

一月。

11.〈唐牟徐合論〉 郭齊勇 「第二屆當代新儒學國際學術會議」論文民八十年十二月。

12.〈牟宗三先生對圓善問題之解決〉 楊祖漢 《鵝湖》月刊 一八五期 民七十九年十一月。

13.〈牟先生的思想及其對文化學術的貢獻〉 蔡仁厚 《鵝湖》月刊一七六期 民七十九年二月。

14.〈學思的圓成(下)〉 蔡仁厚 《鵝湖》月刊 一六八期 民七十八年六月。

15.〈我所了解的「開出說」與「新儒家」〉 霍晉明 《鵝湖》月刊二一〇期 民八十年十二月。

16.〈牟宗三先生哲學系統基本架構之商榷〉 謝大寧 「第二屆當代新儒學國際學術會議論文 民八十年十二月」。

〈維摩詰經講經文〉 之通「俗」化研究

謝月鈴*

前言

羅家倫先生曾綜合中西，對「文學」下了一個界說。他說：「文學是人生的表現和批評，從最好的思想裡寫下來的，有想像，有感情，有體裁，有合於藝術的組織；集此衆長，能使人類普遍心理，都覺得他是極明瞭，極有趣的東西。」我們根據這個定義來理解，則「變文」應該也稱得上是一種文學。

現今研究敦煌變文的專論中，有的直稱之為「民間文學」；有的委曲的說是「佛教的通俗文學」；更有的認為變文根本稱不上是一種文學，只能算是「佛教宣傳品」。對於第三種的看法，是較難令人接受的。筆者以為用「佛教文學」這個稱呼，是目前對變文較恰當的定位，或者說是歸屬吧！

「佛教文學」的意義，依各人所見而有種種差異。或者說是：佛教徒關於佛教的教理將思想表現於文學的；又或者是：佛教中文學色彩較濃厚的。筆者的看法以為：所謂「佛教文學」這個名詞，明顯的是由佛教與文學兩個辭彙結合而成，因此其所包含、顯現的文化價值，不可不有佛教上的宗教價值和文學上的藝術價值。也就是說，在對讀者傳達虔敬的宗教情操的同時，不單單是枯燥無味的道理，而是經由情感豐優的藝術表現。了解「佛教文學」的概念，在研究或者閱讀「變文」時，應能幫助我們採取一個更為客觀而超然的態度。

*中國文學系大學部82年畢；現為碩士班研究生。

佛教文學的走入中國，對於中國文學而言，是一個很重要的轉捩點，它造就了一種文學上的新風氣。在佛教未入中國以前，中國文學是普遍不自由情操的文學，無論是秦漢或是魏晉，雖也有來自民間的一包括國風、楚辭的九歌以及漢魏六朝樂府詩歌等，然普遍受辭賦思想支配著，漸漸的又籠罩著駢儷的體裁，不論是議論、記事、記敘甚至抒情都脫不了駢偶及辭賦化，例如陸機的文賦、葛洪的抱朴子，劉勰的文心雕龍、鍾嶸的詩品、陸機的長歌行折楊柳、左思的詠詩等皆然，這種文章雖然於聲調上非常悅耳，於形式上非常整齊，於文學上非常優美，但思想結構上總是非常不自然的，且因只流傳於上層階級、士大夫手中，得不到民間源源不絕的創作生機的補給，而愈形僵化。直到佛教傳入，初期的譯經者如安士高、竺法護等人，未受駢偶風氣影響，於文學體裁上講求自然、不假雕飾、文筆風灑，建立起一種平實雅潔而別具風格的文體，譯文中一掃當時浮華藻飾之風，使人耳目為之一新。到了鳩摩羅什時，這種譯經的文體達到成熟階段，在文學體裁上顯出濃厚的色彩。以後如玄奘等人雖也有大規模嚴謹的譯經，於文句義理更為接近梵本佛經，但文字皆不如羅什所譯來得流轉生動，所以後來的講經、注疏者往往以羅什本為依據。

從譯經開始，佛學在中國，慢慢的由宗教的迷信，轉為哲理的研討，由民間走向士林，層次漸高，因而脫離了大眾庶民的需要，於是醞釀有俗講的產生。俗講以說唱的方式，和經過淺顯化處理的經義配合大眾的心理與需要將佛教重新帶回了民間，在此同時，也締造了佛教文學在中國文學上前所未見的成就——變文的創作。

本篇論文即在探討「廣義」變文中，以演經為主的講經文之一——《維摩經》講經文。

講經文的產生時期一般而言在變文中較早，是變文的最初形式，後來所謂的「狹義」變文乃自講經文演變而成，因此，當論及有關《維摩經》變文時，嚴格說來，應稱之為「維摩經講經文」，這是擇定題目時的考量理由。

本文所以採《維摩經》講經文為主要研究對象，其主要原因有二：一則基於筆者個人的信仰，對於與佛教相關事物較感親切，又受到羅師宗濤講授中國文學史課程的啟發，而對變文頗覺興趣，種下了今日研究的種子。二則此篇論文乃筆者對變文的初次探索，限於學力，難以進行廣泛而深入的研討，所以決定於羅師宗濤的建議範圍中，選定以《維摩經》講經文為初探對象。

本篇論文分四章進行：

第一章述說六種《維摩經》講經文的演經範圍，並分析比較各種之間在內

容、結構、演繹方法上的異同，以考查其版本系統是否一致，建立後三章引證分析的基礎。

第二章就講經文的傳播手段與其傳播對象主體進行論述。

第三章首先說明講經文的創作與經疏的關係，其次遍尋各家注疏與《維摩經》講經文相參證，從中歸納整理講經文作者創作時的依據，以探究作者創作時選擇注疏的原則、取向。

第四章延續第三章而來，重點在討論《維摩經》講經文內容上的通俗化表現。

特別說明的一點：因《維摩經》講經文在引述經文之後，是以散文和韻文重覆作兩次講解，而韻文部分的大要內容同於散文部份，又為了顧及韻文形式的整齊，其撰寫往往不及散文部分生動、仔細，與歷代各家經疏相較，亦不如散文部分之有明顯相關部份存在。所以本文三、四章原則上據散文部分作分析，在韻文異於散文的地方，方提出說明。盼未來能廣泛的採取講經文、變文、經疏等原始資料與其他相關典籍、著作，進行更深入而全面的探討，以建立對講唱佛經故事的變文——唐代輝煌的佛教文學——與其時代的統整認識。

最後，筆者要在這裡特別感謝羅師宗濤的指導，使筆者於初次探討變文這一文學領域時，有了一個起點與研究方向，不致於漫無頭緒。又筆者撰寫此文雖則戰戰兢兢，但自知所涉尚淺，所以若有錯謬不足的地方，還請各方不吝賜教，筆者當銘感於心。

第一章 維摩經講經文版本比較

《維摩經》，是一部以維摩居士與文殊菩薩相互對論為主，而強調大乘空思想為著眼點的經典。然而其中智慧權化的文殊與對手維摩之間的絕妙辯論，以及以類似禪宗的問答、應酬為主軸而交織的種種譬喻與奇蹟，甚至在此之前聲聞弟子與菩薩們一一推辭不勘問疾之任的前奏，實在是一部設想豐富、且戲劇性、文學性極為優美的著名經典。正因如此，自南北朝以來，此經異常流行。

講經文的作者把握了《維摩經》所具有的先天條件，再加以鋪敘、創造，而成了今日所見到的變文中最宏麗的作品，鄭振鐸甚至以為就文學的成就來看，中國本土受佛經影響的創作中，恐以《維摩經》講經文是最偉大的了。（註一）

註一：見鄭篤《中國俗文學史》上冊，頁二〇九。（商務印書館）

然因年代久遠，作品散佚不全，今只存其中一小部分而已。又對於羅師宗濤在《敦煌講經變文研究》中提及的蘇俄所藏殘本無由得見，故只能就《敦煌變文》（國泰文化事業有限公司出版）中所收錄的六種來討論。

附帶一提，根據《開元釋教錄》（註二）與陳寅恪之說（註三），與《維摩經》相關之譯本自後漢到北宋，至少有八種之多，但今只餘三種：

《維摩詰經》二卷，一名《佛法普入道門三昧經》，或三卷，吳月支優婆塞支謙譯。（註四）

《維摩詰所說經》三卷，一名《不可思議解脫》，或直云《維摩詰經》，僧祐錄云《新維摩詰經》，弘始八年於大寺出，姚秦三藏鳩摩羅什譯。（註五）

《說無垢稱經》六卷，大唐三藏玄奘譯。（註六）

今可見之六種講經文，全依鳩摩羅什所譯之《維摩詰所說經》（於本文中簡稱維摩經）為起訖，範圍概括〈佛國品第一〉、〈方便品第二〉、〈弟子品第三〉、〈菩薩品第四〉及〈文殊師利問疾品第五〉。

六種講經文寫本依《維摩詰所說經》內容順序敘述如下：

一、斯四五七一號。講經文共七卷，今合編一號，藏於倫敦博物館中，原經為姚秦三藏鳩摩羅什所譯。所演述者始自《維摩經·佛國品第一》的「如是我聞」至「爾時，毗耶離城有長者子，名曰寶積，與五百長者子，俱持七寶蓋，來詣佛所。」

二、斯三八七二號。所演述者始自〈佛國品第一〉的後半段「爾時長子寶積說此偈已。」至〈方便品第二〉十分之八處「陰界諸入所共合成。」但中間〈佛國品第一〉部分缺漏甚多。

註二：見《景印文淵閣四庫全書》一〇五一冊，唐趙璘，《開元釋教錄》卷十四上，頁三五三。

《開元釋教錄》稱：「右四經（指嚴佛調、竺叔蘭、竺法護及祇多蜜所譯）同本，前後七譯、三存四闕。」又云：「右三經同本異譯（指鳩摩羅什、玄奘及支謙所譯），前後七譯，四譯缺本。」可見《維摩經》的第一、三、四、五譯於唐時已亡佚，分別為：

