗寫《多心經》的情節，這固然是當時佛教影響百姓信仰習尚的一種表現，更

<sup>11</sup> 梅維恆著，楊繼東、陳引馳譯，徐文堪校，《唐代變文——佛教對中國白話小說及戲曲產生的貢獻之研究》（上海：中西書局，2011年），頁155。

<sup>12</sup> 潘重規，〈從敦煌遺書看佛教提倡孝道〉，《華岡文學報》第12期（1980年3月），頁197-219；鄭阿財，《敦煌孝道文學研究》（臺北：石門圖書公司，1982年），頁433。

值得注意與講史雜揉的佛教敘事，是〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉、〈舜子變〉、〈韓擒虎話本〉三篇，佛教敘事在這些作品中或對主題要旨的突顯具關鍵作用，或對故事情節的推展大有助益，或非但推升主要人物的正面形象，也對主題要旨的收斂發揮一定的作用。

### （一）〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉的佛教敘事

〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉屬押座文，而押座文是於講唱活動開場時用以收攝四座聽眾心念之用，一般而言附屬於講經文、因緣、（狹義）變文等講唱作品，相對之下它的故事性稍弱。此篇作品除了有寫本外，難能可貴的是它也有刻本。寫本部分有 P.3361、S.3728V、S.9530 三件：（1）P.3361，卷軸裝，正面首題作「押座文 右街僧錄圓鑿大師賜紫雲辯述」，背面為〈嘆百歲詩〉（一十一，春禾墾上苗初出），正、背面字跡相同。（2）S.3728，卷軸裝，背面最末抄錄本文，首題作「押座文 右街僧錄圓鑿大師賜紫雲辯述」，其前依序有〈大唐玄宗皇帝問勝光法師而造開元寺〉、終南山釋道宣撰《集神州三寶感通錄》上卷、<sup>13</sup>〈左街僧錄大師壓座文〉，均為佛教文書且各篇筆跡相同；正面則有〈乙卯年（955）二月、三月歸義軍押衙知柴場司安祐成牒（擬）〉，其筆跡與背面所抄迥異，固然如此，背面的押座文等作品抄寫年代當也距 955 年不遠。（3）S.9530，殘片，正面二行，背面三行，正、背面字跡相同，且文句可互相銜接，始於「來，須知孝道善無疆」，終於「萬代史須（書）歌舜主」。<sup>14</sup> 總此，可知此

<sup>13</sup> 與今本《集神州三寶感通錄》卷上的序及阿育王、隋文帝建舍利塔近同。參見楊明璋，〈敦煌文學中的唐玄宗與佛教〉，（政治大學中國文學系、中央研究院文哲研究所、佛光大學人文學院、日本廣島大學主辦，「2020 佛教文獻與文學國際學術研討會」，臺北：2020 年 11 月 28-29 日）。

<sup>14</sup> 國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

篇由雲辯( ?-? )所述的押座文，當在其完成某次的講唱後廣泛地為人們所傳抄，輾轉流傳至敦煌，並為敦煌人士所抄寫。刻本部分則有 S.P.1 一件，題名作〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉，此意味著押座文在講唱作品中雖屬附屬品，但本篇顯然在當時備受重視，應是為了有更廣泛地流傳，才會鄭重其事地單獨將之進行雕板印刷。

此篇押座文的作者雲辯，即是五代後唐明宗、後晉(十世紀上半葉)時，屢於皇帝誕日入宮談讚論議的僧錄圓鑒大師，<sup>15</sup> 像 P.3808〈長興四年中興殿應聖節講經文〉應該就是他在後唐明宗長興四年的誕日入宮於中興殿講唱《仁王般若經》的記錄文本，<sup>16</sup> 而 S.P.1 一刻本所標舉的「二十四孝」，較一般傳世文獻首次出現此詞的宋代李燾(1115-1184)撰《續資治通鑑長編》更早，該書卷 116 調宋仁宗景祐二年(1035)六月左司諫姚仲孫上書言：

伏聞議者欲改制雅樂，俾協純音，謂舊律太高，裁之就下，以高形下，人固知之。然或制之未得其精，損之必差其度。臣蓋不知其得於何道，而輒變更，聞其所為，率多詭異。至如鍊白石以為磬，範中金以作鐘，又欲以三辰、五靈、二十四孝為樂器之飾，臣雖愚昧，竊有所疑。<sup>17</sup>

而稍晚於此應是編撰於南宋孝宗隆興元年(1163)之後的四川綿竹大中祥符寺僧人思覺集《如來廣孝十種報恩道場儀》中的〈如來廣孝十種報恩道場三時提綱〉也有一讚文作〈禮十種報恩二十四孝報恩讚〉。值得注意的還有讚文敘及的孝子有釋迦牟尼( ?-? )、目連( ?-? )、

<sup>15</sup> 〔宋〕贊寧著，富世平校注，《大宋僧史略校注》(北京：中華書局，2015年)，卷下，「誕辰談論」條，頁154。

<sup>16</sup> 劉銘恕，〈敦煌遺書叢識〉，收入杭州大學古籍研究所等合編，《敦煌語言文學論文集》(杭州：浙江古籍出版社，1988年)，頁50-51。

<sup>17</sup> 〔宋〕李燾著，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》(北京：中華書局，2004年)，冊5，卷116，頁2736。



孟宗（?-271）、郭巨（?-?）、王祥（184-268）、黃香（68-122）、丁蘭（?-?）、董永（?-?）、劉媳婦（?-?）、曹娥（130-143）十位。<sup>18</sup>這和押座文提及的八位孝子——有名字的如來世尊、目連、舜（?-2184 B.C.）、王祥、郭巨、老萊子（599-479 B.C.），以及「泣竹筍生名最重，臥冰魚躍義難量」及「正酷熱天須扇枕，遇嚴凝月要溫牀」<sup>19</sup>指的分別為孟宗、王祥和黃香，凡有釋迦牟尼、目連、孟宗、郭巨、王祥、黃香等六位相同，而只見於〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉的舜、老萊子，或只見於〈禮十種報恩二十四孝報恩讚〉的丁蘭、董永、劉媳婦、曹娥。凡此十二位孝子，除了如來世尊、目連外，其他十位都是中土知名的孝子，且多數入列於元代郭居敬（?-?）《二十四孝詩》中。

綜觀之，我們所熟知的「二十四孝」一詞，至晚在十世紀已有之，並於宋、元持續發展，成為中土孝行人物的典型。〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉既然標舉「二十四孝」，則中土二十四位孝子故事自然是整場講唱的重心，只是目前所見僅是講唱的開場而已。而押座文中出現有佛典載記的如來世尊與目連之孝行，應是圓鑒為闡揚孝順也是佛教的重要教義，刻意加入的，而這樣的手法也為南宋像四川綿竹大中祥符寺思覺的僧人所繼承。

〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉融入有二分一弱的佛教敘事，於一開始即謂如來的福惠尊貴、相好神通，根本因由是曾行孝順，並指

<sup>18</sup> 原文作：「（念）南無大孝釋迦佛孟宗哭竹冬生筍，郭巨埋兒天錫金。（念）南無大孝釋迦佛王祥臥冰雪壘腰，黃香扇枕奉雙親。（念）南無大孝釋迦佛丁蘭刻木為娘叫，董永賣身殯葬父。（念）南無大孝釋迦佛割股救婆劉媳婦，曹娥殺子奉雙親。」俄，趙文煥、侯沖以為應為「娥」之誤。以上參見〔宋〕思覺集，趙文煥、侯沖整理，《如來廣孝十種報恩道場三時提綱》，收入方廣鎰主編，《藏外佛教文獻（第八輯）》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁284-285。

<sup>19</sup> 以上引文，見黃征、張涌泉校注，〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉，《敦煌變文校注》，卷7，頁1154、1155。

出能孝雙親，千佛便護行藏，之後具體指出如來及目連的孝行，此後才轉入中土孝子的孝行及生活中應該怎麼落實。最末廿八句更是將佛教與孝順的關係做了淋漓盡致的闡釋，先是直言如來演說五千卷和《孝經》十八章一樣，「言言宣孝順」、「句句述溫良」，接著是一連串對孝心、孝行及其作用的比附，如謂孝心號真菩薩，孝行名大道場，或謂孝能消一切災、同終日開經，而最末的「要似世尊端正相，不過孝順也唱將來」，則是利用一般押座文結尾的慣用語，導入如來世尊的端正相來自孝順，非但呼應了押座文一開頭的訴求，也是全篇主旨——孝順的再次呼籲。簡言之，〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉應是圓鑿大師雲辯以中土的二十四位孝子故事為中心，進行一場用以闡釋「孝為成佛本」<sup>20</sup> 講唱之開場的遺留。

## （二）〈舜子變〉的佛教敘事

〈舜子變〉雖未如一般典型的（狹義）變文具有提示聽者觀看變相的套語，但仍有不少口傳、講唱文學才有的程式、成詞，加以題名為寫本原有，故一般仍以（狹義）變文視之。它有 S.4654、P.2721、杏雨書屋藏羽 039V 三件寫本，另有 Dx440 的內文與其他寫本差異較大。

S.4654，卷軸裝，首全尾殘，由十一張紙黏貼而成，本卷抄寫內容甚雜，各文書筆跡也迥異，當由多人所書。〈舜子變〉抄於正面，其前抄有〈薩訶上人寄錫雁閣留題並序〉、〈新歲結壇文（擬）〉、〈唐故歸義軍節度衙前都押衙羅公（通達）邈真讚並序〉、〈大乘淨土讚〉，<sup>21</sup>

<sup>20</sup> 以上引文，見黃征、張涌泉校注，〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉，《敦煌變文校注》，卷 7，頁 1155。

<sup>21</sup> 原卷此標題五字均僅殘存左半，據 P.3645、S.382 等補，又此作品即 P.2963 法照《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下的〈淨土法身讚〉。據李小榮考證，敦煌文獻抄有此作的凡有：S.0382、

其後抄有《大乘中宗見解》二行、<sup>22</sup> 張延鏐(?-?)、汜瑯彥(?-?) 等人所撰〈莫高窟巡禮題詠詩鈔〉詩五首、<sup>23</sup>《梵網經》及《大智度論》等佛經抄略、《金藏論》卷六抄略、<sup>24</sup> 齋願文、佛經抄略、〈南宗定邪正五更轉〉、<sup>25</sup> 〈地藏菩薩十齋日〉、<sup>26</sup> 而〈舜子變〉正好單獨抄於第五張紙上，且筆跡也不同于其他文書，開頭有題作「舜子變一卷」，始於「姚王里化之時」，終於「舜子即忙下樹」；<sup>27</sup> 背面則為曾奉使至

S.0447、S.3096、S.4654、S.5569、S.6109、S.6734V、P.2690V、P.3839、Дх.01407、Дх.02890、浙敦 079，上述 P.3645 是李氏所未錄，今補之。參李小榮，《敦煌佛教音樂文學研究》（福州：福建人民出版社，2007 年），頁 19-20。

<sup>22</sup> 過去以為《大乘中宗見解》敦煌文獻有 S.2944V、P.3357V 二本，S.4654 並未被注意到。又宮本正尊《根本中と空》錄有英藏 Ch.9-II-17、Ch.80-IV 二件藏文本，請見宮本正尊，《根本中と空》（東京：第一書房，1943 年），頁 215-261。以上參國際佛教學大學院大學附屬圖書館，《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》（東京：國際佛教學大學院大學附屬圖書館，2015 年），頁 295；田中良昭，〈三寶問答と大乘中宗見解〉，《印度學佛教學研究》第 15 卷第 1 號（1966 年 12 月），頁 332-334。

<sup>23</sup> 〔唐〕張延鏐、〔唐〕汜瑯彥等，〈莫高窟巡禮題詠詩鈔〉，收入徐俊纂輯，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000 年），上編，卷下，頁 619-622。

<sup>24</sup> 此抄本僅最末一則〈波多迦過去造幡懸塔上得報緣〉為全文，隸屬《金藏論》〈幡蓋緣第十九〉第一則，而其前全為標題，始於「得緣」，終於「慈童女孝養得現報緣」，當即：《金藏論》卷 6 〈出家緣第二十〉末二則標題，〈袈裟緣第二十一〉（原作「眾緣第廿一」）及四則標題，〈孝養緣第二十二〉及前三則標題。參宮井里佳、本井牧子編著，《金藏論本文と研究》（京都：臨川書店，2011 年），頁 484-485。另外，於《金藏論》後倒書一行字，作：「繁廣略示剛（綱）要 論第二心所有法略有五十一種 開曰」，蓋出自〔唐〕曇曠，《大乘百法明門論開宗義記》（南京：金陵刻經處，1920 年）。參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>25</sup> 〈南宗定邪正五更轉〉凡有 12 件寫本，包括(1)S.6103+S.2679b、(2)S.4634va、(3)S.4654h、(4) S.6083、(5) S.6923vf 和 vi、(6) P.2045c、(7) P.2270b、(8) P.2984、(9) P.4617b、(10) BD06318d (鹹 18)、(11) BD03406va (露 6)、(12) 敦博 077c。參徐會貞，《敦煌歌辭《五更轉》寫本研究》（蘭州：西北師範大學中國古典文獻學碩士論文，2016 年），頁 12。

<sup>26</sup> 據張總統統計敦煌文獻此文書凡有 17 個寫本，但未著錄到此本。參張總，〈關於《地藏菩薩十齋日》〉，收入方廣錫主編，《藏外佛教文獻（第七輯）》（北京：宗教文化出版社，2000 年），頁 363-371。

<sup>27</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

京師的歸義軍僧統悟真與京師僧俗贈答詩、〈五更轉〉、〈丈夫百歲篇〉、〈失(悉)達太子雪山修道贊文壹本〉等佛教詩讚及帳目等雜抄。雖然此寫本各文書的筆跡不盡相同，但抄寫的內容多為佛教文書及敦煌人士涉佛作品，可見〈舜子變〉在此，應是敦煌的佛教僧俗信徒所抄及運用。

P.2721，卷軸裝，正面抄蒙書《雜抄》一卷（首題，尾題作「珠玉新抄一卷」）、〈開元皇帝讚〉、〈新集孝經十八章 皇帝感〉，首全尾殘，各文書字跡相同；背面則抄〈舜子至孝變文〉一卷，首殘尾全，字跡與正面不同，始於「房中臥地不起」，終於「感得穿井東家連」，尾題作「〈舜子至孝變文〉一卷」，後有與〈舜子至孝變文〉字跡相同的「檢得百歲詩云」、「檢得曆帝記云」二段短文，以及題記：「天福十五年歲當己酉朱明蕤賓之月，冀生拾肆葉寫畢記。盈人中末輩，……幸因郎君不恥鄙劣，奉邀命以寫周旋……。」由題記可知，「盈」蓋奉某郎君之命抄寫〈舜子至孝變文〉。

以上二寫本，P.2721 所抄寫的〈舜子至孝變文〉，就表現形式，前後不同，前半段以六字句為主，近同於 S.4654，而後半段則以四六字句為主，<sup>28</sup> 只是就故事內容來看，P.2721 的前半段正好就是淘井一事，和 S.4654 的摘桃、修倉二事，相互銜接，組合成〈舜子變〉最為要緊的先後三次被後阿孃設計遇難。換言之，S.4654、P.2721 二寫本所抄的〈舜子變〉，仍可視為相互銜接的文本，而且二者也有不少文句相同，如「喚言舜子」、「五毒嗔心便起」、「學得甚鬼禍術魅」等等，可見它們應系出同源。

日本杏雨書屋藏羽 039 是新見的本子，卷軸裝，首尾俱全。正面書有《七階佛名經》，背面書寫的內容較雜，筆跡非但不同於正面，且至少有二種不同字跡：《孝子傳》（有舜子、郭巨、閃子、王褒、向

<sup>28</sup> 荒見泰史，《敦煌講唱文學寫本研究》（北京：中華書局，2010年），頁98。

生)、<sup>29</sup>〈舜子變〉、〈說神龜〉詩二首，當是同一位抄寫者所為，應較早書寫，它們之間又刻意留有四處較大的空白；另一抄寫者則利用書寫上述文書的空白處習字，包括有金光明寺主惠登書狀，《大般若波羅蜜多經》、《百行章》、《般若波羅蜜多心經》書篇名及摘句，最後則倒書禮懺文。其中的〈舜子變〉，始抄於「後妻既被瞽叟容許設計」，終於「說詞已了，舜即尋母」，亦即抄錄淘井一段，且是插抄於《孝子傳》的舜子「眼得再明，其詩曰」與郭巨之間，比較令人費解的，是《孝子傳》舜子與〈舜子變〉「後妻既被瞽叟容許設計」之間，以及〈舜子變〉「阿耶不其言聽，拽手與石填井」與下一句「阿耶拋石填入井，帝釋變作……」之間，<sup>30</sup>都留有較大的空白，而本屬《孝子傳》舜子一部分的二首「詩曰」又抄寫於《孝子傳》向生之後。不過，就內容來看，羽 039 背面所抄寫與〈舜子變〉字跡相同的文書，大抵圍繞著孝子故事，且應是以《孝子傳》為主軸，而被後阿孃設計遇難三事在此本《孝子傳》僅見淘井，故抄寫者遂於《孝子傳》的舜子之後摘抄〈舜子變〉淘井一事，以做為補充、強調；至於〈說神龜〉詩二首，說的都是《五分律》中世尊以鴈銜龜一事喻嗔心受大苦，<sup>31</sup>這正

<sup>29</sup> 其文句與從 S.389V、P.3536V、P.3680V 整理出的《孝子傳》大抵相同。參張涌泉主編，竇懷永、張涌泉匯輯校注，〈孝子傳〉，《敦煌小說合集》（杭州：浙江文藝出版社，2010年），頁 46-51。

<sup>30</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>31</sup> 佛陀什、竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷 25：「目連復白佛言：『奇哉，世尊！調達罵云：『惡欲比丘！』便以生身，墮大地獄。』佛言：『不但今世，昔亦曾以惡口，生身受大苦。』又問：『其事云何？』答言：『過去世時，阿練若池水邊，有二鴈與一龜共結親厚。後時池水涸竭，二鴈作是議：『今此池水涸竭，親厚必授大苦！』議已，語龜言：『此池水涸竭，汝無濟理，可銜一木，我等各銜一頭，將汝著大水處，銜木之時，慎不可語！』即便銜之。經過聚落，諸小兒見，皆言：『鴈銜龜去！鴈銜龜去！』龜即嗔言：『何預汝事？』即便失木，墮地而死。』」參〔南朝宋〕佛陀什、〔東晉〕竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988年），冊 22，卷 25，CBETA, T22, no.1421, p.165, c18-28。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1421\\_025](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1421_025)，瀏覽日期：2022年8月27日。

好和舜三次遇難，後阿孃見舜全身而退，五毒嗔惡心便起，有著相同的訴求，遂被寫錄在一塊。換言之，此一寫本各文書的抄寫，細節上容或有部分令人不解，但大體而言，它們所記述的內容仍可見一中心主軸——孝心感天、嗔惡致苦，這也應該就是杏雨書屋藏羽 039 的抄寫者寫錄時的主要心思與用意。

至於 D<sub>x</sub>440，為一殘卷，正面為佛經論釋，殘存 13 行；背面殘存 10 行，文句缺損嚴重，內容大致為：「事母……明已生舜……沒□能者怨家得……皆怨家同師入學我夫迴……□小兒見□兒憎能□□被薄賤……聰明兼那地下三人亦當憶念思惟語訖……舜賣卻□店□藺牛羊六畜契……□錢擬目□□用待火來□即擬推舜……□打舜」，<sup>32</sup> 雖與上述三寫本所書〈舜子變〉任一情節片段未能完全吻合，但整體文句仍較為口語，亦應是講唱一類的作品，故一般仍擬名作〈舜子變〉，<sup>33</sup> 而就現存的隻言片語來看，應是修倉一情節的異文。

由前文所述可知，現存〈舜子變〉寫本四件，正好均涉及舜為後阿孃設計而遇難——摘桃被笞、修倉放火、淘井填塞三事，而這三件危難最後分別由帝釋化成的老人、地神及帝釋變成的黃龍出手相救，令舜化險為夷，其中的帝釋即是佛教的忉利天主，《翻譯名義集》卷 2 云：

釋提桓因，《大論》云：釋迦，秦言能；提婆，秦言天；因提，秦言主，合而言之云釋提婆那民，或云釋迦提婆因陀羅，今略云帝釋，蓋華、梵雙舉也。……《淨名疏》云：若此間帝釋，

<sup>32</sup> 湯谷祐三有錄文。參湯谷祐三，〈新出敦煌孝子傳資料と變文の關係——羽田紀念館所藏「西域文獻資料寫真」所收孝子傳資料をめくって〉，《同朋大學仏教文化研究所紀要》第 23 號（2003 年 4 月），頁 87-104。

<sup>33</sup> 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、俄羅斯科學出版社東方文學部、上海古籍出版社編，《俄藏敦煌文獻》（上海：上海古籍出版社；聖彼得堡：俄羅斯科學出版社東方文學部，1996 年），冊 6，頁 287-288。



是昔迦葉佛滅，有一女人發心修塔，復有三十二人發心助修，修塔功德，為忉利天主，其助修者而作輔臣，君臣合之名三十三天。<sup>34</sup>

也就是說，道道地地的中土孝子故事出現佛教神祇，且是在主角遇難時，三番兩次化現相救，其重要性不言可喻，一方面推進了故事情節，更要緊的是佛教在此也被彰顯了。其他像〈董永詞文〉、〈葉淨能詩〉、〈廬山遠公話〉等講唱作品，帝釋也曾現身協助故事裡的主角，<sup>35</sup> 而從佛典敷演而成的講經變文，帝釋更是屢屢現身，如有 BD3024、BD8191、BD4040 三件寫本的〈八相變〉就有天帝釋於四門各化一身，令教太子悟生死；P.3079、BD5394 的〈維摩詰經講經文（擬）〉也有假帝釋（魔波旬狀如帝釋被誤認）將一萬二千天女奉而獻之持世菩薩，為持世菩薩所拒。可見帝釋在講經僧宣講佛教故事的推波助瀾下，已成為當時人們所熟知的佛教神祇之一，講史講唱者遂順水推舟地將帝釋引入講史之中，刻意地將之形塑成各故事主角的援助者，如此一來，也自然而然地達成宣教的目的。

〈舜子變〉的講唱者著意經營的不僅是帝釋於舜遇難時相救，就連被後阿孃設計遇險三次，也是講唱者匠心獨運的成果，包括記載舜事跡較早的文獻——《孟子·萬章上》、《史記·五帝本紀》，或與〈舜子變〉有明顯互文的 P.2621《事森》，乃至於日本陽明本與船橋本《孝子傳》，<sup>36</sup> 都僅記修倉、淘井二事，而同樣與〈舜子變〉也有互文的

<sup>34</sup> [宋]法雲編，《翻譯名義集》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 55，卷 2，CBETA, T54, no.2131, p.1077, a21-b5。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2131\\_002](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2131_002)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>35</sup> 中土題材的變文出現有帝釋，項楚以為這表示帝釋從印度走進了中國，成為中國民眾信奉的神祇，也是中國文化接納外來文化之包容性格的體現。參項楚，〈從印度走進中國——敦煌變文中的帝釋〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 1 期（2008 年 1 月），頁 5-9。

<sup>36</sup> 參陳泳超，〈「舜子變型」故事在中日兩地的流傳變異〉，《民俗典籍文字研究》2016 年第 1

敦煌本《孝子傳》更僅有淘井一事。綜言之，講唱者應是以《史記》所述的舜子故事為基礎，進而參酌了《事森》、《孝子傳》的記載，並雜揉了佛教神祇，敷演成目前我們所見的〈舜子變〉。又如上所言，抄寫有此作的 S.4654、杏雨書屋藏羽 039V 二寫本，同時寫錄有與佛教相關的文書，這點對〈舜子變〉旨在闡揚孝之餘，還具宣揚佛教意圖的說法具有強化作用，甚至此作或為僧人所編創。

### （三）〈韓擒虎話本〉的佛教敘事

〈韓擒虎話本〉目前見僅於 S.2144 一寫本，題目是後人所擬，蓋因作品敘述的故事主角為韓擒虎（538-592），而結尾有「畫本既終，並無抄略」，且其文句時有類同於話本的成詞、套語，故一般以為「畫本」為「話本」之訛，<sup>37</sup> 換言之，它被視為講唱文學中的話本一體。抄錄〈韓擒虎話本〉的寫本 S.2144，為卷軸裝，是由八張紙黏貼而成，話本抄於正面，首尾完整，起於「會昌帝臨朝之日」，終於「畫本既終，並無抄略」；背面則抄有約為五代同光四年（926）之後假託不空譯的密教典籍《金剛峻經》卷三（始於「僧迦難提臨般涅槃時，密傳心印付囑伽耶舍多」）及卷四，<sup>38</sup> 筆跡雖與正面不同，但仍可借以推測話本的抄寫大約在十世紀中葉，此一時間點和一般以為它是宋初編創，<sup>39</sup> 相去不遠。