《古維摩詰經》二卷，後漢臨淮沙門嚴佛調譯第一譯。

《異毗摩羅詰經》三卷，西晉西域優婆塞竺叔蘭譯第三譯。

《維摩詰所說法門經》一卷，或云《維摩詰經》，西晉三藏竺法護譯第四譯。

《維摩詰經》四卷，東晉西域三藏祇多蜜譯第五譯。

註三：陳寅恪氏云：「藏文正藏中有法戒譯聖無垢稱所說大乘經六卷，共十三品，其書譯於中國北宋之世。」

上文見陳氏《敦煌本維摩詰經文殊師利問疾品演義跋》一文，今收錄於《陳寅恪先生全集》，頁一四一五。（台北九思出版社，六十六年，三版。）

註四：《大正藏》第十四冊經集部一，頁五一九—五三六。

註五：同註四，頁五三七—五五七。

註六：同註四，頁五五七—五八七。

三、伯二一二二號。本卷未引經文，僅有七十句唱詞，內容演述〈佛國品第一〉之末，與〈方便品第二〉之首。

四、伯二二九二號。即《維摩經》講經文第廿卷（註七），巴黎國家圖書館藏。所演述著始自〈菩薩品第四〉之首的「於是佛告彌勒菩薩」至「故我不任詣彼問疾」。內容演述彌勒菩薩與光嚴菩薩不敢承佛命前往問疾事。

五、北平光字九四號與伯三〇七九號。所演述者乃〈菩薩品第四〉之「時魔波旬從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂弦歌，來詣我所。」至「此非我宜」。敘述魔王波旬率天女欲壞持世修行之事。

六、羅振玉《敦煌零拾》所載〈維摩詰經變文文殊問疾第一卷〉。所演述者乃〈文殊師利問疾品第五〉起首的「爾時佛告文殊師利」至「入毗耶離大城」。

上述六種演述《維摩經》者總共不過經文的五分之一，其餘俱闕，可以想見講經文全本的贍富宏大，以及當日俗講的盛況，同時亦可知欲明其究之難。

在六種《維摩經》講經文中，只有第三種不引經文，亦無散文說白，但有七言的唱詞七十句，且其所演述的內容與第二種重覆，故一般研究敦煌變文的學者均主張第三種與其他五種非同一系列的作品，羅師宗濤更就用語考查，發現各種講經文皆稱舍利弗、唯獨第三種以「身子」稱之，在經疏中屬於較早期的稱呼法。所以不論就體裁或用語來看，第三種確是明顯與其他五種不同。

然而，除了第三種之外的一、二、四、五、六種是否原屬同一長篇的講經文，而分割為其中的小單元，似乎還有待進一步的檢視。現在就這五種講經文的結構、形式、內容等進行考查，並將其同異簡述於後：

一、五種皆採取反覆經文—白語—唱詞的基本形式進行。

二、引用經文處，第二種注明「經」，其餘四種則注明「經曰」、「經云」、「所以經云」等字樣。

三、在反覆經文—白語—唱詞的形式中，第三種一直採用經文—白語—唱詞的「標準式」，且唱詞的部分最短二十句，最長也不過四十二句，不似其他種，唱詞部分往往敷衍甚長，句數甚多，超過四十二句的處處可見。

四、一、四、五、六種在白語與唱詞中皆加入了許多登場人物的台詞，唱詞部分的台詞幾乎全是由七言八句的偈所唱出，也就是說有許多段落在引了一段經文後，以韻、散穿插的形式進行，較第二種在文學技巧的表現上靈活、成熟許多，故事性與人物的描寫刻劃也更見發揮。

註七：伯二二九二號寫卷後有附記云：「……，在西川靜真禪院寫此第廿卷文書，……」

五、以散文解釋經文的白語部分，在第二種是採逐字逐句的隨文解釋的形式，例如：

經：「一切大眾，歎未曾有，」乃至「告舍利嚴淨悉現。」（講經文之引經）

《維摩經》原文作：

一切大眾，歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華。佛告舍利弗，汝且觀是佛土嚴淨。舍利弗言：唯然，世尊，本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。

講經文白語部分則為：

一切大眾，歎未曾有，而皆見坐寶蓮花，是會中一切大眾各各自見，身坐蓮花。又仙告舍利弗，汝且觀是仙土嚴淨，令舍利弗自觀仙土嚴淨之事。舍利弗告仙唯然。唯然者，信受之辭，本所不見，本所不聞，云我未曾見者，今見；未曾聞者，今聞；今仙國土嚴淨，悉皆顯現，我已見聞。

從例子中可以看出第二種在文學故事方面的發揮較少，較忠實經文本身。相反地，其他四種較少隨文解釋的情形，而有較多的想像敷衍和人情化的表現。

六、各種講經文所演述自《維摩經》的內容皆有所差別，彼此之間沒有重疊之處。但值得考量的一點是，此五種固然不相抵觸，（註八）卻也沒有明顯的密切連續性，不論在經文或故事上。此外與《維摩經》相較，此五種中間皆有所缺漏，可能是刻意刪除，也可能是今存寫本殘缺之故，如第一種缺漏〈佛國品第一〉的「佛在毗耶離庵羅樹園，與大比丘眾……，而生五道以現其身」七十句經文，又省略了四十位菩薩的名號。（註九）

七、各種講經文演述《維摩經》的內容都限於一品，唯獨第二種包括〈佛國品第一〉和〈方便品第二〉，內容跨越兩品，範圍較他種多，但沒有解釋的部分，省略不說的部分也相當多。而其他四種不但都歸納在一個品內，且除了第一種之外都有表示開頭的字樣及收尾，如第五種開頭注明「持世第二」，收尾也

註八：羅師宗濤以為此點為此五種原屬同一長篇的推論理由之一。羅師云：「其餘五篇（指《維摩經》講經文第二種以外五種），疑其原屬同一長篇，而各自成小單元者，以其演述之部分，並未互相抵觸，且體裁及用語，俱有雷同之處也。」見《敦煌講經變文研究》，頁一〇六三。

註九：有關引經的詳細情形可見邵紅《敦煌石室講經文研究》頁七〇—七四，以及羅師宗濤《敦煌講經變文研究》頁三五九—三六七。或者自行參照《維摩經》六種講經文與鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》。

注有「持世第二卷」；第六種的收尾注有「文殊問疾第一卷」；第四種則有作者的簡短心得記錄「廣政十年八月九日在西川靜真禪院寫此第廿卷文書，恰遇拉黑，書了，不知如何得到鄉地去。年至四十八歲，於州中愍明寺開講，極是溫熱。」而第二種即使是在換品演述時也沒有注明，若說是講經文作者有自成章節的傾向，似乎難以成理，因為其他種都沒有另外擬題，跨越數品，或明顯脫離經典、改變問疾事件基本架構的情形。

八、第二種在擴大敷衍時，所鋪敘的多現世的例子，如「若在大臣，大臣中尊，教以正法。」這段經文解釋的白語作：

若在大臣，大臣中尊，教以正法。大臣者，或是當朝相座，或是出鎮藩方，為天子之腹心，作聖人之耳目，成邦立國，為社稷之柱石，定難除兇，作朝廷之籬屏。然後示其正法常主，遂誨人陳以直言，無施邪教命，天子金枝永茂，玉葉長榮，子子孫孫，相承相伐，出將入相，總理陰陽，愍物接人，行思布惠。使千年萬歲，皇風不遂，帝道無傾。顯名於鳳閣之中，畫影在麟臺之上。以著書史，紀德紀功，是名大臣。我維摩居士於此大臣之中，亦為第一，更以方便，今其不枉人民，是故於此中尊。云云

此外穿插故事，技巧頗生硬，沒有一體的融合感，如「若在内官，内官中尊。化政宮女。」的唱詞後，加了一段内侍罷官的故事，感覺好像是未經消化整合的直接抄襲，故事內容上雖有其相關性，作品的整體感卻因此中斷。而其他四種的敷衍則著重在想像當時的人天景況。或依人情想之必然的應對酬答。如寶積遇維摩、光嚴遇維摩的情節，再者即是引用經疏的解釋。

九、第一種內容描寫菴羅樹園中有趣的夜叉、帝釋、梵天及八部眾趕往聽法，第六種則描寫離開菴羅樹園，隨文殊往方丈室去，二種的人物角色與情節表現有雷同處，甚至在敷衍的詞語上也有相近似者，如第一種敷衍「一時」的白語中有如下敘述：

螺鈸擊攄振之聲音，樂奏嘈囂之曲。更有阿修羅等，調絃玲瓏之瑟琵琶，緊那羅王，敲鼓華華之羯鼓。婆伽闍眾，吹妙曲於雲中，迦樓羅王，動簫韶於空裏。

而在第六種「經云：『於是眾中』乃至『皆欲隨從』。」後則有一段近似者：

螺鈸擊攄振之聲，音樂奏嘈囂之曲。阿修羅等，調絃玲瓏之琵琶；緊那羅王

鼓駁華華之羯鼓，乾闥婆眾，吹妙曲於雲中；迦樓羅王奏簫韶於空裏。（註十）

上述二段除了某些字寫法上的不同及第一種誤將「乾闥婆」聽「婆乾闥」外，幾乎全然相同，顯然出於抄襲，可見二種在創作上當屬同一版本。

從以上的比對，可知第二種和一、四、五、六種講經文不似來自同一系統，至於一、四、五、六彼此之間的關係，是否為同一作者（或抄者），或者是否為同一次俗講之作，因證據不足，不敢驟下論斷，但因其相似之處亦極多，姑且將之視為同一相近時期，同一版本系統之作，應是可以成立的。

第二章 維摩經講經文之傳播概述

在談本章的主題—傳播之前，首先說明一個基本概念，即文學的民間性格。凡是一種文學體裁、作品的興起，必定都有它的民間背景和反應，試著看看中國偉大的文學作品，沒有不從民間來的。《詩經》三百篇，大部分是由民歌集成；《楚辭·九歌》是屈原對民間宗教儀式頌辭樂舞的改寫；漢魏六朝，雖以駢體文行世，但這不過是士大夫階級的玩意兒，只能適用於廟堂之間，不是普遍社會化的語言，不是有生命的作品。有生命有時代性的文學作品，還是泛溢在民間，匯成一股通俗文學的巨流。其實通俗與典雅本沒有絕對標準，古時的通俗作品到了今日往往成為學問深淺的表徵，舊日的日常生活用品今日一抬身價成為骨董的，更是不知凡幾，其實原是時空因素的阻隔作用造成的。後來的唐詩、宋詞、元曲、明清小說，也沒有不是來自民間，為大眾所熟悉創造的。好的文學作品，往往是自民間來，經過文人藝術的筆尖寫下，歷練為燦爛偉大的作品。所以要有真正好的文學作品出現，創造出文學的新生命，文人就必定要下鄉，文學就必定要入伍。——這是就文學的本身來說的。

上文簡單的說，就是惟有大眾的需要才能決定時代方向，當大眾需要轉變時，勢必要某種程度的適應。所以由講經文而變文，由變文又產生了話本、諸宮調、彈詞、寶卷……；從唱導演而有俗講，到了今天則有廣播公司、電視臺的大眾傳播，可見講經文、變文在大眾需要的刺激下，不斷的浴火重生，它的形式也

註十：兩段文字描寫幾乎全然相同，但有些字則有不同寫法，以作者的創作才情看來，當不致有如此疏漏，且作者於抄襲時，必當參照最早寫作的原文，照樣抄來，更不當有錯。可見今所存的寫卷非作者原作，而是抄襲而來的，所以雖然抄者亦曾於抄完後再作部分修正，也許只是檢視文句是否通順，未再對照原稿，因而覺察不出缺誤之處。

許被替代了，精神卻未曾死去，仍然是以廣大民眾為對象，不曾離開過講經文以大眾需要為基礎的源頭。

了解了上述觀念之後，以下要開始就講經文的傳播進行研討。關於這一部份，有二層含義，一則是動態的傳播行為，也就是俗講的進行；一則是靜態的傳播內容，指的是講經文的寫卷表現。在這章裏我們將焦點放在前者的討論。

根據現在大眾傳播理論的定義，我們可以將俗講納入「公眾傳播」的一種，公眾傳播乃是指個體對集體的傳播，個體不一定為一人，也可以是以一人為中心的二人到三人的組合，所以俗講之由法師與都講兩人配合進行，並不算例外。而所謂的「公眾」，可以簡單的說是為某種意識或目的而集合的群體。因此不只是聽演講的一群人，可稱為公眾，連在課堂上的一群學生，出席運動會的會眾，參觀資訊展的一群人，都應該被視為「公眾」。依此看來，公眾中的個人之間，只具有興趣、利害關係或關心事物相同的特點，而於其身分地位並沒有一致性，所以元稹、白居易二人與市井小民一起在新昌宅內聽聽一枝花話，也就沒有什麼奇怪的了。

雖然在講經文中可以看到作者常以「眾」、「俗」這類的字眼來指聽眾，以及採用駢文體裁來進行說講的情形，我們卻不能就此判斷俗講的傳播對象是低階層的庶民百姓，或者直說是具有相當水準的知識分子，更不能單就「俗講」這個名稱作片面的理解，將俗講輕易的解釋為以庶民大眾為對象的講經，這是很不恰當的。換句話說，我們對俗講的解釋應該把重點放在講經的形式內容上而不是講經的對象，庶民大眾只是具有第二義的附屬之物而已。而一般我們說俗講是應大眾而設，有二層意義，一則指「俗」、「釋」相對，俗講乃是為了釋徒僧侶之外的「俗世」中人而設，有別於在寺院伽藍中的正式講經，深刻鑽研經典奧義；一則俗講對象概括了俗世中各個階層、地位的人，而這些人裏庶民大眾的人數佔了十之八、九之多，所以就以「庶民大眾」含蓋了所有的人。這是我們在談到俗講的傳播對象時應該弄清的一點。

然而當日一起聽俗講的人，是不是真的龍蛇混雜，三教九流都聚在一塊兒呢？可想而知當然不可能，正如同講究民主、平等的今天總統府的招待茶會沒有受邀的人不可能參加一樣，在唐代時，帝王貴族們聽的俗講必然也不可能容許庶民的參與，也就是說俗講的對象雖然上至帝王公卿，下至愚夫愚婦，但因地位不同、程度不同、需要不同、喜好也不同，必然影響俗講時的排場、規模、內容等要素而有所畫分。例如在圓仁的《入唐求法巡禮行記》中記載的會昌元年的俗講，一般即認為是根據天子之敕而進行的相當高程度的儀式。

及敕於左右街七寺，開俗講。左街四處：此資聖寺，會雲花寺賜紫大德海岸法師講花嚴經；保壽寺，會左街僧錄三教講論賜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理契經；景公寺，令光影法師講。右街三處：會昌寺令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。（註十一）

而伯三八四九號卷子紙背所書的俗講儀式也相當嚴格，其內容及講者都達到了相當高的知識水平。

夫為俗講，先作梵子；次念菩薩兩聲，說押座了；素舊溫室經法師唱釋經題了；念佛一聲了；便說開經了；便說莊嚴了；念佛一聲，便一一說其經題字了；便說經本文了；便說十波羅密等了；便念念佛讚了；便發願了；便又念佛一會了；便迴向發願取散云云。（註十二）

然而除了上述這樣高水平的俗講之外，也有一些更大眾化的俗講被進行過。像唐趙璘《因話錄》卷四中記載文澈法師「公為聚眾譚說，假託經論，所言無非淫穢鄙褻之事。」（註十三）即是一例。而慧皎《高僧傳·唱導論》中也記載了講經必須配合對象的不同程度而有所調整：

如為出家五眾，則須切語無常，苦陳懺悔。若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭。若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見。若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。（註十四）

綜上所述，俗講本是以方便講經為其基本內涵，依其傳播對象的差異性而有些權變的方法。所以我們應了解俗講也分有幾個種類和階段，並不全然是一個性質的東西，每一個俗講大概都有其獨自的特色，在儀式法則上不一定是千篇一律的，而應是有其通融性的。

經由對俗講與其對象的探討，可知俗講之能受到民眾喜歡，成為當時主要的大眾娛樂之一，原因正在於它能契應大眾的不同根器而為說法。然而在當日傳播媒介不發達的情形下，究竟憑藉著什麼樣的傳播手段和條件的配合，才能使俗講

註十一：見圓仁《入唐求法巡禮行記》，頁八十四。

註十二：引自張芬齡譯，Richard E. Strassberg 著〈敦煌所發現的佛教講唱文〉。

註十三：見《景印文淵閣四庫全書》子部，一〇三五，頁四八七。

註十四：見《大正藏》第五十冊，高僧傳卷十三，頁四一七。

如此廣泛的流行於朝野之間呢？以下我們就以典籍記載的資料為考查依據，分五點說明俗講的傳播方法、手段。

一、提昇講唱技巧。俗講的前身乃是唱導，在唱導時導師就已經開始注意到唱導的技巧了。例如在《高僧傳》卷十三末說。

夫唱導所貴，其事四焉，謂：聲、辯、才、博……至若響韻鐘鼓，則四眾驚心，聲之為用也。……綺製彫華，文藻橫逸，才之為用也。……（註十五）

而這些到了俗講時更受到重視。我們在反映俗講實況的講經文中可以看「吟」、「側」、「平」、「斷」等字眼，即在表示其音調上的變化，「吟」的聲調舒緩，在表示輕鬆快樂，或故為鎮靜的時候使用；斷的聲調急促，在表示果斷肯定或比較急促的時候使用。」（註十六）而除了一般的吟唱法，法師們在講唱時，還可以自由變換，使得音韻與聲調更多樣化，不但聽眾感到新鮮，也藉此激動舒緩聽眾的情緒，讓聽眾更能融入故事的情境中。同時，由於當時僧人為生活所迫還要兼職當「藝人」，為迎合聽眾的口味，他們掌握了一些民間的故事，在講經時，隨時增添一些動人的插話，使俗講更為活潑生動。

此外，法師也應聽眾的不同，調整其用字遣詞的方式，以建立更為有效的格調，如：使用簡單的語詞和句型；具體和抽象事理的相混合；使用標號性的字、片語和句子，如「此唱經文分之為三：一文殊謙讓白⁴⁴；二讚居士經云道：『彼上人者』至『皆以得度』；三託⁴⁴神力，敢往問疾。」（註十七）以建立聽者對故事的結構認知；以韻文重覆講說，幫助記憶；使用適當的字詞，如「血」、「膿」之類使人厭惡身臭皮囊；運用比喻說理；為聽眾建立各種心像，為聽者與說者一起看、聽、聞、摸、嚐等。還有有效運用動作、表情、手勢等也是營造情緒的好方法。除了在講唱方面的講究，俗講也能照顧到聽眾的嗅覺、視覺、聽覺的享受，包括點檀香，以壁畫、畫幡、畫卷輔助講說，梵音法器（佛教樂器）的使用等。

以上都是俗講在講唱技巧上的提昇改進，由於這些傳播技巧，深深滿足、契合了大眾的身心需求，所以才使俗講得以由傳教儀式變成普遍娛樂。

註十五：同右。

註十六：見王重民《敦煌變文研究》，今收錄於《敦煌變文論叢》，頁三一二。

註十七：見《維摩詰經講經文》第六種。（文殊問疾第二卷）。

二、深入民間生活。當俗講普遍盛行於民間之後，對於庶民大眾，它的意義不再只是娛樂，民衆不但漸漸接受其中的宗教意識，而且加以轉化，成為符合中國民間的人格神信仰，配合著節日，內化於生活，納入民俗的體系中。例如在圓仁的《入唐求法巡禮行記》卷三中有條記載：

家家立竹竿，懸幡子，新歲祈長命，諸寺開俗講。（註十八）

這是中國式的求神拜佛，而不是佛教的理性信仰，雖然我們說宗教往往訴諸於感性，但佛教較其他宗教不同的一點正在於著重思惟、勘透，然而到了中國，民衆待之一如民間的傳統信仰。

自古以來，人類在潛意識中，即存在有一種宗教情操，對於自然界不可解的現象，或超現實的事，如生死之謎、神秘的過去世、或未來世產生一種敬畏心理，所以，人類對神話與宗教有一種本能的渴求，以尋求心靈上的慰藉。這在中國也是一樣。因此廣大民衆所仰賴於宗教的，是心靈的寄託，也是現實生活的保障。俗講時，法師透過氣氛的營造與佛經人物神奇法力的描述，引發敬畏的情緒，使佛經中的神話故事和民衆生活扣結起來，到了後來講經文中所記的諸神鬼，如佛陀、菩薩、天龍八部、夜叉、阿修羅等都成了民間信仰的神祇，這些信仰普及於民間，那些知識水平不高的庶民大眾往往成為這些信仰最有力的傳播與保存者，漸漸衍為民俗，長久存在於節日祭典中，這是後話。在唐時也許尚未成為民俗信仰，但至少我們知道俗講已可用於祈福禳災，具有同正式講經一樣的功用，而隨著其用途的增加，俗講也更形興盛。