〈韓擒虎話本〉敘述的時代為隋立國之際，卻於起始謂「會昌既

---

期（2016年6月），頁95-127。

<sup>37</sup> 黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁318。

<sup>38</sup> 參楊明璋，〈敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉、〈十哲聲聞〉考論〉，《敦煌學》第36期（2020年8月），頁413-432。

<sup>39</sup> 黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁305；張涌泉主編，竇懷永、張涌泉匯輯校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌小說合集》，頁463-464。



臨朝之日，不有三寶，毀圻迦藍」，<sup>40</sup> 王慶菽以為應是唐武宗與北周武帝均有滅佛事，說話人一時不察將歷史錯置了，<sup>41</sup> 黃征、張涌泉則以為本話本多借古諷今，不拘史實，<sup>42</sup> 二種說法都有其道理，畢竟上述提及曾滅佛的二位皇帝廟號中均有「武」字，因近似而張冠李戴，抑或順勢藉以婉諷，也是極其自然的。此後話本講述的即是一位從邠州前來隨州避法難的法華和尚，於隨州山內念誦修行，感得八大海龍王化現的老人日日來聽他講《法華經義疏》，八大海龍王為報答法華和尚的迴施功德，特前來護助，同時要法華和尚拿龍仙膏幫助「百日之內，合有天分」<sup>43</sup> 的楊堅（541-604），解決腦疼宿疾，並要和尚轉告楊堅若以後成為君主須再興佛法，則他們八大海龍王願已足。從此一敘述，可知話本將楊堅能順利取得天下，歸因於佛教神佛及僧人的護持。而話本最末又敘及韓擒虎死前於自家廳堂見五道將軍從地下湧出，五道將軍謂乃奉天符牒，要韓擒虎前往陰司作主，彼此相約三日後來領韓擒虎到職，其中的五道將軍、陰司之主也是佛典常見的。也就是說，韓擒虎本為中土歷史人物，於此講史作品中，首、尾卻都有佛教敘事，其敷演的基礎與意圖，值得我們細究。

〈韓擒虎話本〉最末謂主角死後為陰司之主的情節，顯然是敷演《隋書·韓擒虎傳》韓擒虎死前有大批儀衛前來迎接他擔任閻羅王的記載，<sup>44</sup> 而它的開頭其實也和《隋書·高祖上》有些關聯。《隋書·高祖上》提及楊堅出生時，有河東女尼謂楊堅母曰：「此兒所從來甚異，不可於俗間處之」又母嘗抱之，「忽見頭上角出，徧體鱗起」、「為

<sup>40</sup> 黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁298。

<sup>41</sup> 王慶菽於《敦煌變文集》的〈韓擒虎話本〉校記（二）所言。參見王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文集》，卷2，頁207。

<sup>42</sup> 黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁305。

<sup>43</sup> 張涌泉主編，竇懷永、張涌泉匯輯校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌小說合集》，頁465。

<sup>44</sup> 〔唐〕魏徵等著，〈韓擒虎傳〉，《隋書》，收入楊家駱主編，《北齊書·周書·隋書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷52，頁1341。

人龍顏，額上有五柱入頂，目光外射，有文在手曰『王』，<sup>45</sup> 而《續高僧傳·隋京師大興善寺釋道密傳》對此也有記載，且明確地指出神尼名為智仙（？-？）。<sup>46</sup> 二篇史傳與話本的這層關連，劉銘恕（1911-2000）早已指出，<sup>47</sup> 而且它們所敘述的主旨，確實和話本謂楊堅合有天分是同一個意思。又點出楊堅與眾不同的，都是佛教中人，只是二篇史傳謂是來自河東的女尼，話本則說是來自邢州的和尚。故講唱者於話本開頭的故事情節安排，應也是以《隋書》所述為基礎，或參酌了《續高僧傳》，進行鋪陳。而話本中這位出自邢州的法華和尚，現存典籍尚未見有近似的記載，當是虛構的人物。就史實而言，於北周武帝時受侵害的佛教，入隋後確實得以再興，關鍵人物除了女尼智仙外，更直接的是曇延（516-588），《佛祖統紀》卷 39 即云：

開皇元年，帝初受禪，沙門曇延謁見，勸興復佛法，乃下詔：周朝廢寺，咸與修營，境內之人任聽出家，仍令戶口出錢，建立經像。由是民間佛經多於六藝之籍。<sup>48</sup>

《續高僧傳》卷 8〈隋京師延興寺釋曇延傳〉也說「三寶再弘，功兼初運者，又延之力矣」。<sup>49</sup> 只是不論女尼智仙或曇延的各種記載，並未見與八大海龍王化現的老人相關之情節，又曇延鑽研且為人所熟知的佛典是——《涅槃經》，換言之，曇延事跡與話本的法華和尚所作

<sup>45</sup> [唐]魏徵等著，〈高祖上〉，《隋書》，收入楊家駱主編，《北齊書·周書·隋書》，卷 1，頁 1。

<sup>46</sup> [唐]道宣著，郭紹林點校，〈隋京師大興善寺釋道密傳〉，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014 年），下冊，卷 28，頁 1083-1084。

<sup>47</sup> 劉銘恕，〈敦煌文學四篇札記〉，收入中國敦煌吐魯番學會語言文學分會編纂，《敦煌語言文學研究》（北京：北京大學出版社，1988 年），頁 83-91。

<sup>48</sup> [宋]志磐，〈法運通塞志〉，《佛祖統紀》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 49，卷 39，CBETA, T49, no.2035, p.359, b19-22。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035\\_039](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035_039)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>49</sup> [唐]道宣著，郭紹林點校，〈隋京師延興寺釋曇延傳〉，《續高僧傳》，上冊，卷 8，頁 276。

所為，僅勸楊堅再興佛教一項是相同的，其他則未有任何連結。

〈韓擒虎話本〉中有關八大海龍王化現的八位老人前來聆聽佛法，與之近似的是唐代栖復（?-?）集《法華經玄贊要集》卷 8 的記載，有云：

法華會上，有五種權：一佛權，多寶分身是；二菩薩權，普賢文殊是；三聲聞權，滿慈等是；四四眾八部權，龍權如說波斯匿王佛邊聽來，諸人皆起，唯有八龍王化作八个老人，稱下坐不起，王心中怒，龍王便知，……；五龍權龍女是也。<sup>50</sup>

此敘述當是從東晉瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 28〈聽法品〉演化而來，只是《增壹阿含經》所述前來聽法的僅化做人形的難陀龍王與優槃難陀龍王二位。<sup>51</sup> 有意思的，是〈韓擒虎話本〉講述八大海龍王化現老人此一情節，正好也和《法華經》有關，包括引來龍王前來聽講的和尚名為法華，他所講、看的也是《法華經義疏（記）》，<sup>52</sup> 顯然講唱者應是有意突顯《法華經》的地位。筆者循《法華經義疏》、《法華經義記》追索下去，發現目前可見同名的經疏有二部，一部出自南朝梁法雲（?-?），另一部出自隋代吉藏（549-623）。<sup>53</sup> 而其中

<sup>50</sup> 〔唐〕栖復集，《法華經玄贊要集》，收入河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），冊 34，卷 8，CBETA, X34, no.638, p.349, b13-23。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0638\\_008](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0638_008)，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>51</sup> 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，〈聽法品〉，《增壹阿含經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 2，卷 28，CBETA, T02, no.125, p.704, b11-c23。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0125\\_028](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0125_028)，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>52</sup> 疏，原卷殘存「、」，《敦煌變文校注》以為似即「疏」字之殘，筆者以為或也可能是「記」字。參見黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷 2，頁 298、306。

<sup>53</sup> 蔡念生編《中華大藏經總目錄》卷 4：「《法華經義記》，八卷（梁法雲撰，日本僧濬鳳潭序稱義疏，世稱法華光宅疏。）」又《中華大藏經總目錄》卷 4：「《法華經義疏》，十二卷（隋吉藏撰）」以上皆參蔡念生編，《中華大藏經總目錄》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》（臺

的法雲，典籍載有他講述《法華經》出現異象，如《續高僧傳》謂「嘗於一寺講散此經，忽感天華狀如飛雪，滿空而下，延于堂內，升空不墜，訖講方去」，<sup>54</sup> 而前文提到的栖復集《法華經玄贊要集》卷 7 也說法雲「講《法華經》，從茲不絕，講一百餘遍，感得龍天來聽，其時值天旱，武帝請講斯經祈雨，法師遂偏講〈藥草喻品〉經，至四方俱下，其雨並足」。<sup>55</sup> 類似的故事情節，在其他典籍還有記載，如宋代志磐撰《佛祖統紀》即載有隋代禪師真觀，在「（開皇）十五年，始立精舍，號南天竺，常講《法華》，用為要業，受持讀誦，躬自書寫，五種法師於茲為備，每盥洗遺滌地為不濡，有一老人日至聽經，師延問之，對曰：『弟子即此山龍王也。』」<sup>56</sup> 由上述可知，〈韓擒虎話本〉八大海龍王化現老人聽法華和尚講法華經的情節，極可能是以唐代栖復講述的法華會及南朝梁法雲講疏《法華經》等相關的神異感通事跡為基底，敷演而成的。

另外，還有 P.3570V、P.3727、P.2680 三寫本上所抄的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉，也有和〈韓擒虎話本〉謂八大海龍王化現老

---

北：華宇出版社，1985 年），冊 35，卷 4，CBETA, B35, no.194, p.506, a10、a15。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B0194\\_004](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B0194_004)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。《大正藏》第 34 冊 No.1721 有吉藏撰《法華義疏》，敦煌文獻也有之，凡有傳圖 33、BD16184、P.2346 等抄本。參國際弘教學大學院大學附屬圖書館，《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第 3 版）》，頁 234。

<sup>54</sup> 〔唐〕道宣著，郭紹林點校，〈梁揚都光宅寺沙門釋法雲傳〉，《續高僧傳》，上冊，卷 5，頁 164。

<sup>55</sup> 〔唐〕栖復集，《法華經玄贊要集》，收入河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊 34，卷 7，CBETA, X34, no.638, p.324, c5-8。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0638\\_007](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0638_007)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>56</sup> 〔宋〕志磐，〈諸祖旁出世家·智者大禪師旁出世家〉，《佛祖統紀》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 49，卷 9，CBETA, T49, no.2035, p.196, c14-18。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035\\_009](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035_009)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

人聽法並指出楊堅合有天分相當的敘述，該〈因緣記〉有云：

時有一人，常來獻食，後有一日，過齋其食不至，續馳飯鉢，食乃磳礫，因問其故。答云：「我是北方毗沙門第三之子，諸天配事和尚。」和尚又問：「汝今日何故遲晚失時？」太子答曰：「今日天朝晚散，所以稽遲人間之食，所以磳礫。」又問：「天朝何故晚散？」答曰：「緣周武帝破滅佛法，今癩疾而崩，楊隋合當天下。」和尚因與隋君受（授）記：「汝若登位，必須再隆。」三寶佛法興焉，至於今日。此則護法聖者威神之力也。<sup>57</sup>

〈因緣記〉敘述的是毗沙門天王第三子化現為人前來向淨影寺慧遠（523-592）獻食，和龍王化現的老人前來聽法華和尚說經，雖不盡相同，但二者都是佛教神祇化現為人與和尚互動，而彼此互動的契機又都是神祇化現的人有一日遲到，和尚因而得知楊堅合有天下，並將此一訊息告知楊堅，要他得天下後須再興佛法，二篇作品於此一故事情節的描述可說有著相同的母題。而〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉的敘述，據鄭阿財研究當是以《續高僧傳·隋京師淨影寺釋慧遠傳》為基礎鋪排而成的，<sup>58</sup> 只是上述的情節在《續高僧傳》並未可見，這樣的話，〈因緣記〉與〈韓擒虎話本〉互文部分之形成，當有其他的因由。就目前所見來看，〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉的編創年代應是早於宋初生成的〈韓擒虎話本〉，<sup>59</sup> 故話本的敘述可能是受〈因

<sup>57</sup> 見張涌泉主編，竇懷永、張涌泉匯輯校注，〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉，《敦煌小說合集》，頁 427-429。

<sup>58</sup> 鄭阿財，〈敦煌寫本〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉研究〉，《敦煌研究》2017 年第 1 期（2017 年 4 月），頁 63-73。

<sup>59</sup> 〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉三寫本中最早的應該是 P.2680，而該寫本約抄寫於後晉天福二年（937）前後，這表示此因緣記的編創年代勢必早於此。參楊明璋，《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讀文獻研究》（臺北：政大出版社，2020 年），頁 279。