除此之外，我們也看到一些記載，將講經文的地位視同經典，抄寫者的意識並不在於抄寫為娛樂的底本，而是如正式寫經一般，是為了作福而發願的。如《大目乾連冥間救母變文》的跋文中，有這樣的記述：

太平興國三年歲在丁丑潤六月五日，顯德寺學仕郎楊願受，一人思微，發願作福，寫盡此目連變一卷。後同釋迦牟尼會，彌勒生作佛為定。後有眾生同發信心，寫盡目連變者，同池（持）願力，莫墮三塗。（註十九）

其最後四句的說辭與今日發願印經者於經典後的發願文頗為相似。都是為了廣為流傳以植福報，因此我們有理由相信這種情形必然也促成了講經文的傳播與保存。

註十八：同註十一，頁八七。

註十九：北京圖書館藏，盈字七六號。見彌勒出版社《敦煌變文》頁四七一。

三、憑藉貴族權威。俗講成為大眾的普遍娛樂後，也影響到最高的統治者，更由於君王的愛好與提倡，使這種講唱娛樂獲得空前的發展。在當時的京師中，俗講常奉君王敕命舉行，而主講的法師，則多為供奉三教講論大德與賜紫大德，有時君王更親臨俗講之寺，如《資治通鑑》所載唐敬宗紀「幸興福寺，觀沙門文淑俗講」，其排場、規模之大是可以想見的，也因此更增加了俗講的民間號召力，傳播更形普遍。在君王的倡導下，豪門士族、公卿大臣們也風行草偃的起而效法，常延請俗講法師至其府衙講唱。這種民間與朝廷的互動影響，不但是俗講的傳播過程，也是俗講藉以興盛的方法。

在當時更直接促使講經文加速發展的是唐玄宗自己注了《孝經》、《金剛經》和《道德經》，這三部經分別是儒、釋、道三教最重要的經典；於是三教都爭相以之宣傳，憑藉著皇帝之名廣為號召，他們一方面歌頌皇帝的注解，一方面也藉此讚揚宣傳教義。

講經文的興盛到達高潮之時，有名的俗講法師如文淑之輩，曾歷事五朝，在京師中說講長達二十年，雖然也曾因所言淫穢遭人詆毀，而被鞭笞流放，但不久，又因皇帝的思念而被召回，並賜以官位。這時的俗講法師們，氣焰之高，甚至不懼台省府縣，可見其背後來自朝野的支持力量是如何雄厚的了。

四、開放民間經營。俗講興盛之後，一般大眾開始有所仿效，藉以謀生。此時俗講的地點由寺院、官室，擴充到街頭的娛樂場所或某些角落；講唱者除了僧人外，也增加了俗世的歌女，如唐吉師老的《看蜀女轉昭君變》一詩：

妖姬未著石榴裙，自道家連錦水濱。
檀日解知千載事，清詞堪歎九秋文。
翠眉頻處楚邊月，畫卷開時塞外雲。
說盡綺羅當日恨，昭君傳意向文君。（註二十）

雖然我們目前還找不到資料證明當日民間以講唱為職業的，除了演說非佛經故事，也說關於佛經的故事。但是既然目連救母故事可以自佛經中獨立出來，發展成變文，甚至其中設盂蘭盆會以救其母的故事，可以延衍為中元普渡的民俗，如此受到大眾歡迎的故事，當日必不限於寺院中僧徒的講經而已，我們從後來戲

註二十：見文史哲出版社印行《全唐詩》卷七百七十四，頁八七七一。

劇中也有表演目連故事者，當可以推知其民間性與普遍流行的情形。同樣的，對於民間有其他以佛經故事為講唱內容的推論，也應是可以成立的。

五、巡遊城鄉各地。俗講除了如前所述，由皇帝敕令高僧大德，在京師從事連續一個月的講述外；地方的寺院每年也舉行春秋二次的俗講，形式各異。由於俗講的盛行，乃出現了專門的化俗法師，以及前代所無的巡遊各村落的遊行僧。這些擔任大眾教化的僧人，講唱能力參差不齊，有的固然如文澈一般善講，享有盛名，但終是少數，並非個個僧人都能精通其所講的諸經思想，也不一定是碩學高僧。尤其是巡化地方的大部分化俗法師或巡遊僧人，往往還要依靠抄來的講經文做為俗講的「教學指引」，他們的講經也許比不上京師的水準，但是對於講經文的傳播，庶民大眾的教化，卻是卓然有功的。況且城鄉居民因其接觸面的廣狹，程度見聞上本來也有一定差距，這些巡遊僧人們靠著講經文的輔助，進行一些也許不那麼精彩生動的俗講，也很夠了。

在《維摩經》講經文第四種（伯二二九二號）有段附記：「廣政十年八月九日在西川靜真禪院，寫此第廿卷文書，恰遇~~拉~~黑，書了，不知如何得到鄉地去。年至四十八歲，於州中~~憲~~明寺開講，極是溫熱」。Richard E. Strassberg 曾對其研究提出看法，認為這個抄本的作者是個巡遊僧，我們認為這個說法是可信的，所以姑且抄錄其說做為引證：

「州」可能是指西川境內某個地方而言，如益州（現今成都），或指沙州（敦煌的行政名稱）。如果後者的可能性可以成立的話，這至少說明了抄卷如何來自西川而歸終於敦煌石窟。大膽的假設如下：這位作者可能在四十八歲時帶著這份抄卷到達敦煌並且在該地講述，當天天氣炎熱。第二則題記的較淡的墨跡與修正和添加處相同，因此，他可能是後來想起了一些遺漏的詞句，並且花時去修改一些小錯誤，最後加上第二則題記。或許他把該抄卷捐獻給他居留的廟寺，或許他把它賣給了另一個人作為日後講述參考之用。

姑且不管這些問題如何解答，我們至少可以假設編號P·二二九二抄本的作者——他沒有署名——是個行腳僧，他可能在旅途中以演述講經文來維持生活。（註二一）

綜合前面的說明，我們知道俗講依現在大眾傳播的分類，隸屬於「公眾傳播」的一種，公眾含有三個要素：一是共同對象；二是簡單的優先反應；三是情

註二一：同註十二。

緒作用。所以這種傳播方式不是偶然出現的。俗講的聽眾，在數量上，是相對的大，受限於客觀環境條件，城鄉的差異而有不同的調整，這也是影響俗講水平的因素之一。一般而言，聽眾中彼此有同質性與接近性，所以俗講往往配合聽眾而呈現不同的風貌。

在俗講時，由法師、都講聯合講唱，他們的傳播對象雖然是自動前往聽講，但基本上仍是具有被動心態的，因此俗講的法師們發展出來的各種講唱技巧、方法，都是為了要保持聽眾的興趣，進而增強印象，建立信仰。然而聽眾也會經由反應給予法師回饋，使法師得以覺知其需要，造成俗講內容的演變，就這一點而言，聽眾又具有其主動的意義。

俗講的目的，大體說來包括三種層面：告知、娛樂和說服。相應於此而有三種功能：教化、休閒和傳播教義。在講經文盛行的時代，一個俗講應該都基本含有這些目的與功能，至於娛樂性的突出，功能的分化則都是後來的事了。

關於講經文的興盛，原因除了俗講內容的豐富有趣，法師的善於演說經義，以及上位者的倡導，和民間藉講唱營生的娛樂之外，還有巡遊僧人的各地講說，使講經文得以廣傳在城鄉各地。而更重要的內緣因素則在於講經文吸收了中國文化的成分，改變了印度原始佛教的性質，而能契應廣大民間的需求，做到佛教中國化，奧義通俗化，講經娛樂化。

第三章 維摩經講經文之選注取向

在前面已說明《維摩經》講經文的結構，除了第三種之外，皆是以小段經文，接著散文形式的白語解釋，再加上韻文形式的唱詞，如此反覆進行而完成。比對白語與唱詞，可以發現，唱詞的內容常是白語的精簡反芻，除了某些部分，詩、偈用以作為人物的對答台詞時例外。所以現在就把焦點放在以散文解釋經文的白語部分來看。

根據羅師宗濤的研究，以為「注疏之作，原與宣講有極密切之關係在。」（註二二）而講經文一般以為是俗講的底本，故亦多有引用注疏者。這點可以在《維摩經》講經文中明白看到，如第一種明言：

若論經首置「如是」兩字，已表信也者，若據慈恩解信，理有十般，不敢廣

註二二：見羅師宗濤著《敦煌講經變文研究》，頁一一二八。

談，聊申五種。

「據慈恩解信」所指的應為唐代大慈恩寺的窺基所作的疏。（註二三）在宋贊寧所撰的《高僧傳》卷四中有關於他的記載，說他「造疏計百本」，被稱為「百本疏主」，隨玄奘受業，多聞第一，玄奘逝世後，被視為繼承者，講習者取為準據，成為奘門權威，後遂成為慈恩一宗。據圓仁《入唐求法巡禮行記》開成三年九月條：「十九日，惠照寺唐杓法師來。相見諮談。當守僧等云。是法花座主，講慈恩疏。」（註二四）可知即使在窺基死後二百年，在長安他仍然具有很高的存在價值。除了《維摩經》講經文，在《妙法蓮華經》講經文中亦有明言採「慈恩疏」者（註二五），就經文比對來看，可以證明慈恩即是窺基。然而在注疏的目錄上雖然記錄了窺基撰有《維摩略贊》，今卻不可見。只好拿他的《說無垢稱經贊》來和講經文作個對比（註二六），現在併記於下：

講經文一種：

且第一，依顯揚論：信為七聖財之無胎，謂信一數為七聖財。若世財為生死之本，能沉溺有情、出世財者，得并解脫之樂。夫欲求寶，先有其信□□，如世商人入海求寶，喻修行人於真如法中求寶，即知仙身體上，有何沙万德法寶。□□□究竟可證之處，須有信，信有七聖財，□淨名經云：資財無量，攝諸貧民。此性七聖財，能於現在、未來俱益。若世財但利現在，不□能濟嶮道。第二、依唯識論云：信如水清□，能清於濁水，能治不信。自性渾濁，意云：□信自性渾濁，如泥狀魚，將身入清水，水流變為泥。若將珠投之，隨珠濁水更清。第三、依俱舍論云：信拔眾生，出生死泥。意云：正法為仙手，信為眾生手，即序分也，兩手相接，出生死泥。第四、信者，如人泛大溟海，假手行舟，渡生死河，信為其手。第五、如華嚴經云：如人有手，自在採取珍寶；若無手者，空無所獲，入仙法者，亦復如是。已下不能廣解也。若論經首置「如是」兩字，已表信也者，若據慈恩解信，理

註二三：見窺基著《說無垢稱經贊》，於《已續藏經》第廿九冊，頁〇三八六。

註二四：見圓仁著《入唐求法巡禮行記》，頁九。

註二五：見國泰文化事業有限公司出版的《敦煌變文》。頁四九二云：「此唱經文慈恩疏科有二：初難行能行，後難事能久。」頁四九七云：「此唱經文慈恩疏科為二頌求法。」頁四九八云：「慈恩疏：『人由法已成德，法藉人已弘宣。』」頁四九九云：「此唱經文慈恩疏科為求法隨順。」（以上所引皆出自伯二二〇五號，《妙法蓮華經》講經文。）

註二六：《說無垢稱經贊》和鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》是出於同一系的梵本，只是經名不同而已，所以用來檢討經文「如是」的內容，應是沒有問題的。在《開元釋教錄》頁一九九，「說無垢稱經六卷」的字樣下，有小字說明：「見內典錄第七譯，與羅什維摩經等同本。」

有十般，不敢廣談，聊申五種：且第一、依顯揚論，……。

唐窺基撰《說無垢稱經贊》卷一末

又如是者，信順之辭，智度論云：如是我聞，生信也，信受奉行，生智也，信為能入，智為能度，信為入法之初基，智為究竟之玄術，信則所言之理順，順則師資之道成，由信故所說之法，皆可順從，由順故說聽二徒，師資建立，於此言中，略為十釋。一、信者，依仁王等經，趣聖位之初因，證諦理之鴻漸，故四十心以信為首，將入聖位，有信根力，有信根故，萬善因此而生，有信力故，四魔不能屈伏，由斯經首創令生信。二、依毘婆沙論，信者，食法味之嘉手，學佛法者，如大龍象，以信為手，以捨為牙，以念為頭，以慧為頭，於其兩肩，擔集善法，象所食噉，以鼻為手，故學法者，最初信生。三、學者，大商主元規法寶，故初生信，獲彼聖財，顯揚論云，七聖財者，謂信戒聞捨慧慚愧，信即為一焉。四、瑜伽論云，入一切法，欲為根本，起希望故，入所生，數警覺故，觸所集起，時和對故，受所引攝，領在心故，定為增上，心微寂故，慧為最勝，擇善惡故，解脫為堅固，息纏縛故，出進為後邊，覺道滿故，信既為欲依，故最初令起。五、成唯識論云，信如水精珠，能清濁水，能治不信，自性渾濁，故宣尼云，兵食信三，信不可棄。春秋亦言，苟有明信，澗溪沼沚之毛，蘋蘩藇藻之菜，可薦鬼神，可羞王公也。六、俱舍云，拔眾生出生死泥，正法為佛手，即正宗也，信為眾生手，即序分也，兩手相接，出於游泥。七、諸論云，信者能越惡道，離貧賤因，故入聖已，有不壞信，故初令起，以下三解。准經為釋。八、汎大溟海，假手以行舟，渡生死河，須信以發慧。九、見珍財寶。手以採拾，聞法寶，藉信而方得。十、遊曠野而有手持甲杖，以捍群賊，出生死源而有信，發慧解而斷煩惱，由斯經首如是我聞，為令眾生起正信故。以上含有廿六釋。（註二七）

「如是」二個字，在經疏中解釋起來竟成了這樣一篇長文，且與《維摩經》講經文也是非常相近的。所以，窺基的《維摩略贊》雖然現在已不存在，可是大概也是具有類似的內容而且對講經文的構成貢獻不小，「若據慈恩解信」這句話也說明了這件事。我們可以說窺基的疏不但深具權威性，且有力的影響了講經文的製作。可見講經文中所敷衍的不全是作者的獨創，講經文乃是以經疏為媒介再

註二七：見《已續藏經》第二十九冊，頁〇八三七。

加上作者的創作而成的，從這裡我們可以了解從正統的講經說法到俗講，經疏對講經文是有著催生貢獻的。

然而，六種講經文中，明言根據慈恩疏的只有前舉的一處，其他未曾特別註明的地方，因為與其他種《維摩經》注疏也有相似之處，所以我們不能斷然確定所有六種都是直接根據窺基的經疏創作出來的，畢竟到講經文完成（西元九四四—九四七年）（註二八）之前，歷代對《維摩經》的注疏已有多種，甚至也許還有我們所不知道的存在，但可以明白的一點是，《維摩經》講經文的作者在創作時引據的絕不單單一種或一人的注疏。例如經文「我聞」的解釋，就現存經疏來看，最接近的是隋吉藏所著的疏，而非窺基之作，茲列舉於下：

講經文：

當果□□□□□□□□我修行爲誰。恐眾生生於退心，故聞眾生稱我，後合釋我。

問：阿難是仙得道夜生，廿方爲侍者，從前教法，未曾聞，故何稱我聞。

答：一若依諸部律中，仙爲再說。問：何故再說？若唯報恩經云：仙令阿難爲侍者，阿難就仙乞於三願：一、不願著故衣，二、不得誡別請，三、五年前教法，爲我再說。

隋吉藏撰《維摩經義疏》卷一：

我聞，明阿難親承音旨無傳聞之謬也。問：阿難是佛得道夜生，年廿五，方乃事釋伽，五十年說法，唯聞其半，何以一代之教，皆稱我聞？答：智度論明，阿難登高坐。答大迦葉云：佛初說法時，我爾時不見，如是展轉聞，乃至波羅捺，展轉聞者。報恩經云：阿難請求四願：一不受如來故衣，二不受別請，三出入無時，四所未聞經，請佛爲說。是以，眾經皆稱我聞。（註二九）

從這個比對中，還值得注意的一點是，二者都使用問答方式進行，那麼講經文得力自經疏的，或者不單是經文的解釋，也包括了敘述的文體。

在了解了講經文與經疏的關係之後，還要提出來討論的一點是：面對各家注疏，講經文的作者如何從中選擇？也就是要探討作者選注是否有特別的取向或偏好。

註二八：同註二三，頁一〇六九—一〇七一。

註二九：同註二七，頁〇〇二四。

在講經文第四種跋尾有「廣政十年八月九日」字樣（註三十），由此學者們推算，此卷應寫於後漢高祖天福十二年（西元九四七年），其餘幾種因係出於同一系列版本，年代亦應在其前後，所以在考查選注取向時，當可以此爲底限，溯源較此爲早的注疏之作。

有關《維摩經》在唐五代前完成的注釋，與講經文較相關的，今可見者有十種：（註三一）

注維摩經十卷	後秦僧肇註（三七四—四一四）
維摩經義記八卷	隋 慧遠撰（約六世紀前後）
維摩經玄疏六卷	隋 智顗撰（五三八—五九七）
維摩經文疏廿八卷	隋 智顗撰
維摩經略疏十卷	隋 智顗撰
	唐 湛然略
維摩經義疏六卷	隋 吉藏撰
淨名玄論八卷	隋 吉藏撰（五四九—六二三）
維摩經略疏五卷	隋 吉藏撰
說無垢稱經贊六卷	唐 窺基作（六三二—六八二）
維摩經疏記三卷	唐 湛然述（七一—七八二）

下面我們就依這十種注疏之作來分析作者如何選注。

根據前面所述，已知經文「如是」之解，乃採自窺基之言；「我聞」之說，則近於吉藏所撰。此外講經文第二種於經文「是身無作，風力所轉」後敷衍的「機開傀儡」的譬喻，綜觀諸疏，我們可以知道其來源是取自隋智顗說、唐湛然略的《維摩經略疏》卷二的譬喻（註三二）。從上面三個例子中，可知作者選注不但不限於一時一人之作，且經疏與講經文創作距離年代的遠近也不在考量範圍，可以想見作者閱疏的廣博程度，以及創作時參考資料的豐富齊備。

既然作者廣採各家說法，毫無偏私，那麼選注時當於內容、意義上有所要求才是，因為講經文創作之目的原在傳教、化俗，本意是要將經典奧義深入淺出的傳達給聽講的大眾，所以必須顧及大眾化及普遍性，而這在選注上必然造成相當

註三十：據《新唐書》所載，廣政爲後蜀孟知祥年號，即位於五代後晉高祖天福三年，（西元九三八年）。

註三一：各經疏見《大正藏》第三十八、八十五冊，及《卍續藏經》二十七～二十九冊。作者年代見《中國佛教人物與制度》一書。

註三二：見《卍續藏經》第二十八冊，頁〇四八三。有云「譬如機關，種種所作，其繩若斷，更無可爲。」

程度的影響。

在將講經文與各種經疏互相參證比較之後，我們可以歸納出作者選注的幾個特點，以下即列點一一說明：

一、少涉義理。唐趙璘《因話錄》卷四角部云：「其毗庶易誘，釋徒苟知真理及文義稍精，亦甚嗤鄙之。」（註三三）又胡三省註《資治通鑑》〈唐紀敬宗紀〉云：「釋民講說，類談空有，而俗講者又不能演空有之義。」（註三四）這兩段話的意思都說明了俗講「少涉義理」，而作為俗講底本的講經文、變文自然也是如此。蓋俗講目的本在化俗，對象為社會大眾，若就傳教工作而言，俗講只能算是引其入門而已。所以為了適應大眾的根器與程度，內容上多不涉及抽象義理的講說，而選擇較具故事性或較簡單而直接的說法。如「我聞」的解釋，講經文選擇佛為阿難再說所未聞法，故阿難得以親聞的說法。又對為何稱「我」，則只說是「為順世流」，對於經疏中長篇大論凡夫執著之假我、聖教隨俗方便施設之假我與證得長樂我淨之真我之間的差別；大乘法、小乘法所言「我聞」之辨，則一概不論。又如何解說「一時」，講經文中只說「諫異餘時」，「說者聽者，互相會遇，更為前後，啐啄同時」，在經疏中這算是最簡單而字面的解釋，其餘尚有道理時（講者和聽者在五蘊法中，三世相續不斷的假立時間上總名一時），唯識時（說者聽者二人，隨自己當下心識，變現三時狀態的長短，完結這三時中的事緒，總名一時）與生滅時等諸多釐析，講經文盡皆不取。此外，又如講經文第五種持世菩薩卷，其內容敘述持世菩薩為魔王波旬所惑之事。經疏中著重於解釋持世菩薩為何未能辨識魔王波旬與其所現境的原因，而講經文則著筆於描寫魔王隊伍之盛壯，魔女容態之美貌以及波旬與持世之間的對答、推辭。上面連舉了三個例子，簡單說明「少涉義理」的選注原則，為了使大家更為清晰而明白的認知起見，以下列舉講經文與經疏中解釋「我聞」的原文以見之。