緣記〉的影響。

綜言之，約編創於宋初的〈韓擒虎話本〉開頭以法華和尚為核心的故事情節，當是以《隋書·高祖上》的河東女尼預知楊堅合有天分為基型，雜揉了《續高僧傳》、《法華經玄贊要集》所載著有《法華經義疏（記）》的南朝梁法雲講疏《法華經》感得龍天等前來聽法等情節，甚至部分可能移植同樣來自敦煌文獻的 P.3570V、P.3727、P.2680 約編創於九世紀上半葉的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉，一方面藉以稱揚隋文帝再興佛教，另一方面也用來推廣《法華經》乃至於《法華經義疏》。而最末的韓擒虎死後為陰司之主，不但符合史書的記載，也和開頭的楊堅遇感通、允諾再興佛教相呼應，特別是成為陰司之主的韓擒虎向楊堅辭別時，向楊堅提到：「臣啟陛下，若有大難，但知啟告，微臣必領陰軍相助」，<sup>60</sup> 這樣的諾言，對韓擒虎而言是臣對君效忠至死不渝的展現，對陰司之主來說則是楊堅再興佛教的善報。也因為頭尾敘事有濃厚的佛教氣息，表示它的編創者應是對佛教有深刻了解的人士所為。

### 三、與講史、仙道方術雜揉的佛教敘事

雜揉佛教、仙道方術敘事於一爐的敦煌講史變文，目前所見有〈孔子項託相問書〉、〈董永詞文〉、〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉四種文本。其中被視為俗賦的〈孔子項託相問書〉，有 P.3102V、P.3255、Jx2352+羽 033、BD15450 等十五件寫本，文本中的佛教、仙道方術敘事並不多，僅在最末孔夫子（551-479 B.C.）有心殺項託（？-？）後的五十二句詩中，提到孔夫子於一座山的百尺樹下掘得石室，一重門有石師子，二重門有石金剛，顯然是以佛教寺院為張本進行描述的：

<sup>60</sup> 黃征、張涌泉校注，〈韓擒虎話本〉，《敦煌變文校注》，卷 2，頁 304-305。



而化作石人的項託被夫子亂刀斫傷亡身，項託的阿孃擎兒血澆灌糞堆，後來生出百尺長的竹竿——「節節兵馬似神王，弓刀器械沿身帶，腰間寶劍白如霜」，<sup>61</sup> 這一連串敘述則是仙道方術的展現。誠如弗雷澤（Sir James George Frazer, 1854-1941）說的，動物、人的靈魂或生命就在血之中，而竹子因接觸了項託的血，也具備項託的生命力，成為項託的化身，也符合弗雷澤說的交感巫術之一的接觸律。<sup>62</sup> 而在古代仙道方術中，竹子因其有蓬勃的生命力，遂被賦予神秘的職能，<sup>63</sup> 像〈伍子胥變文〉、〈前漢劉家太子傳〉均有施法術佯裝身亡的橋段，伍子胥（559-484 B.C.）是將竹插於腰下，而劉家太子則是銜七粒米的同時兼銜竹筒。在此一作品中，不管是儒家代表人物——孔夫子變成殺人犯，或者石室、石金剛等象徵佛教的場景為孔夫子所傷，都不利於儒家正面形象的建構，而對釋教的形象也稍有貶意，倒是被害的項託，最後是因仙道方術而以另一形態重生。這樣的結局安排，表示此作品的編創者首要為貶抑儒家，也有意讓佛教略微不光彩，仙道方術才是意欲表彰的。

雜糅有佛教、仙道方術敘事的敦煌講史變文，更值得注意的是〈董永詞文〉、〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉三篇。〈董永詞文〉中的佛教、仙道方術敘事部分，主要是佛教與仙道方術的爭勝；〈唐太宗入冥記〉則是以佛教為主、仙道方術為輔，而〈葉淨能詩〉正好相反，

<sup>61</sup> 參見黃征、張涌泉校注，〈孔子項託相問書〉，《敦煌變文校注》，卷3，頁359。

<sup>62</sup> 參弗雷澤著，徐育新、張澤石、汪培基譯，《金枝》（北京：新世界出版社，2006年），頁15-16、224-225。

<sup>63</sup> 如南朝陶弘景《真誥》卷8〈甄命授第四〉云：「我案《九合內志文》曰：竹者為北機上精，受氣於玄軒之宿也。所以圓虛內鮮，重陰含素，亦皆植根敷實，結繁眾多矣。公試可種竹於內，北宇之外，使美者遊其下焉，爾乃天感機神，大致繼嗣，孕既保全，誕亦壽考。微著之興，常守利貞。此玄人之祕規，行之者甚驗。」參〔南朝梁〕陶弘景，《真誥》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985年，據上海涵芬樓影印本），冊35，頁70。其他關於竹子的原型象徵，可參王立，〈竹的神話原型與竹文學〉，《浙江師大學報（社會科學版）》1991年第2期（1991年5月），頁29-33。

是以仙道方術為主、佛教為輔，崇道之餘，也略有崇佛的味道。大抵而言，佛教、仙道方術在這二篇作品中均是被嘲諷的對象，二篇作品的主角——崔子玉（?-?）、唐太宗（598-649）與葉淨能、唐玄宗（685-762），更因這些佛教、仙道方術的敘述，負面形象不斷地被推升、積累。

### （一）〈董永詞文〉雜糅佛教與仙道方術敘事

〈董永詞文〉目前僅見於 S.2204，該寫本為卷軸裝，由八張紙黏接而成，就紙張來看，前後應有殘缺，背面空白，正面抄本文，始於「人生在世審思量」，終於「總為董〔仲〕覓阿孃」，<sup>64</sup> 故事情節先後大致能相互連貫。未有題名，題名為後人所擬，如王重民擬作〈董永變文〉，<sup>65</sup> 後來的學者也有認為目前所見文本全為韻文，應擬題為〈董永詞文〉。<sup>66</sup> S.2204 於〈董永詞文〉後，接抄〈太子讚〉、〈父母恩重讚〉、〈十勸鉢禪開〉（抄至第二勸），各文書筆跡相同，應是同一抄寫者所書。早在 1946 年邢慶蘭（又名邢公畹，1914-2004）就以為〈董永詞文〉的文體具宣敘風（Recitative）及開頭有「大眾志心須靜聽」的文句，視此作當是唐代寺院俗講的話本之一，<sup>67</sup> 加以 S.2204 中與〈董永詞文〉抄寫一塊的其他文書全是佛教詩讚，這些都可用以說明〈董永詞文〉與佛教的關係確實密切。不過，〈董永詞文〉的「阿郎見此箱中物，念此女人織文章。女人不見凡間有，生長多應住天堂」四

<sup>64</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>65</sup> 王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，〈董永變文〉，《敦煌變文集》，卷 1，頁 109-113。

<sup>66</sup> 有關此作之擬名，已於註腳 5 說明。

<sup>67</sup> 邢慶蘭（邢公畹），〈敦煌石室所見〈董永董仲歌〉與紅河上游擺彝所傳借錢葬父故事〉，收入周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，下冊，頁 695-703。



句，<sup>68</sup> 二句一行，與其前、後均為三句一行不同，且此四句開始的行氣與之前似乎有些微的不同，究竟只是抄寫者無意識下所為，還是背後有特別用意，有待進一步細究。接下來，我們就根據作品中雜揉釋教、仙道方術的敘事，進行論述。

〈董永詞文〉在陳述董永事跡前，有段類似押座文中與聽眾互動的文句，云：「人生在世審思量，暫時吵鬧有何方？大眾志心須淨聽，先須孝順阿耶孃。好事惡事皆抄錄，善惡童子每抄將。」<sup>69</sup> 謂善惡童子會隨時將人所做的善惡之事記錄下來，這顯然是典型的佛教敘述，如隋代吉藏撰《無量壽經義疏》云：

一切眾生皆有二神，一名同生，二名同名。同生，女，在右肩上，書其作惡；同名，男，在左肩上，書其作善。四天善神，一月六反，錄其名籍，奏上大王，地獄亦然。<sup>70</sup>

可見同生即是惡童子，同名則為善童子，此說法非但經疏有之，在早期的漢譯佛典即可見到，如東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷44〈入法界品〉云：「如人從生，有二種天，常隨侍衛，一曰同生，二曰同名，天常見人，人不見天。」<sup>71</sup> 甚至中國撰造經也有，如有P.2003、P.2870、S.3961等寫本的唐代藏川（？-？）撰《佛說十王經》有云：「第四七日過五官王讚曰：業秤向空懸，左右雙童業簿全。輕重豈由情所願，低昂自任昔因緣」、「左右雙童業簿全」所述的主角，

<sup>68</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>69</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>70</sup> 〔隋〕吉藏，《無量壽經義疏》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊37，卷1，CBETA, T37, no.1746, p.124, b1-4。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1746\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1746_001)，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>71</sup> 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，〈入法界品〉，《大方廣佛華嚴經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊10，卷44，CBETA, T09, no.278, p.680, b29-c2。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0278\\_044](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0278_044)，瀏覽日期：2022年8月27日。

正好就是善惡童子。<sup>72</sup>

此後，〈董永詞文〉敘述男主角董永孝行感天堂，派遣女主角織女藉織布幫他還債，做為派遣者的天堂，是佛教的忉利天主——帝釋，而董永與織女之子董仲尋見母親織女的地點是阿耨池，這也是佛典常出現的池名，又作「阿耨達池」，意為「無熱惱」。<sup>73</sup> 至於董仲得以尋見織女，則是透過擅長陰陽占卜的孫臏（382-316 B.C.）指引，<sup>74</sup> 織女對此甚為不滿，故假意要董仲轉贈孫臏金瓶以為答謝，實則在金瓶裡滿盛天火，不知情的孫臏一打開金瓶，天火旋即將他身邊的陰陽占卜之書燒到僅剩六十張。在這段敘述裡，織女儼然是佛教的代表，與仙道方術的代表孫臏爭勝鬥法，最後織女得勝，這也表示佛教得勝。若將〈董永詞文〉與大約為宋元間的話本——〈董永遇仙傳〉<sup>75</sup> 相較，會發現詞文確實有意強調佛教與仙道方術爭勝鬥法。話本中的織女已不再是佛教的帝釋派遣的而是道教的玉帝，孫臏也被與道教有更深厚淵源的嚴君平（?-?）取代，<sup>76</sup> 且能知過去、未來之書被完全燒盡，

<sup>72</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>73</sup> 〔宋〕子瑋《金剛經纂要刊定記》卷5：「阿耨池者，此瞻部洲從中向北有九黑山，次有大雪山，次有香醉山，於雪北香南有阿耨池，此云無熱惱。」參〔宋〕子瑋錄，《金剛經纂要刊定記》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊33，卷5，頁209，CBETA, T33, no.1702, p.209, a27-29。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1702\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1702_005)，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>74</sup> 一般傳世典籍也有不少有關孫臏擅長陰陽占卜的記載，如《宋史》卷206〈藝文志〉載有《孫臏卜法》一卷，唐代白居易撰《白孔六帖》卷31〈卜筮九〉有「孫賓投著用知方朔（漢武帝令孫賓筮東方朔）」，以上參見〔元〕脫脫等著，〈藝文志〉，《宋史》（臺北：鼎文書局，1980年），冊15，卷206，頁5239；〔唐〕白居易原本，〔宋〕孔傳續著，〈卜筮〉，《白孔六帖》，收入〔清〕永瑤、〔清〕紀昀等著，《欽定四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），冊891，卷31，頁489-493。

<sup>75</sup> 〔明〕洪楙輯，程毅中校注，〈董永遇仙傳〉，《清平山堂話本校注》（北京：中華書局，2012年），卷3，頁377-378。

<sup>76</sup> 如〔宋〕張君房撰《雲笈七籤》卷122〈道教靈驗記〉即有一則「成都卜肆支機石驗」：「成都卜肆支機石，即海客携來，自天河所得，織女令問嚴君平者也。君平卜肆，即今成都小西

嚴君平雙目也被烟火冲瞎，這樣的情節轉變，讓原本佛教與仙道方術爭勝鬥法的主軸，成為於道教的大框架中強調犯禁受罰，同時也用以說明「瞎子背記蠡子之書」的由來。<sup>77</sup>

類似 S.2204 的〈董永詞文〉敘說佛教與仙道方術爭勝鬥法的敦煌講唱文學作品，最著名的應是講經講唱中有 S.5511 + 胡適舊藏、P.4524、S.4398V、中央研究院傅圖 37 號、P.4615+P.4010、BD9518 六件寫本的〈降魔變文〉，主要就在敘述代表佛教的舍利弗與代表六師外道的勞度叉之間的爭勝鬥法；而文人作品也有，像有 P.2718 等七件寫本的鄉貢進士王敷（?-?）撰〈茶酒論〉，文中的茶、酒、水的爭勝，而其中的茶和酒，學者以為分別是佛、道的化身，<sup>78</sup> 或唐末柳祥（?-?）《瀟湘錄》<sup>79</sup> 中〈王屋薪者〉鐵錚化身的老僧、龜背骨化身的道士及負薪者間的爭勝。<sup>80</sup> 這些都說明了佛教與仙道方術之間的爭勝，甚是熱烈，而〈董永詞文〉即是在此一文化語境下生成，主要目的是藉佛教、仙道方術的爭勝鬥法並由佛教取得勝利，來宣傳佛教。也就是說，〈董永詞文〉應是對佛教熟稔者甚至就是由僧人編創講唱的，一方面藉董永故事宣傳孝道，另一方面則利用董永孝行感天，將之嫁接於佛教神祇，達到宣教的目的，和前述的〈舜子變〉類似，只是〈舜子變〉未有與仙道方術爭勝的敘事。