講經文之一

經曰：「我聞」此唱分多段，先問答「我」義，後「我聞」合釋（釋）。

問：諸教之中，皆被我執，如何？

經首標「我」名？……問：如此之身，豈有我耶？答：我六種，所謂一、橫計我，二、俱生我，三、慢我，四、五蘊假我，五、世流布我……若言無我，□□□身（原文至此殘缺）

註三三：見《景印文淵閣四庫全書》第一〇三五冊，頁四八七。

註三四：見《資治通鑑》卷二四三。

後秦僧肇選《注維摩經》注釋「我聞」先言「聞」義，再解「我聞」義，未曾問答「我」義，故不舉。（註三五）

隋慧遠撰《維摩經義疏》卷一

問曰：阿難，得理聖人，以何義故，同凡說我，釋言：阿難雖復說我，不同夕夫，云何不同，說我有三：一、見心說我。謂諸凡夫，我見未亡，我見心中稱說有我。二、慢心說我，謂諸學人，見使久除，慢使不盡，隨世流布，所以說我。阿難常於結集法時，身居無學，直是隨世流布說我，非見非慢，故不同凡。問曰：無我真諦，有我世諦，無我是勝，有我是劣，何不從勝，宣說無我，就劣說我，化我眾生，法須如是，若不說我，何由得標別彼此，令人識知。故須說我，是故乃至佛對眾生，亦常說我。（註三六）

隋智顗撰《維摩經文疏》卷二

大智度論云：隨俗故說我，和合故稱聞。隨俗故說我者，諸無學人及見道學人，無傳持佛法，利益眾生故，順俗說我，外宜順俗無諍，內不乖實法故，得傳經利物。譬如用金錢買銅錢，賣買法爾，人無恚也。（註三七）（《維摩經略疏》之說與之全然相同）

隋吉藏撰《維摩經義疏》卷一

問：佛法無我，何得稱我。答：說我有三：一、邪見心說。如凡夫外道。二、慢心說。如諸學人。三、名字說。如諸羅漢。阿難了知實相非我非無我，隨世俗故，稱之為我。（註三八）

唐窺基作《說無垢稱經贊》卷一末

我謂諸蘊，世俗假者，然我有三：一、妄所執我。謂外道等所橫計我。二、假施設我。謂大涅槃樂淨常我，除二乘倒，強施設故。三、世流布我。謂世

註三五：見《正續藏經》第二十七冊，頁〇三四二。

註三六：同註三五，頁〇五六四。

註三七：同註三五，頁〇八七七。

註三八：同註二七，頁〇〇二五。

共傳天授等名。今傳法者，隨順世間，自指稱我，不同前二，即是無我之大我也。問：諸佛說法，本除我執，何故不稱無我聞，乃言我聞。答：以四義故，但稱我聞。一、言說易故。若言無我，知此說誰。二、順世間故。三、除無我怖。言無我者，為誰修學。四者、有自他染淨因果事業等故。所以稱我。（註三九）

二、淺談名相。講經文中的主角人物在多種經疏中幾乎都談及其身世、來歷以及名號的由來，尤其是愈後來的經疏往往寫得愈詳細，但在講經文中雖然也有借佛陀之口，在請諸位菩薩、弟子前往問疾時稱讚介紹一番，但均著重在其外貌、打扮、神態、威儀等，極盡誇讚之能事，如彌勒菩薩、光嚴童子二人；而講經文第四種的介紹雖然較似經疏，但談及其本名、稱號、來歷的文字，也不過短短六、七句而已。甚至在介紹長者維摩詰—此部經中的主角時亦然。下面我們舉一段介紹彌勒菩薩的例子以了解這種情形。

講經文第四種

世尊見諸聲聞五百並總不堪。此并位超十地，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。神通能動於十方，智慧廣弘於沙累。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。其相貌也，面如滿月，目若青蓮，白毫之光彩晞暉，紫磨之身形隱約。諸根寂靜，手指纖長。戴七寶之天冠，著六殊（鉢）之妙服。說法則青音廣大，辯才乃洪注流波。外道怖電吼而心降，小聖蒙密言而意解。是以諸仙與記，眾聖保持，成佛向未來世界中，度脫於龍花會裡。現居兜率，來到菴園。……況汝位超十地，果滿三祇，……，賢惠威德，眾所稱揚。……

彌勒名叨并，位忝無生，化人之方便素虧（虧），度眾之勤勞未省。剎眼截頭之苦行，未省施為，捨身捨命，何曾暫作。蒙世尊授記，沐眾聖保持，成佛果於當來，度有情於苦海。受灌頂職位，為法王孫，居兜率陀天，是一生補處。

隋吉藏《維摩經義疏》卷四

彌勒此翻為慈，南天竺婆羅門姓，以為名也，又過去作國王，田見比丘入慈三昧，有十八利益，因發願，世世行慈，又母懷之，即自慈心，以是二緣，

註三九：同註二七，頁〇三八七。

故名慈也，字阿逸多。此云無能勝，是婆羅捺國輔相之子，生時具足相好。婆羅捺國王，名梵摩達，恣奪國位，欲密害之。就其父索彌勒，父知王心，即云，外家以將去。還舍，密遣人送往，南天竺婆婆離家。彌勒外家，姓婆婆離，有髮發紺色，手摩膝相聰明博達，以已所知，用教彌勒，彌勒始七歲，從受學，一日所集，勝餘歷年，遂窮秘奧，舅欲顯其德，設無礙大會，量財既少，遣二弟子，往彌勒家，覓物相足，二人於路，聞有佛名，迴首觀之，為虎所食，因此善故，即生天上。婆婆離，久待不還，則以家財，七日大施，最後有一婆羅門，來乞財物，而財既盡，空無所得，則天瞋恚，語婆婆離言，我有力，能破汝頭，作於七分，婆婆離大怖。前二弟子生天者，空內語之，汝不用愁，今有佛出，可憑之，其問天為是誰，答以上事，時婆婆離本讀識書，知有佛應出，則遣彌勒并十六人，觀佛，定有三十二相八十好。不久，令其嘿念作三問，一我為是誰，二問年凡幾計，三問身幾相。佛悉知之，具答三問，時彌勒定知是佛，與十六人，從佛出家，十六人得羅漢，而彌勒不取漏盡，願求作佛，佛即授記。（註四十）

這段經疏乃綜合隋慧遠《維摩經義記》卷四、智顗《維摩經文疏》卷十六以及智顗說、湛然略的《維摩經略疏》卷五之說（註四一），內容全然重覆，只有文字上的差異（吉藏所撰者較為白話、口語），所以我們將這三種經疏省略不引原文。

唐窺基作《說無垢稱經贊》卷四本

梵云梅旦利耶，翻為慈氏，古云彌帝麗，或云彌勒，皆訛略也。說此本，如彌勒上生疏。（註四二）

除了上述所言，在講經文第二種中還可以找到一個明顯例證，以說明作者選注時於名相不欲廣談的傾向。其引經「若在剎利，剎利中尊，除其我慢。」（根據《維摩詰所說經》應為「教以忍辱」）之後的白語解釋為：

若在剎利，剎利中尊，教以忍辱，剎利者，是西天王種，為厥居王佐，不樂喧囂，棄捨國城，入於林藪，修忍（辱）力，除腹悉心，內能捨頭目身軀，外能捨珠珍妻兒，自能忍辱，示勸教人，終歲天閑，經年不憊。

註四十：同註二七，頁〇〇九二。

註四一：分別見於《正續藏經》二十七冊，頁〇六四〇；二十八冊，頁〇一四八及頁〇五五一。

註四二：同註二七，頁〇五〇七。

韻文唱詞作：

意爲眾生故， 權爲羅刹尊， 初還行嫉妒， 後即斷貪嗔，
指示心歸正， 令交懸慕（慕）真， 但行忍辱行， 必見脫泥津。

各家經疏的內容則爲：

後秦僧肇選《注維摩經》卷二

什曰：梵音中含二義：一言忍辱。二言瞋恚。言此人有大力勢，能大瞋恚，忍受苦痛，剛強離仇，因以爲姓也。肇曰：刹利，王種也。秦言田主，劫初。人食地味，轉食自然粳米，後人情漸僞，各有封殖，遂立有德，處平分日，此王者之始也，故相承爲名焉。其尊貴自在，多強暴決意，不能忍和也。（註四三）

隋慧遠撰《維摩經義記》卷二

刹利中尊，教忍辱者，刹利王種，自在難寢，故須教忍。（註四四）

隋智顗撰《維摩經文疏》卷九

利此翻云王種。大智度論翻云田主。淨名跡示，慈忍勝德，故爲所尊。教以忍辱者，刹利自在，多恣威嚴，故教忍辱也。刹利根性亦有四種，四教赴緣諸慈忍，令人不思議解脫淨王之唎胤。（註四五）

隋吉藏撰《維摩經義疏》但取什、肇之說，故略。（註四六）

唐窺基《說無垢稱經贊》卷三本

贊曰：此有二句，西域好種，總有四類，一婆羅門，此云淨行，少持戒行，以道自居。二刹帝利，此云官族，居位自恰，化洽人庶。三吠舍，此云坐收，居賤貿貴，以殉軀形。四戍達羅，此云耕田，墾農治生，以供職貢。初二高勝，所以偏彰，官族理務，人眾輕彼，多生嗔恚，故教忍辱。淨行持道，自尊卑人，故除其慢。（註四七）

比較白話與經疏之說，可以發現作者省略了「刹利中尊，教以」六字經文的

註四三：同註三五，頁〇三七二。

註四四：同註三五，頁〇六〇〇。

註四五：同註三二，頁〇〇三一—〇〇三二。

註四六：同註二七，頁〇〇五六。

註四七：同註二七，頁〇四六三。

解釋，而與原意相差甚多。再比較經疏與唱詞部分，可知作者於此段經文的理解並沒有偏失之處，探究白語敘述謬誤原因，似乎並非在抄錄時缺漏，因爲從語句用辭上來看，其行文對仗都很流暢自然，所以我們將之視爲作者有意簡省敷衍解釋之語，應當是可以成立的。

三、多近世俗。爲了使講經文的內容更具有普遍性，作者選注時採取了大眾所熟悉且較合於當時社會流行的典故思想。這點王重民早在《敦煌變文研究》一文中就提出了。他說：「在講經文裡經常是依據舊的注疏義記來作簡明的解釋，其中比較好的還能夠和當時社會風俗、讀書人的思想情況聯繫起來，企圖對聽衆引起文學興趣，以灌入更多的佛教思想。」這段話說的非常明白，因此我們在這裡不再多作解釋。在現存《維摩經》六種講經文中，最明顯的例子出於第二種經文「是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立……是身如電，念念不住。」的白語解經中。講經文第二種說：

也似機關（關）傀儡，皆因繩索抽牽，或舞或歌，或行或走，曲罷事畢，拋（拋）向一邊。直饒萬劫驅遣，不肯行得時，轉動皆是之緣，共助便被幻惑人情。苦夜斷卻諸緣，甚處有傀儡各□。

隋智顗說、唐湛然略《維摩經略疏》卷三，經文「是身無作，風力所轉」之後有言：

譬如機關，種種所作，其繩若斷，更無所爲。（註四八）

考查十種《維摩經》的注疏，都沒有類似的說辭，可見作者純粹是因其較近於世俗的日常生活，較易爲聽衆接受而選取。

四、著力字義。有些常見的經文語詞，講經文作者以簡短的話來解釋，頗似儒生解經，這種情形在經疏中亦可見。例如「善哉」、「諦聽」、「作念」、「唯然」等。今舉「諦聽」爲例。

經：「諦聽諦聽，善思念之，乃至「受教而聽」云云

……言諦聽者，諦者，審也，個個審實思慮，用心淨（靜）聽，勿作疑惑，聞已修學，善思念之。我說與汝，汝聞應善歎思量其義，聞其義已，記念在心，令莫忘失。云云

註四八：同註三二。

隋慧遠撰《維摩經義記》卷二

諦聽，善思教誠辭也。諦謂審諦，善謂委善，諦聽得聞，善思得義，故立教之，念能堅持，文義不告，故復教念，為汝許說。（註四九）

隋智顗撰《維摩經文疏》卷七

此下是二明誠聽，此之誠意，欲令聽者生三慧之善也。諦聽者，生聞慧善。善思者，生思慧善。念之者，生修慧善。若聞所說，不能專心靜聽，心無受潤之因，若聞而不思，豈能深得旨趣，若思而不修，終不證理，三慧若備，乃入道也。（註五十）

隋吉藏《維摩經義疏》卷二

第二嘆問誠聽評說，問既會理應機，所以須嘆。再言諦聽者，令其注心聞法，生三慧也。諦聽為聞慧，善思為思慧，念之為脩慧，當為汝說，如此說也。（註五一）

從上例句中可以覺知到作者但取其字義，作基本簡單說明，以利大眾明瞭，另一層作用則可借此提醒大眾，亦當如經中佛陀所示，「審實思慮，用心淨聽」。

以上四點都是由講經文內容考查，確定實是引自經疏者整理歸納而來，其他未能於經疏中找到根據者，則不敢據以論之，這些「其他」或者是作者所自為敷衍創作，或者是作者參考了其他我們沒有看到的經典著作資料，也可能是考查功夫作得不夠仔細，有所疏漏也說不定，這些都不得而知，只有等待以後進一步廣採資料，並同時兼取可見的、相近似的講經文再作研究，方能更深入而準確的探究講經文作者的選注意識。

由佛經翻譯到注疏的解經，由注疏的解經到講經文創作，中間的每一段過程都在「變」，愈變愈曉暢易懂，尤其是後者，更為了使佛教易於深入廣大民衆，而逐漸增加其中的通俗成分，由雅轉俗。

第四章 維摩經講經文之通俗處理

註四九：同註三五，頁〇五八七。

註五十：同註三五，頁〇九四二。

註五一：同註二七，頁〇〇四三。

這一章承續上一章的討論，要接著就《維摩經》講經文中通俗化的表現方法加以論述，以明白講經文如何深入淺出的將經典傳達給民衆，其「淺出」的方法為何？下面我們即根據《維摩經》現存的六種講經文分析歸納，列點說明。

一、經文故事化。《維摩詰所說經》不論在印度或中國，長久以來即廣受歡迎。學佛之人、僧侶法師喜愛其究竟的大乘法門，充滿了樂觀的氣氛，開闢了入世的大道，樹立了大乘思想的典型人物—維摩居士；而大眾樂於親近，則為了其內容架構的趣味性、故事性、藝術性等等。這部經典滿足了大家學佛、娛樂的種種需要，再加上鳩摩羅什譯本的流麗生動，因而得以廣為流傳，盛行於中國。所以基本上《維摩經》的經典本身就極故事化，但在這裡所說的「經文故事化」，乃是指其運用注疏及其他經典的典故，融合創作的巧思，使原來平實的經文敘述活潑，生動起來，而具有吸引、說服、告知或教育等力量。在《維摩經》講經文中（以下簡稱講經文），最典型的例子就是將「我聞」二字敷衍成千餘字的故事。講經文的敷衍尚稱保守，作者只引經疏中的一種說法，若為變文，可想而知其「故事化」程度必然更為驚人。

二、經文具象化。在講經文第一、五、六種經文敘述天人齊會、共赴聽法（第一、六種）、魔王擾持世處（第五種），講經文擴大鋪敘，將當日天人相貌、隊仗威儀、鼓樂弦歌等一時盛況，描寫得有聲有色，宛然目前，可說是極具聲光、視覺效果。作者吸收了駢文善用字詞的特性，使字裡行間充滿了艷麗的色彩、繚繞的輕煙、悅耳的天樂、飄舞的花朵……等，真正發揮了文學上「六根互用」的描寫技巧，配合六塵，使我們真切的感受到當時的景況，幫助我們與當時的講說法師一起看、一起聽、一起感受，令人目眩神往，猶如處於半催眠狀態般的陶醉其中，這真可說是駢文應用上的一大成功。我們下面就舉講經文第五種「持世第三卷」中的一段來真切的領悅一番。

經云：時魔波旬万二千天女，狀帝釋，鼓樂弦歌，來詣我所。……（其魔女者，一個個如花菡萏，一人人似玉無殊。身柔軟兮新下巫山，貌娉婷兮繞離仙洞。盡帶桃花之臉，皆分柳葉之眉。徐行時若風颭芙蓉，緩步處似水搖蓮亞。朱唇旖旎，能赤能紅；雪齒齊平，能白能淨。輕羅拭體，吐異種之馨香；薄練掛身，曳殊常之翠彩。排於坐右，立在宮中。青天之五色雲舒，碧沼之千般花發。罕有罕有，奇哉奇哉）。……波旬自乃前行，魔女一時從後。擊樂器者喧喧奏曲，嚮清霄；藝香火者灑灑煙飛，氤氳碧落，竟作奢華美貌，各申窈窕儀容。擎鮮花者共花色無殊，捧珠珍者共珠珍不異。琵琶弦

上；韻合春鴈（鶯），簫笛管中，聲吟鳴鳳。杖敲羯（羯）鼓，如拋碎玉矜（於）盤中；手弄奏（秦）箏，似排雁行矜（於）弦上。輕輕絲竹，太常之美韻莫偕；浩浩唱歌，胡部之豈能比對。妖容轉盛，艷質更豐。一群群若四色花敷，一隊隊似五雲秀麗。盤旋碧落，宛（宛）轉清霄。遠看時意散心驚，近觀者魂飛目斷。從天降下，若天花亂雨於乾坤；初出魔宮，似仙娥芬霏於宇宙。

三、經文人情化。前言《維摩詰所說經》是部具故事性、趣味性的經典，這是就大結構來說。倘若就其語句來看，則經文只是雅潔平整的敘述事實而不求花俏變化，例如經文中佛陀先後要求五百聲聞弟子與諸菩薩前往問疾，衆人盡辭不敢承命；其敘述皆爲「佛告×××：『汝行詣維摩詰問疾。』×××百佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者（或我昔）……』」。然而講經文則不同，對於每一個人物都有不同的演繹說詞，在對白、台詞與情節中顯現出人情化的喜怒哀樂，以及人物的態度、威儀，這之中有謙虛、有從容、有羞愧、也有喜形於色後的愁容。作者放棄了那種一味上對下的開示說法與千篇一律的敘述方式，使經文中的人物栩栩如生，不再是一具具形象的木偶。這種情形我們可以在講經文第四種，佛請光嚴童子前往問疾，光嚴陳述不堪之由一段體會出來。

經云：「所以者何？」

於是仙呼童子，再近花臺，汝聽吾了寧處分：「汝是吾之弟子，吾是汝之大師，發一言而便合依從，況再囑而因而辭訴（訴）。我也深知你見解，酌度你根幾，與維摩不教些些，爲甚如今謙退。有何所以？請與我宣，儻成實有理窮，吾即別差人去。」光嚴白仙言曰：「殊勝之事，雖不敢爲。蒙仙對眾以吹噓，故合依言而便往。如或世尊不信，應須一分疏，不言有似暗含，未說直如謙退。我於往日，初發道心，不知五欲之無常，豈暮（慕）一乘之究竟。忽見梵剎（剎），求問道場，乃取父母指揮，將少香花供養。便辭父母，欲詣菴園，或於郊野之中，逢見維摩居士。」云云

這段引文中不難體會佛陀的情緒與心思，他似乎有意創造機會讓在座聽法的人了解維摩詰居士的不可思議，又免不了嚴肅微嗔一番，還有光嚴那種戰戰兢兢、真誠又惶恐的態度表現，也一覽無遺的呈現在我們面前。除了這段引文，講經文中這種情形不勝枚舉，如寶積遇維摩、持世對魔王等段落也處處可見。可以說在講經文中，人情化處理、變化經文的手法算是極普遍的，也經由這種「處