門之北、福感寺南嚴真觀是也。有嚴君通仙井，《圖經》謂之嚴仙井，及支機石存焉。」〔宋〕張君房，〈道教靈驗記〉，《雲笈七籤》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 38，卷 122，頁 544-545。

<sup>77</sup> 〔明〕洪楗輯，程毅中校注，〈董永遇仙傳〉，《清平山堂話本校注》，卷 3，頁 376。

<sup>78</sup> 如王小盾、潘建國，〈敦煌論議考〉，收入傅璇琮、許逸民主編，《中國古籍研究（第一卷）》（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 169-227。

<sup>79</sup> 李劍國，〈瀟湘錄〉，《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》（北京：中華書局，2017 年），中冊，卷 4，頁 1349。

<sup>80</sup> 參〔宋〕李昉等編，〈精怪三·王屋薪者〉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961 年），冊 7，卷 370，頁 2944-2945。

## (二) 〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉 雜揉佛教與仙道方術敘事

接著，我們先來看〈唐太宗入冥記〉。此作目前僅見於 S.2630，該寫本為卷軸裝，殘損嚴重，尤其是寫本的下緣及首、尾，〈入冥記〉抄寫於正面，凡有三段，首段始於「將來逡巡取到」，終於「崔子玉左右處」，主要敘述崔子玉與唐太宗的上下交相賊；次段始於「問使人奏」，終於「喏便引」，主要敘述唐太宗至地獄與閻羅王的交手；末段始於「歸長安去也」，終於「催子玉問」，主要敘述崔子玉欲挫唐太宗銳氣。<sup>81</sup> 首段文句若移至最末，故事情節較為連貫，故從《敦煌變文集》以來，一般均做如是的調整，又原卷未有題名，為今人所擬。<sup>82</sup> 檢視原卷，可以發現首段與次段間有紙張黏貼的痕跡，而末段與首、次段則已撕裂，也就是說，末段和首、次段的外在形態是分別獨立的紙張，只是比較特別的是次段與末段的筆跡一致，反倒和與之紙張相黏接的首段稍異，如「崔子玉」、「拜舞」等詞，於首段、次段有明顯差異；又如「崔」字於首、末二段有之，末段一律作「催」，首段則有時作「崔」，有時又作「催」。如此一來，首段移至最末，不僅於情節更為連貫，就抄寫字跡也更是合宜，而目前所見 S.2630 的〈唐太宗入冥記〉，應是由二位不同的抄寫者所為，在傳播過程中因某種未知的理由，它們被黏貼在一起，且貼黏時未注意到前後情節是否連貫。至於此卷的背面，多為空白，僅次段、末段的背面分別有「五羅羅被子一條 紫羅衫子一襖」和「汜山山者，麻鷄頭兵子。天復六年丙寅歲潤十二月廿六日汜善贊書記」等字樣，<sup>83</sup> 筆跡與正面的次段、末段近似，汜善贊或許即是次段、末段寫本的抄寫者，這樣也表示 S.2630 〈唐太宗入冥記〉次段、末段的抄寫年代與天復六年（906）應

<sup>81</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>82</sup> 〈唐太宗入冥記〉為王慶菽校錄。參見王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，〈唐太宗入冥記〉，《敦煌變文集》，卷2，頁209-215。

<sup>83</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

相距不遠。

1916年狩野直喜(1868-1947)已注意到 S.2630 的〈唐太宗入冥記〉故事在初唐已有之，像張鷟(658-730)《朝野僉載》卷6記有李淳風(602-670)預知太宗入冥一事。<sup>84</sup> 而〈唐太宗入冥記〉的主角——唐太宗與崔子玉，二人在陽間為君臣，在冥司，崔子玉則負責推勘審訊唐太宗，通篇以君臣二人各自算計、上下交相賊為主軸，文中穿插了部分的仙道方術與佛教敘事。仙道方術敘事有：唐太宗於崔子玉審訊時，拿出「明天文、曆算、陰陽之學」<sup>85</sup> 的李淳風<sup>86</sup> 給崔子玉的書信，書信中要崔子玉添注太宗命祿。佛教敘事則有：唐太宗生魂入冥起先碰到的是閻羅王，閻羅王要唐太宗拜舞，反被唐太宗高聲斥罵，閻羅王的反應是「羞見地獄，有恥於群臣」，<sup>87</sup> 後才由崔子玉接手審問；在崔子玉審問過程中，也有二段涉及佛教，包括問一旁的善童子，唐太宗在長安之日，做過什麼善事，造過什麼經像，以及要唐太宗回到長安，請和尚講《大雲經》、抄寫《大雲經》。可見此話本中與佛教相關的敘事，是崔子玉利用提示唐太宗抄、講《大雲經》，做為太宗答應替自己加官進爵的回報，雖於二人形象有損，但對《大雲經》，乃至於善惡業報的宣傳，均有積極作用。倒是與閻羅王有關的敘事，閻羅王被罵後的反應，與〈捉季布傳文〉的漢高祖(256-195 B.C.)被季布(220 B.C.-?)罵如出一轍，且更加窩囊，尤其相較於崔子玉讀完唐太宗出示的李淳風請託書信後，崔子玉是明著數落李淳風、暗地嘲諷唐太宗，閻羅王就更等而下之了。

<sup>84</sup> 狩野直喜，〈支那俗文學史研究の材料〉，《支那學文叢》(東京：みすず書房，1973年)，頁254-256。

<sup>85</sup> 〔後晉〕劉昫，〈李淳風傳〉，收入〔後晉〕劉昫等著，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》(臺北：鼎文書局，1981年)，冊4，卷79，頁2717。

<sup>86</sup> 「淳」寫本誤作「乾」。參黃征、張涌泉校注，〈唐太宗入冥記〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁326。

<sup>87</sup> 黃征、張涌泉校注，〈唐太宗入冥記〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁319。

至於崔子玉要唐太宗回長安應請僧人講《大雲經》、抄寫《大雲經》一事，一般在推斷此入冥記的編創年代，即以之為據，認為《大雲經》流行於武周時期，故具宣傳《大雲經》意圖的入冥記，也應該是武周時期或稍晚所編創的。<sup>88</sup> 這樣推想大抵不誤，只是武周時期《大雲經》的流行，是因經中謂女王在「未來之世，過無量劫，當得作佛」，<sup>89</sup> 而入冥故事著意推崇《大雲經》，其理由定不同於此，當與《大雲經》卷 5 提到念《大雲經》能除破一切「幽闇黑冥」、「闇障」有關，云：

若有眾生能於一念，念諸如來常住不變，當知即得阿耨多羅三藐三菩提。善男子！譬如秋月，無諸雲霧，虛空清淨，日初出時，光明端嚴，人所愛樂，除破一切幽闇黑冥。是《大雲經》亦復如是，演出如來，常恆不變，猛盛之日，處在清淨，密語虛空，破除眾生無常、無我、無樂、無淨，一切闇障。<sup>90</sup>

如此一來，意味著〈唐太宗入冥記〉未必是武周時期所編創，惟一比較確定的是它的下限，當不會超過 S.2630 的抄寫年代——西元 906 年。

由於整篇〈唐太宗入冥記〉不僅充斥著對崔子玉、唐太宗二位主角的嘲諷，也沒給佛教神祇閻羅王或擅長仙道方術的李淳風正面形

<sup>88</sup> 程毅中，《唐代小說史》（北京：人民文學出版社，2003 年），頁 99。

<sup>89</sup> 〔北涼〕曇無讖譯，〈大雲初分增長健度第三十七之餘〉，《大方等無想經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 12，卷 6，CBETA, T12, no.387, p.1107, a29-b1。引自中華電子佛典協會 (CBETA)，[https://betaonline.dila.edu.tw/zh/T0387\\_006](https://betaonline.dila.edu.tw/zh/T0387_006)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>90</sup> 〔北涼〕曇無讖譯，〈大雲初分增長健度第三十七之一〉，《大方等無想經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 12，卷 5，CBETA, T12, no.387, p.1101, c23-29。引自中華電子佛典協會 (CBETA)，[https://betaonline.dila.edu.tw/zh/T0387\\_005](https://betaonline.dila.edu.tw/zh/T0387_005)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。



象，故筆者以為此篇話本的編創者或許仍不能排除僧人等佛教相關人士，畢竟文中著意宣傳《大雲經》，但更大的可能應是對歷史人物、佛教乃至於仙道方術有一定了解，且有所不滿的民間藝人所為，才能較沒包袱地目空一切、盡情嘲弄各方人物。

至於〈葉淨能詩〉，目前也僅見一寫本——S.6836，該寫本為卷軸裝，由十一張紙黏接而成，抄寫於正面，首尾完整，起始於「稽山會葉觀中安見」，終於「烈（列）於青史」，末尾有題作「葉淨能詩」；背面僅有習書的三個「為」字及一塗鴉畫，其餘空白。<sup>91</sup> 由於此話本的敘事主軸圍繞著葉淨能的符籙之術，故一般以為它是著意彰顯道教神力法術，甚至視之為唐代道教文學的代表，<sup>92</sup> 只是文中有二處令人費解，包括：（1）在敘說葉淨能年幼時，專心道門，「感得天羅宮帝釋差一神人，送此符本一卷與淨能」，<sup>93</sup> 誠如前文所述，帝釋是佛教神祇，如此一來，意味著貫串全文的符籙之術，來自佛教。（2）在岳神娶女一故事情節中，葉淨能行俠仗義，從岳神手中索回張令妻，張氏夫婦送絹二十匹以表謝忱，葉淨能以「道之法門，不將致物為念，不求色慾之心，不貪榮貴，唯救世間人疾病，即是法門」為由，<sup>94</sup> 加以婉拒，但後來卻利用符籙變作神人，淫宮中美人，顯然前後言行不一，自相矛盾。

關於〈葉淨能詩〉中的帝釋，項楚解釋道，此中的帝釋搖身一變成道教最高神祇，<sup>95</sup> 檢視道經，發現其神祇中也有帝釋，如《高上玉皇本行集經》云：

<sup>91</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>92</sup> 如張鴻勛於《敦煌學大辭典》「葉淨能詩」詞條即有如是的主張。參見季羨林主編，《敦煌學大辭典》，頁585。

<sup>93</sup> 黃征、張涌泉校注，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁333。

<sup>94</sup> 黃征、張涌泉校注，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁334。

<sup>95</sup> 項楚，〈從印度走進中國——敦煌變文中的帝釋〉，頁5-9。

爾時，玉虛上帝白天尊言：惟願慈悲，願為四眾、帝釋等，及四梵天王、一切諸天、一切諸仙，及未來一切眾生持是經人，說利益事。<sup>96</sup>

只是此道經應是南宋理宗時才面世，<sup>97</sup> 加以道經敘及帝釋終究有限，很難謂此話本中的帝釋指的是道教而非佛教的神祇。反倒是帝釋在宋以前的佛典，乃至於敦煌講唱文學已極為普遍，故話本的講唱者或者前來聽講的士庶大眾，對「帝釋」一詞的理解，應是以佛教而非道教神祇視之。另外，〈葉淨能詩〉提到「帝釋」一詞前還有「天羅宮」，此詞於佛經、道經均未可見；而後文還有「大羅王」一詞，在二教典籍也未可見，「大羅天」則為道教所有，是道教最上之天。<sup>98</sup> 故對〈葉淨能詩〉中這些有點紛亂的佛、道用語，比較合宜的解釋，是話本的講唱者應有意讓葉淨能符籙之術的來歷模糊化，一方面不離道教，另一方面卻又與佛教有著似有若無的關連。而讓葉淨能符籙之術來歷模糊化的目的又為何？是接下來要討論的。

〈葉淨能詩〉敘述主角利用符籙變作神人入宮淫美人一事，金榮

<sup>96</sup> 〈洞玄靈寶玉皇功德品第三〉，見張良校正，《高上玉皇本行集經》，收入上海書店出版社編，《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店出版社；天津：天津古籍出版社，1988年），冊1，卷中，頁731。

<sup>97</sup> 參謝聰輝，〈《正統道藏》本《玉皇本行集經》成書時間考定〉，《清華學報》第40卷第2期（2010年6月），頁193-220。

<sup>98</sup> 志磐《佛祖統紀》卷43云：「凡釋道二家之言天，名可不同而體不可不同也。如來聖人如實知見三界，不可謂不盡也。而道家諸書淺繆無識，故名與體皆不同，如《度人經》諸道書，或云三十六天，謂欲界六天，色界十八天，無色界四天，此二十八為三界，內有生死，其上更有四梵天，為三界外，斷生死一災。又其上有三清天，最上為大羅天。此等雖欲比同佛經三界之語，殊不知四梵三清，竟無實位。」參〔宋〕志磐，〈法蓮童塞志〉，《佛祖統紀》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊49，卷43，CBETA, T49, no.2035, p.397, a5-14。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035\\_043](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2035_043)，瀏覽日期：2022年8月27日。



華直言，就塑造葉淨能這個角色的形象而言，是一大敗筆。<sup>99</sup> 對此，筆者是認同的，根據史書記載葉淨能為韋后黨羽，推測話本的編創者或可能藉淫宮中美人一情節對此一史實進行婉諷。<sup>100</sup> 追索此故事情節的由來，一般以為較早的是唐代鄭瓘（?-899）撰《開天傳信記》的記載，<sup>101</sup> 其實，類似的故事早在後秦鳩摩羅什（344-413）譯《龍樹菩薩傳》即有之，傳中敘及龍樹菩薩（?-?）出家前，曾利用隱身術偕友人入王宮淫宮女，友人被王殺，他倖存，目睹此一生死一瞬間的周折，龍樹後發願出家。<sup>102</sup> 此一故事，敦煌文獻也有之，如 P.3727 抄寫於〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉後一段文字、P.2311 的《百法手記》、《大正藏》收錄日本村山龍平（1850-1933）藏敦煌本唐代寶達集《金剛映》卷上<sup>103</sup> 等等均有敘及。由此可知，龍樹菩薩出家前

<sup>99</sup> 金榮華，〈讀〈葉淨能詩〉札記〉，《敦煌吐魯番論集》（臺北：新文豐出版公司，1996年），頁19-47。

<sup>100</sup> 楊明璋，《敷演與捏合：敦煌通俗敘事文學的敘人體物》（臺北：政大出版社，2015年），頁148-149。按：李小榮指出 P.3021+P.3876〈道教中元金籙齋會講經文〉以私通韋后的道士馬秦客為例，告誡世人莫為名利，致使性命不存。此講經文以當朝時事為喻，正可做為筆者以為〈葉淨能詩〉淫美人一事或為對葉淨能的婉諷之佐證。參李小榮，《敦煌變文》，頁258-259。

<sup>101</sup> 唐代鄭瓘《開天傳信記》云：「上所幸美人，忽夢人邀去，縱酒密會，任飲盡而歸，歸輒流汗，倦怠忽忽。後因從容盡白於上，上曰：『此必術人所為也，汝若復往，但隨宜以物識之。』其夕熟寐，飄然又往。半醉，見石硯在前，乃密印手文於曲房屏風上，寤而具啟上。上乃潛以物色，令於諸宮觀求之。異日，於東明觀得其屏風，手文尚在，道士已遁矣。」參〔唐〕鄭瓘，《開天傳信記》，收入〔唐〕崔令欽著，吳企明點校，《教坊記：外三種》（北京：中華書局，2012年），頁98。

<sup>102</sup> 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊50，卷1，CBETA, T50, no.2047a, pp.184 a16-185 b6。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2047a\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2047a_001)，瀏覽日期：2022年8月27日。

<sup>103</sup> 《金剛映》卷上另有 P.4748、S.6537 二寫本，參國際佛教學大學院大學附屬圖書館，《大正藏·敦煌出土佛典對照目錄（暫定第3版）》，頁280。又于淑健、黃征對《大正藏》的《金剛映》卷上有重新進行校錄整理。參于淑健、黃征整理，《敦煌本古佚與疑偽經校注：以〈大正藏〉第八十五冊為中心》（南京：鳳凰出版社，2017年），頁172-216。

利用隱身術淫宮女一事，在當時應普遍地被傳播著，才會反覆地被引述、抄寫，〈葉淨能詩〉的講唱者大概也曾閱聽過，遂將之敷演化用於葉淨能故事之中。<sup>104</sup>

順此脈絡，於故事情節發展有礙的以隱身術淫宮女一敘述，可能是講唱者刻意為之，藉為人所熟知的龍樹菩薩故事，黏附於葉淨能身上，達到譏諷故事主角的目的。<sup>105</sup> 在此二則利用隱身術淫宮女的故事中，龍樹菩薩與葉淨能同樣都犯了淫戒，龍樹菩薩真心懺悔，選擇出家；葉淨能則違背自己的誓言，非但沒絲毫悔悟，甚至還盛氣凌人地請人轉達玄宗，若想見他，「須待山移地沒，海竭河枯」，<sup>106</sup> 玄宗還因而「滿泪流淚而大哭」，<sup>107</sup> 擬將葉淨能載於史冊，二相比較，高下立判。尤其是話本在敘述道士葉淨能受唐玄宗崇信前，特別提到「開

<sup>104</sup> 〈葉淨能詩〉的編創者，張鴻勛以為是蜀地人士，王重民則認為應是敦煌人士，他在《敦煌變文集》校記提及：「此翟常與前康太清均為敦煌地方眾所週知的人物，這是敦煌人述葉淨能故事而又地方化的表現。」雖未有進一步說明，但筆者檢視敦煌文獻，康太清、翟常確實不時出現於敦煌當地社會文書之中，如 S.6829V〈丙戌年正月十一日已後緣修造破用斛斗布等曆〉五月十六日「同日，付康太清粟三碩，充先買材木價」，六月九日「同日，出粟貳碩，付康太清買柱子價」；P.5003V〈社人納色物〉則有「翟常生布一疋，本名，領巾三條」。以上參見張鴻勛，〈敦煌道教話本〈葉淨能詩〉考辨〉，《敦煌俗文學研究》（蘭州：甘肅人民出版社，2002年），頁260-286；王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文集》，卷2，頁216-229。

<sup>105</sup> 此處的論述受德國學者 Iser 在《審美過程研究——閱讀活動：審美響應理論》一書提到的召喚結構啟發，如該書云：「也許在科學本文中，這種完備的聯合和讀者的理解有可能存在，但是在文學本文中卻不是這樣；在這裡，本文並不再現事實，而是最大限度地運用那些能夠引起讀者想像的事實。」Iser 又說：「故事的情節線索突然被打斷，或者沿著讀者意想不到的方向發展。……與其說這種區分的目的是分離本文部分，還不如說是一種不言而喻的、讓讀者尋找正在消失的聯繫的邀請。」參見 W·伊澤爾著，霍桂桓、李寶彥譯，楊照明校，《審美過程研究——閱讀活動：審美響應理論》（北京：中國人民大學出版社，1988年），頁118、269。

<sup>106</sup> 黃征、張涌泉校注，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁340。

<sup>107</sup> 黃征、張涌泉校注，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁340。

元皇帝好道，不敬釋門」，<sup>108</sup> 而崇信道士葉淨能後的唐玄宗，卻被道士擺了一道。綜言之，〈葉淨能詩〉確實是以稱頌道士葉淨能為主軸，但又隱含對葉淨能的譏諷，而為了避免被認為也意欲對道教大肆批判，遂模糊化葉淨能符籙之術的由來。這樣的編創意圖，或許和〈唐太宗入冥記〉一樣，也是出自民間藝人之手，才能較肆無忌憚地將佛、道故事素材予以捏合。

#### 四、講唱者的身分

前文針對敦煌講史變文的佛教敘事進行了析論，主要探究〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉、〈舜子變〉、〈韓擒虎話本〉、〈董永詞文〉、〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉六篇作品中佛教敘事之情節來由、敘事特色及作用，另也特別關注這些作品之抄寫、版刻情況，進而推測這些作品的講唱者身分，除了〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉的講唱者確為僧人外，其他像〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉二篇應是民間藝人所為，而〈舜子變〉、〈韓擒虎話本〉、〈董永詞文〉三篇則可能是由僧人編創並進行講唱的。為力求上述就作品內部觀察所得，還能有外部的文化語境支撐，接下來，擬進一步考索目前所見的古代典籍文獻是否存留有由僧人進行講史講唱的記錄。

首先，我們要看的是二則過去學界在討論「俗講」時常引述的記載。曾入唐的日僧圓仁（794-864）於《入唐求法巡禮行記》卷3記載了唐武宗在會昌元年（841）正月九日勅於左右街七寺開俗講，其中包括右街的會昌寺，「令內供奉三教講論賜紫引駕起居大德文淑法師講《法花經》，且稱「城中俗講，此法師為第一」，<sup>109</sup> 而晚唐趙璘（？

<sup>108</sup> 黃征、張涌泉校注，〈葉淨能詩〉，《敦煌變文校注》，卷2，頁335。

<sup>109</sup> 〔唐〕圓仁著，白化文、李鼎霞、許德楠校注，《入唐求法巡禮行記》（石家莊：花山文藝出版社，2007年），卷3，頁365。

-?)《因話錄》卷4對文淑(?-?)的講唱情形有更詳細的說明，他說道：

有文淑僧者，<sup>110</sup> 公為聚眾譚說，假託經論，所言無非淫穢鄙褻之事，不逞之徒轉相鼓扇扶樹，愚夫冶婦樂聞其說，聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉，呼為和尚。<sup>111</sup>

可見文淑僧的演出確實受到群眾廣大的熱烈回響，而他講述的內容在文士趙璘的眼中，佛教經論只是幌子，實際全為「淫穢鄙褻之事」。雖然趙氏並未交代具體的內容，但其所謂的「淫穢鄙褻之事」，當是指那些超出佛教、未合文士脾胃的俚俗之事。古代常將不合正統的事物，視為末流，稱之鄙陋，也就是趙氏說的「淫穢鄙褻」，像宋代贊寧(919-1001)撰《大宋僧史略》卷3「大秦末尼」條，記載梁貞明六年陳州的摩尼教起來造反，即形容這些摩尼教的信眾是「不食葷茹，誘化庸民，糅雜淫穢」。<sup>112</sup>

其實，在更早的宗密(780-841)於823-827之間撰成的《圓覺經大疏釋義鈔》卷2已有云：

百年已來，俗講之流，多是別誦後人撰造，順合俗心之文，作聲聞諷詠，每上講說，言百分中，無一言是經是法，設導者，經亦是亂引雜用，不依本血脉之義，連環講之。<sup>113</sup>

<sup>110</sup> 「文淑」在《因話錄》本作「文淑」，經向達考證，當是「文淑」之誤，今從之。參向達，〈唐代俗講考〉，收入周紹良、白化文編《敦煌變文論文錄》，上冊，頁45。

<sup>111</sup> 〔唐〕趙璘，《因話錄》，收入上海古籍出版社編，丁如明、李宗為、李學穎等校點，《唐五代筆記小說大觀》(上海：上海古籍出版社，2000年)，上冊，卷4，頁856。

<sup>112</sup> 〔宋〕贊寧著，富世平校注，《大宋僧史略校注》，卷下，「大秦末尼」條，頁216-219。

<sup>113</sup> 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，收入河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊9，卷2，CBETA, X09, no.245, p.502, b22-c1。引自中華電子佛典協會(CBETA)，[https://tripitaka.cbeta.org/X09n0245\\_002](https://tripitaka.cbeta.org/X09n0245_002)，瀏覽日期：2022年8月27日。

文中謂「百年已來」，表示在 720 年前後，<sup>114</sup> 佛教的俗講已有脫離經律論的框架、只求順合俗心進行講唱的情形。有意思的是，同為宗密所撰的《圓覺經道場修證儀》，該書卷 9〈圓覺道場禪觀等法事禮懺文〉的「述殺生罪業」，是引述包括周代的彭生（?-694 B.C）、杜伯（?-785 B.C）、公孫勝（?-?）及漢代的宋后（?-?）、蘇娥（?-?）、竇嬰（?-131 B.C）六位非佛教的中土歷史人物事跡來進行闡釋的。<sup>115</sup> 只是宗密的敘述仍是宣教為重，六位中土歷史人物的故事非但圍繞著佛教業報來進行，且佔該卷的比重甚小。故誠如冉雲華所歸結的：

我的意見是變文與修證儀之類是同出一源，後來分化：一部分變文更世俗化了，這才引起了宗密一類佛教正統人士的批評；而正統派所寫的作品為《修證儀》之類，雖然仍保留著中國本土的故事和齋儀特點，但卻仍以宣傳佛法為重點，不像某些變文那麼「百分之中，無一言是經是法」。修證儀式則是利用世俗資料，宣揚宗教信仰。兩者不同的地方，正在這一點上。<sup>116</sup>

看來，中土歷史人物故事在當時已廣泛地為佛教講經活動所吸納，比重多的有如文淑僧，少的則有如宗密。

其次，宋代思坦（?-?）註解唐代般刺密帝譯《楞嚴經》卷 6「說法弄音文」一句有段過去少被注意到的文句，云：

<sup>114</sup> 冉雲華，〈俗講開始時代的再探索〉，收入饒宗頤主編，《敦煌文藪（上）》，（臺北：新文豐出版公司，1999 年），頁 115-129。

<sup>115</sup> 〔唐〕宗密，〈圓覺道場禪觀等法事禮懺文〉，《圓覺經道場修證儀》，收入河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊 74，卷 9，CBETA, X74, no.1475, pp.437 b21- 438 c4。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://betaonline.dila.edu.tw/zh/X1475\\_009](https://betaonline.dila.edu.tw/zh/X1475_009)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>116</sup> 冉雲華，〈俗講開始時代的再探索〉，收入饒宗頤主編，《敦煌文藪（上）》，頁 123。

因斥末俗講者，不務談理趣，銜其音聲，雜以外典，以為文華。<sup>117</sup>

他談的對象並未局限於「俗講」，而是直斥那些受世俗喜愛、低下平庸的講經說法者，說他們往往不以義理闡釋為要務，只是藉音聲及許許多多的「外典」——佛典以外的典籍，來炫惑、吸引群眾。論述至此，可知在唐代仍至宋代，確實有部分僧人的講經說法離正統宣教較遠，往往以外典的敘述為主。

值得注意的，還有一位曾裝扮成女郎參與演出的僧人段師（？-？）。唐代李德裕（787-849）撰《次柳氏舊聞》，記載一則本為唐睿宗（662-716）所御名為玉環的琵琶，至德宗貞元年間，「俾樂工賀懷智取調之，又命禪定寺僧段師取彈之」，<sup>118</sup> 到晚唐段安節撰《樂府雜錄》對此僧段師出神入化的琵琶演奏本領有更詳盡的描述，云：

貞元（785-805）中，有康崑崙第一手。始遇長安大旱，詔移南市祈雨，及至天門，街市人廣，較勝負，鬪聲樂。即街東有康崑崙，琵琶最上，必謂街西無以敵也。遂令崑崙登綵樓，彈一曲新翻羽調〈綠腰〉（本自樂工進曲，上令錄其要者，今以為名，設言〈綠腰〉也。）其街西亦建一樓，東市大誚之。及崑崙度曲，西市樓上出一女郎，抱樂器，先云：「我亦彈此曲，兼移在楓香調中。」及下撥，聲如雷，其妙入神。崑崙即驚駭，乃拜請為師。女郎遂更衣出見，乃僧也。蓋西市豪族厚賂莊嚴寺僧善本，姓段，以定東鄭之聲。翊日，德宗詔入，令陳本藝，

<sup>117</sup> [宋] 思坦集註，《楞嚴經集註》，收入河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊 11，卷 6，CBETA, X11, no.268, p.481, a17。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0268\\_006](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0268_006)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>118</sup> [唐] 李德裕，《次柳氏舊聞》，收入 [唐] 崔令欽著，吳企明點校，《教坊記：外三種》，頁 55。

異常嘉獎，乃令教授崑崙。<sup>119</sup>

此處的長安莊嚴寺即前文所謂的禪定寺，<sup>120</sup> 故段安節所記長安莊嚴寺僧段善本和禪定寺僧段師是同一位，他曾男扮女裝以琵琶演奏〈綠腰〉，且最後又毫不避諱地向世人大方示以本來面目，這表示他主要應是為了配合〈綠腰〉此一世俗樂曲的需要，讓演出更加出神入化，才大費周章地喬裝打扮，當然，另一方面也可能如姜伯勤認為的表示唐代內律的鬆馳。<sup>121</sup> 既然僧人可裝扮成女郎演奏琵琶，敦煌文獻中的〈舜子變〉、〈韓擒虎話本〉、〈董永詞文〉等以中土歷史、傳說人物故事為主軸卻也留存部分佛教敘事的講唱作品，由僧人編創、講唱，也就不足為奇。

另外，當時還有名為「戲僧」、「遊僧」者，被認為與講唱表演伎藝有關，像敦煌文獻中有 P.2058V、S.4507 二寫本的〈願齋文〉有云：

齋主某公，迺後代俊德，英明哲良；治孝居身，天知禮樂。常以信捨為念，虔仰釋門；含君子之風懷，敬重福田。託三寶而作歸依，率一心而崇萬善。所以年常發願，每歲戲僧，保護家門，無諸災障。<sup>122</sup>

荒見泰史就曾引述此段文字，連同擔當日本傳統藝能——延年演出的「戲僧」、「遊僧」，歸結出原本在中國聖域裏的藝能，隨著 9 世紀前

<sup>119</sup> [唐]段安節，《樂府雜錄》，收入[唐]崔令欽著，吳企明點校，《教坊記：外三種》，頁 130-131。

<sup>120</sup> 智昇，《開元釋教錄》卷 6〈總括群經錄上之六〉云：「東禪定寺即今大莊嚴寺是也。」參[唐]智昇，〈總括群經錄上之六〉，《開元釋教錄》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 55，卷 6，CBETA, T55, no.2154, p.536, b4。引自中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2154\\_006](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2154_006)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

<sup>121</sup> 姜伯勤，〈敦煌音聲人略論〉，《敦煌藝術宗教與禮樂文明：敦煌心史散論》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 509-526。

<sup>122</sup> 參見國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。



後佛教的通俗化，開始從聖域往外延伸，且往外延伸時擔當這種藝能的很可能是下級僧侶。<sup>123</sup> 其實，「遊僧」早在初盛唐時就有之，如武則天（624-705）欲造大像，狄仁傑上疏諫言就提到「遊僧一說，矯陳禍福」；<sup>124</sup> 又如玄宗開元二十一年（733）的〈處分朝集使勅〉，也有「其遊僧幻者，誑誘愚人，窮其根萌，特須禁絕」。<sup>125</sup> 二則記述裡雖未明確指出遊僧的職能，不過，既稱遊僧一開口「矯陳禍福」，又說他們「誑誘愚人」，顯然都和口說有關，且發生的時間和上述宗密謂俗講多是「順合俗心之文，作聲聞諷詠」相應，故此時的「遊僧」指涉的應已和佛教的世俗化講唱演出有關。而我們在後來的兩宋市集——瓦舍伎藝表演中，確實看到不少僧尼的身影，他們除了是「說經」、「說參請」伎藝的要角之外，也躋身「說經誦經」、「商謎」的表演，如《夢梁錄》載「商謎」演出者中有有歸和尚，<sup>126</sup>《武林舊事》載「說經誦經」則有長嘯和尚、周太辯和尚、有緣和尚，<sup>127</sup> 以及「商謎」的蠻明和尚、捷機和尚。<sup>128</sup> 看來，七世紀下半葉之後，部分僧尼慢慢地有世俗化的各式演出，至宋代，僧尼已然成為受士庶子弟喜愛的各式世俗瓦舍伎藝不可或缺的表演者之一。

<sup>123</sup> 荒見泰史，〈遊僧與藝能〉，收入饒宗頤主編，《敦煌吐魯番研究（第十三卷）》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁79-96。

<sup>124</sup> 〔後晉〕劉昫，〈狄仁傑傳〉，收入〔後晉〕劉昫等著，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，冊4，卷93，頁2893。

<sup>125</sup> 〔唐〕〈翰林制詔四十一·詔勅二·朝集使〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966年），冊3，卷460，頁2341。

<sup>126</sup> 〔宋〕吳自牧，〈角觥〉，《夢梁錄》，收入〔宋〕孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》（上海：古典文學出版社，1956年），卷20，頁313。

<sup>127</sup> 〔宋〕周密輯，明宋廷佐刻本參校，〈說經誦經〉，《諸色伎藝人》，收入〔宋〕孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》，卷6，頁455。

<sup>128</sup> 〔宋〕周密輯，明宋廷佐刻本參校，〈商謎〉，《諸色伎藝人》，收入〔宋〕孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》，卷6，頁460。

## 五、結論

透過上文先就講史作品中的佛教敘事之情節由來、敘事特色及其作用進行論述，同時也注意各作品的抄寫情形及生成文化語境，得知唐五代宋初講史講唱未必都是出自民間藝人。總括而言，這些融入有佛教敘事的講史講唱，大抵有二種情形：一是除了押座文中的〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉出自五代僧人圓鑒雲辯外，大抵編創或傳抄於九至十世紀的幾部講史作品，也應是由僧人或對佛教有深刻了解的人士所為，包括：（狹義）變文中的〈舜子變〉，話本中的〈韓擒虎話本〉，詞文中的〈董永詞文〉。主要的原因，是這些作品中的佛教敘事對各作品的故事情節之推展、人物正面形象之型塑均有莫大助益，甚至也為各作品的主題要旨定了調——〈舜子變〉的孝感於帝釋、嗔惡致苦，〈韓擒虎話本〉的楊堅應允再興佛教、君臣（韓擒虎）獲善報，〈董永詞文〉的孝感帝釋、佛與外道鬥法取勝。另外抄寫這些作品的寫本，往往亦寫錄有與之性質、內容接近的其他佛教文書或涉佛作品，像抄有〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉的 P.3361、S.3728，抄有〈舜子變〉的 S.4654、P.2721、杏雨書屋藏羽 039，抄有〈韓擒虎話本〉的 S.2144，以及抄有〈董永詞文〉的 S.2204，均是如此。加上檢視唐宋文獻之記載，也發現大約從八世紀上半葉開始，中土歷史、傳說人物故事已廣泛地為佛教講經所吸收，此一態勢一直延續至九、十世紀，而在此期間，甚至還有僧人扮成女郎彈奏琵琶，戲僧、遊僧於大小世俗活動、儀式中展現他們的才能，在在顯示僧人應曾涉入講史講唱的。

二是有部分作品雖亦安排有一定比重的佛教敘事，如話本中的〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉，以及俗賦中的〈孔子項託相問書〉，但它們應該都非出自僧人或佛教人士，而是民間藝人。主要的原因是這些作品所安排的佛教敘事，於諸作品的人物形象型塑起了負面作用，模糊了作品的主題要旨，甚至它們也都雜揉有仙道方術敘事，對

仙道方術多所嘲諷。像〈唐太宗入冥記〉敘述李淳風之事已不多，又非正面；〈葉淨能詩〉的葉淨能雖是主角，卻違背自己所言的道之法門——不求色慾之心。如此一來，意味著這些作品應是民間藝人所為，始能盡情嘲弄佛教、仙道方術等各方人物。不過，〈唐太宗入冥記〉尚不能完全排除出自佛教人士之手，因為對《大雲經》的宣傳也是此作品著重的。

另外，本文也考索了過去被忽視的〈韓擒虎話本〉開頭以法華和尚為核心的故事之源流，發現此一故事應是以《隋書·高祖上》中的河東女尼預知楊堅合有天分為基型，雜揉了《續高僧傳》、《法華經玄贊要集》所載的南朝梁法雲講疏《法華經》感得龍天等前來聽法等傳說情節，部分還可能移植自 P.3570V、P.3727、P.2680 的〈隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記〉，藉以稱揚隋文帝再興佛教，同時，也可推廣《法華經》、《法華經義疏》。而最末的韓擒虎死後為陰司之主，既符合史書的記載，也和開頭的楊堅遇感通、允諾再興佛教相呼應。

（責任校對：郭思捷）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 10，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 2，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大方等無想經》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔南朝宋〕佛陀什、〔東晉〕竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 22，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔南朝梁〕陶弘景，《真誥》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 35，臺北：新文豐出版公司，1985 年，據上海涵芬樓影印本。
- 〔隋〕吉藏，《無量壽經義疏》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 37，東京：大藏出版株式會社，1988 年。
- 〔唐〕白居易原本，〔宋〕孔傳續著，《白孔六帖》，收入〔清〕永瑤、〔清〕紀昀等著，《欽定四庫全書》，冊 891，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 〔唐〕李德裕，《次柳氏舊聞》，收入〔唐〕崔令欽著，吳企明點校，

《教坊記：外三種》，北京：中華書局，2012年。

〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，收入〔日〕河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊9，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

\_\_\_\_\_，《圓覺經道場修證儀》，收入〔日〕河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊74，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

〔唐〕段安節，《樂府雜錄》，收入〔唐〕崔令欽著，吳企明點校，《教坊記：外三種》，北京：中華書局，2012年。

〔唐〕栖復集，《法華經玄贊要集》，〔日〕河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊34，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

〔唐〕智昇，《開元釋教錄》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊55，東京：大藏出版株式會社，1988年。

〔唐〕圓仁著，白化文、李鼎霞、許德楠校注，《入唐求法巡禮行記》，石家莊：花山文藝出版社，2007年。

〔唐〕道宣著，郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年。

〔唐〕趙璘，《因話錄》，收入上海古籍出版社編，丁如明、李宗為、李學穎等校點，《唐五代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000年。

〔唐〕鄭絜，《開天傳信記》，收入〔唐〕崔令欽著，吳企明點校，《教坊記：外三種》，北京：中華書局，2012年。

〔唐〕曇曠，《大乘百法明門論開宗義記》，南京：金陵刻經處，1920年。

〔唐〕魏徵等著，《隋書》，收入楊家駱主編，《北齊書·周書·隋書》，臺北：鼎文書局，1980年。

〔後晉〕劉昫等著，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北：鼎

文書局，1981年。

〔宋〕子璿，《金剛經纂要刊定記》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 33，東京：大藏出版株式會社，1988年。

〔宋〕吳自牧，《夢梁錄》，收入〔宋〕孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》，上海：古典文學出版社，1956年。

〔宋〕李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。

\_\_\_\_\_，《文苑英華》，北京：中華書局，1966年。

〔宋〕志磐，《佛祖統紀》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988年。

〔宋〕李燾著，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004年。

〔宋〕周密輯，明宋廷佐刻本參校，《諸色伎藝人》，收入〔宋〕孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》，上海：古典文學出版社，1956年。

〔宋〕法雲編，《翻譯名義集》，收入〔日〕大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 55，東京：大藏出版株式會社，1988年。

〔宋〕思坦集註，《楞嚴經集註》，收入〔日〕河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，冊 11，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年。

〔宋〕思覺集，趙文煥、侯沖整理，《如來廣孝十種報恩道場三時提綱》，收入方廣錫主編，《藏外佛教文獻（第八輯）》，北京：宗教文化出版社，2003年。

〔宋〕張良校正，《高上玉皇本行集經》，收入上海書店出版社編，《道藏》，冊 1，北京：文物出版社；上海：上海書店出版社；天津：天津古籍出版社，1988年。

〔宋〕張君房，《雲笈七籤》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕

張國祥編纂，《正統道藏》，冊 38，臺北：新文豐出版公司，1985 年，據上海涵芬樓影印本。

〔宋〕贊寧著，富世平校注，《大宋僧史略校注》，北京：中華書局，2015 年。

〔元〕脫脫等著，《宋史》，臺北：鼎文書局，1980 年。

〔明〕洪楨輯，程毅中校注，《清平山堂話本校注》，北京：中華書局，2012 年。

## 二、近人論著

于淑健、黃征整理，《敦煌本古佚與疑偽經校注：以《大正藏》第八十五冊為中心》，南京：鳳凰出版社，2017 年。

王小盾、潘建國，〈敦煌論議考〉，收入傅璇琮、許逸民主編，《中國古籍研究（第一卷）》，上海：上海古籍出版社，1996 年，頁 169-227。

王立，〈竹的神話原型與竹文學〉，《浙江師大學報（社會科學版）》1991 年第 2 期，1991 年 5 月，頁 29-33。

王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公編，《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1957 年。

冉雲華，〈俗講開始時代的再探索〉，收入饒宗頤主編，《敦煌文藪（上）》，臺北：新文豐出版公司，1999 年，頁 115-129。

向達，〈唐代俗講考〉，收入周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，上冊，上海：上海古籍出版社，1982 年，頁 41-70。

李小榮，《敦煌佛教音樂文學研究》，福州：福建人民出版社，2007 年。  
———，《敦煌變文》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年。

李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂本）》，北京：中華書局，2017 年。

邢慶蘭（邢公畹），〈敦煌石室所見〈董永董仲歌〉與紅河上游擺彝所



- 傳借錢葬父故事》，收入周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，下冊，上海：上海古籍出版社，1982年，頁695-703。
- 季羨林主編，《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年。
- 金榮華，《敦煌吐魯番論集》，臺北：新文豐出版公司，1996年。
- 姜伯勤，《敦煌藝術宗教與禮樂文明：敦煌心史散論》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 徐俊纂輯，《敦煌詩集殘卷輯考》，上編，北京：中華書局，2000年。
- 徐會貞，《敦煌歌辭《五更轉》寫本研究》，蘭州：西北師範大學中國古典文獻學碩士論文，2016年。
- 陳泳超，〈「舜子變型」故事在中日兩地的流傳變異〉，《民俗典籍文字研究》2016年第1期，2016年6月，頁95-127。
- 張涌泉主編，竇懷永、張涌泉匯輯校注，《敦煌小說合集》，杭州：浙江文藝出版社，2010年。
- 張總，〈關於《地藏菩薩十齋日》〉，收入方廣錫主編，《藏外佛教文獻（第七輯）》，北京：宗教文化出版社，2000年，頁363-371。
- 張錫厚，《敦煌文學源流（修訂版）》，北京：作家出版社，2000年。
- 張鴻勛，《敦煌說唱文學概論》，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- \_\_\_\_\_，《敦煌俗文學研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2002年。
- 張鴻勛編著，《說唱藝術奇葩——敦煌變文選評》，蘭州：甘肅人民出版社，2000年。
- 傅芸子，〈俗講新考〉，收入周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，上冊，上海：上海古籍出版社，1982年，頁151-152。
- 程毅中，《唐代小說史》，北京：人民文學出版社，2003年。
- 項楚，〈從印度走進中國——敦煌變文中的帝釋〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2008年第1期，2008年1月，頁5-9。
- 黃征、張涌泉校注，《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年。

- 楊明璋，《敦煌文學與中國古代的諧隱傳統》，臺北：新文豐出版公司，2011年。
- \_\_\_\_\_，《敷演與捏合：敦煌通俗敘事文學的敘人體物》，臺北：政大出版社，2015年。
- \_\_\_\_\_，《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讚文獻研究》，臺北：政大出版社，2020年。
- \_\_\_\_\_，《敦煌本〈十聖弟子本生緣起〉、〈十大弟子讚〉、〈十哲聲聞〉考論》，《敦煌學》第36期，2020年8月，頁413-432。
- \_\_\_\_\_，《敦煌文學中的唐玄宗與佛教》，政治大學中國文學系、中央研究院文哲研究所、佛光大學人文學院、日本廣島大學主辦，「2020佛教文獻與文學國際學術研討會」，臺北：2020年11月28-29日。
- 蔡念生編，《中華大藏經總目錄》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》，臺北：華宇出版社，1985年。
- 潘重規，《從敦煌遺書看佛教提倡孝道》，《華岡文科學報》第12期，1980年3月，頁197-219。
- 劉銘恕，《敦煌文學四篇札記》，收入中國敦煌吐魯番學會語言文學分會編纂，《敦煌語言文學研究》，北京：北京大學出版社，1988年，頁83-91。
- \_\_\_\_\_，《敦煌遺書叢識》，收入杭州大學古籍研究所等合編，《敦煌語言文學論文集》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，頁43-55。
- 鄭阿財，《敦煌孝道文學研究》，臺北：石門圖書公司，1982年。
- \_\_\_\_\_，《敦煌寫本〈隋淨影寺沙門惠遠和尚因緣記〉研究》，《敦煌研究》2017年第1期，2017年4月，頁63-73。
- 鄭振鐸著，王雲五、傅緯平主編，《中國俗文學史》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 謝海平，《唐代文學家及文獻研究》，高雄：麗文文化事業公司，1996

年。

謝聰輝，〈《正統道藏》本《玉皇本行集經》成書時間考定〉，《清華學報》第40卷第2期，2010年6月，頁193-220。

顏廷亮主編，《敦煌文學概論》，蘭州：甘肅人民出版社，1993年。

羅宗濤，〈敦煌講經變文與講史變文之比較研究〉，《中華學苑》第27期，1983年6月，頁44。

\_\_\_\_\_，《敦煌變文》，臺北：時報文化出版公司，1987年。

〔日〕田中良昭，〈三寶問答と大乘中宗見解〉，《印度學佛教學研究》第15卷第1號，1966年12月，頁332-334。

〔日〕宮井里佳、〔日〕本井牧子編著，《金藏論本文と研究》，京都：臨川書店，2011年。

〔日〕宮本正尊，《根本中と空》，東京：第一書房，1943年。

〔日〕荒見泰史，《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010年。

\_\_\_\_\_，〈遊僧與藝能〉，收入饒宗頤主編，《敦煌吐魯番研究（第十三卷）》，上海：上海古籍出版社，2013年，頁79-96。

〔日〕狩野直喜，《支那學文藪》，東京：みすず書房，1973年。

〔日〕國際仏教學大學院大學附屬図書館，《大正蔵・敦煌出土仏典对照目録（暫定第3版）》，東京：國際仏教學大學院大學附屬図書館，2015年。

〔日〕湯谷祐三，〈新出敦煌孝子傳資料と變文の關係——羽田紀念館所藏「西域文献資料寫真」所收孝子傳資料をめぐって〉，《同朋大學仏教文化研究所紀要》第23號，2003年4月，頁87-104。

〔英〕弗雷澤（Sir James George Frazer）著，徐育新、張澤石、汪培基譯，《金枝》，北京：新世界出版社，2006年。

〔俄〕俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、俄羅斯科學出版社東

方文學部、上海古籍出版社等編，《俄藏敦煌文獻》，冊 6，上海：上海古籍出版社；聖彼得堡：俄羅斯科學出版社東方文學部，1996 年。

〔美〕梅維恒（Victor Henry Mair）著，楊繼東、陳引馳譯，徐文堪校，《唐代變文——佛教對中國白話小說及戲曲產生的貢獻之研究》，上海：中西書局，2011 年。

〔德〕W·伊澤爾（Wolfgang Iser）著，霍桂桓、李寶彥譯，楊照明校，《審美過程研究——閱讀活動：審美響應理論》，北京：中國人民大學出版社，1988 年。

### 三、網絡資源

中華電子佛典協會（CBETA），[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B0194\\_004](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B0194_004)，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

國際敦煌項目，<http://idp.nlc.cn/>，瀏覽日期：2022 年 8 月 27 日。

## Dunhuang Buddhist Narratives: Narrating *Bianwen* and the Storytellers' Identities

Ming-Chang Yang\*

### Abstract

This article analyzes Buddhist narratives in Dunhuang's history-narrating *bianwen*. First, it discusses the origin, features and functions of the Buddhist narratives in *bianwen* that concern historical topics. It investigates the copying and cultural context of the manuscripts, and discusses the status of the speakers of these texts. In general, there are two types of history-narrating *bianwen* that incorporate Buddhist narratives. The first type is exemplified by Yunbian's "Ershisi Xiao Yazuowen by Master Yuan-jian" 故圓鑒大師二十四孝押座文, the "Shunzi bian" 舜子變, the "Han Qin-hu huaben" 韓擒虎話本, and the "Dong Yong ciwen" 董永詞文. In these texts, the Buddhist narratives shape the positive image of the characters and set the keynote of the theme. Furthermore, the manuscripts that copy these works are often recorded together with Buddhist-related documents. In addition, since the first half of the 8<sup>th</sup> century, there were secular stories on China that were absorbed into the sermons of the Buddha as well as records of the secular activities and rituals of so-called drama monks and roaming monks. Therefore, internal and external conditions reveal that these works were most likely created by monks or by people who had a deep understanding of Buddhism. The second type can be seen in the Buddhist narratives "Tang Taizong ruming

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

ji” 唐太宗入冥記 and “Ye Jing-neng shi” 葉淨能詩, which contain elements related to Daoist immortals and Chinese occult arts. However, the inclusion of these elements had a negative effect on the image of the characters in the works, and the main theme was thus blurred, with the Buddhist and Daoist characters becoming the subjects of mockery. Therefore, these *bianwen* were most likely composed by folk artists. On top of that, there are some narratives that were neglected in the past. For example, at the beginning of “Han Qin-hu huaben” 韓擒虎話本, the narrative of the monk Fa-hua was combined with the story of the Hedong nun from the Suishu’s 隋書 “Gaozu benji” 高祖本紀, the legendary deeds concerning the *Fahua jing* 法華經 recorded in the *Continued Biographies of Eminent Monks* (*Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳) and the *Fahua jing xuanzan yaoji* 法華經玄贊要集, and the content of the *Sui Jingyingsi shamen Huiyuan heshang yinyuan ji* 隋淨影寺沙門慧遠和尚因緣記 of P.3570V, P.3727, and P.2680.

**Keywords:** Dunhuang, Buddhist oral literature, narrative, history-telling, Buddhism, monks