理」，經典中的人物才不再只有單一的臉譜，而真正有了表情，有了生命。

四、經文近世化。在前一章說明如何選注時已提過，講經文作者選注時喜歡選取較具近世性質者，使大眾感覺熟悉親切而易於去接近。同樣的，敷衍經文時，爲了使講經文更平易近人，必然要選擇大眾所熟悉的事物爲輔助說明，所以即使經疏中没有這些近世的譬喻、言辭，作者也會參酌當時社會背景，而在演述經文時加以增添。如經文「若在大臣，大臣大尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。若在内官，内官中尊，化政宮女。」的白語解經及機關傀儡之喻，玄宗傀儡吟之敷衍等，皆爲例證。限於篇幅，我們只引「内官」前段的敘述來作補充說明。

若在内官，内官中尊，化政宮女。云内官者，是黃門也，亦不名閹官，近伐（代）無記，及四十餘年，此官絕滅，西天亦有此色，不唯中國有之。凡是官（宮）禁食宿中，皆爲親密，出銜帝命，入當絲綸。食宿不離於殿庭，行坐常隨於輦輅。宮人妓女，無不依屬，内監嬪妃，皆令官（宮）處。治爲四方之監護，作一國之威權，白辟稟承，千官取別。重仙重法，好侈好奢，其佐皇風，同居紫禁。我維摩居士，亦於此中，爲其法則，教化是等，悉便發（發）心。云云

（唱詞省略）

有一内侍罷官，居於山水，忽得疾病，令人尋醫。有人言某村、某聚落，有一處士名醫，急令人召到，便令候脉。候脉了，其人云：更不是別疾病，是望（坐）後風。其大官甚怒，便令從人拖出，數人一時打決。其人叫呼。更有一人内侍，亦是罷官，看來見外面鬧，内使多露頭插梳於牆頭出面曰：此人村坊下輩，不識大官，不要打捧？便令放去。其醫人忽爾抬頭，見此中官，更言曰：阿城道（到）底是那。

這段除了說明内官的性質、相關知識、職責，還附帶講個小故事，不但增加了聽衆見聞，也收到了娛樂的效果。上例乃是出於白語解經，至於唱詞部分也有以近世性質之事來作敷衍補充的，而且有的是白語所沒有提到的（唱詞多重覆白語內容），如講經文第二種「假饒富貴似石崇，持爲長如彭祖壽。」即爲引中國歷史、傳說典故做說明。

五、經文散文化。俗講是一種在娛樂中潛移默化的方便傳教，爲了不使群衆覺得枯燥無味，所以才有種種通俗化、平易近人的變通。這裡的「經文散文化」是指對於深奧經文的一種處理方式，也就是講經文保留原來簡省難明的經文，再

加入少許聯繫、轉折的字詞予以連貫，使其讀起來較似一般群眾平日接觸的散文口語；或者保留經文原意，不取其字句而另外改寫，不論是連貫或改寫，基本上都不變更經文原有的陳述順序。（這點正說明早期講經文尚受到經文的約束，是講經文較變文不成熟的地方），例如講經文第四種：

經云：「時維摩詰來謂我言：彌勒，世尊授仁者記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提，為用何生得授記乎？過去耶？未來耶？現在耶？若過去生，過去已滅；若未來生；未來生未至；若現在生，現在生莫住。如仙所說比丘，汝今即時亦生，亦老，亦滅。」

不「堪」任詣彼問疾。

彌勒告世尊，往日遭維摩呵責事實。彌勒道：我思往昔，為兜率天王及其眷屬說不退轉地之次；忽見維摩髮籠離垢之繒，手柱（拄）弱梨之杖，謂我言道：「彌勒：汝久居聖位，已出煩（樊）籠，三僧只劫修行，百萬生中精進。福惠具足，種性尊高，六度已圓，十身備歷。所以世尊授仁者記，一生成仙。未委三生之中，何生得記，過去未來現在？若言過去，過去已滅，若言未來，未來未至，若言現在，現在不住，況生住異滅，念念遷移，云何彌勒得授記乎？又莫是無生得受記也？……」

六、省略經文。在佛經中，常會為了解釋一個名相或觀念，不惜長篇大論採取正反反覆論辯，或以相同句型排比說明的情況，《維摩詰所說經》亦然。例如在經文光嚴遇維摩段，光嚴問「道場何所在？」之下，即以廿二句「××是道場，×××故」來說明。又如廣稱維摩教化眾人段，經文依次舉了長者、居士、刹利、婆羅門、大臣、王子、內官、庶民、梵天、帝釋、護世等為例，且句型皆同。但在俗講之時，若照經敷衍，一則篇幅過長，拉長演說時日；二則在情節相似，或論述經義之處停留太久，作者才力有限，趣味性、想像敷衍往往愈到後面愈趨平淡，亦恐聽眾將失去耐心與興趣繼續專注其中，因此講經文遇在這種地方往往作相當程度的省略；或略過部分經文，或省去白語解經，直接以韻文唱詞帶過。這種情形在講經文第四種光嚴遇維摩段中可以清楚看到。

（經文「直心是道場，無錯謬故。」仍依經文一白語一唱詞標準形式進行，故省略。）

經云：「布施是道場，不望報故。持戒是道場，得願具足故。忍辱是道場，於眾生心無礙故。精進是道場，不懈退故。禪定是道場，心調柔故。智慧是道場，見諸法故。慈是道場，等眾生故。悲是道場，……故我不任詣彼問

疾。」云云

於是維摩居士，為光嚴童子，指引多般道場云云……

平光嚴汝聽我宣揚，	萬行皆於心內藏，
光嚴若也專心聽，	一一方名真道場。
長行布施莫希亡，	無住心中誰短長，
一切處與人安樂著，	此個名為真道場。
一志任時養戒香，	整齊三業保行藏，
心珠皎潔無瑕翳，	此個名為真道場。
又須忍辱離剛強，	怨境來時莫與忙，
觀行破除含忍卻，	此個名為真道場。
摩練身心似鏡光，	能行精進力堅剛，
睡眠懈怡（怠）全除改，	此個名為真道場。
卓定深沉莫測量，	心猿意馬罷顛狂，
情同枯木除虛妄，	此個名為真道場。
智劍鋒寒比雪霜，	不交煩惱滿身藏，
六根門裡長尋捉，	此個名為真道場。
慈悲愍念受靈殃，	六道三途往返忙，
拔濟總交登彼岸，	此個名為真道場。
歡喜逢人但讚揚，	莫生嗔怒縱心王，
若能滿面長含笑，	此個名為真道場。
觀察身心必意亡，	少貧名利恣乖張，
但於分上能求得，	此個名為真道場。
一點無明火要防，	焚燒善法更難當，
滅除只在心池水，	此個名為真道場。
貢高我慢比天長，	折挫應交虛見傷，
變（軟）弱柔和如似水，	此個名為真道場。
且要身心不越常，	能於苦海作橋樑。
不論高下皆如一，	此個名為真道場。
隨處隨時有吉祥，	不言此界與地方，
僮（擡）足舉頭皆利益，	此個名為真道場。
交吾若是廣分張，	如此微塵不可量，
略與光嚴說少許，	君須一一記持將。

我時聞語自暫（慚）惶， 方省從來錯道場，
今日再差交問疾， 尋思此事不相當。
道場之語讚揚開， 我即惟忻幾萬回（回），
只向心中有善業， 錯於城外禮花臺。
今朝更遣過方丈， 自揣荒虛不是才，
持世上人多智慧， 好交問去唱將來。

（講經文省略了廿句「××是道場，×××故」的經文併說明，直接以此段韻文唱詞交待，而在這段唱詞中，其實也沒有完全表達經文的內容。）（註五二）

七、增添經文。除了上述的幾種就經文加以變化的方式外，講經文作者有時亦會超出經文所述內容之外，另外增添劇情或說教式講演，而這些部分往往較其他地方更容易看出講經文作者所欲表達或傳遞的思想。例如在講經文第一種，經文「爲大醫王，若（善）療衆病，應病與藥，令得服行者」的白語敷衍，現存將近五百七十餘字，其中過半內容皆是說明父母養育子女的費心憂念，而這不但不見於經文中，亦非常少見於經疏中，作者以入世情喻出世情，一方面令聽衆感覺佛菩薩的可親，縮短人與神之間的距離，利於傳教；另一方面可以想見作者特意強調的目的，亦在隨順世俗的倫理道德規準，提倡孝道精神，藉著順應世情的中國化表現，積極的使佛教中國化。

其次，在講經文的開頭，講說「我聞」處，作者添加了一段人有五種不淨的說明（意在破我執），包括種子不淨，住處不淨，身體不淨，外相不淨，究竟不淨。考查經疏中「我聞」的注釋都沒有此段，倒是在經文「是身爲虛爲（偽），雖假以澡浴衣食，必歸磨滅。」（講經文第二種）後，經疏有五不淨的講解，對照經疏與講經文，可知此段經文的白語解釋確是來自經疏，而非作者獨創。而作者將原來的經疏內容割裂，將其中五不淨的部分提前是否合理呢？「我聞」的解經重點原在說明此處爲何言「我」，增添五不淨破我執的說明，似乎在解釋上有點繞遠路，偏離主幹橫生枝節。反之，若置於「是身虛爲……」的經文後說明似乎是較爲適當的安排。然而作者卻斷然異於各家經疏的普遍順序，將其提前，這種作法應該是有他的特殊意義、理由的。

我們都知道講經文雖然有娛樂的性質，其基本出發點卻仍在於傳播教義，而

註五二：比較《大正藏》第十四冊，頁五四二—五四三，與國泰文化事業有限公司出版的《敦煌變文》頁六一三—六一八。（《維摩經》講經文第四種，即伯二二九二號卷子）。

依基本佛教教義來看，原是要人體會人生無常、輪迴是苦而發心尋求身心的自在解脫，故首要工夫在使人不貪戀世間繁華，不執著外相（包括自體假身），藉此形成信奉佛法的一股基本原動力。所以講解人身五不淨，以破我執正具有引人入佛法大門的作用。因此我們應當可以假設推斷作者改變經疏材料的出現順序，用意正在於把握講經文開講之初，灌輸聽衆基本的佛教觀；也就是佛教所說的播下菩提種，善植菩提根。

從以上的七點論述中，我們可以了解到講經文的作者爲了使佛教能深入民間，不惟對俗講的種種客觀條件，包括地點、時間、音樂、畫卷、檀香、說唱技巧等格外注意，對於說唱內容的通俗化技巧、手法表現也非常用心，比之後來的說唱藝術，甚至今日的大衆傳播，實在是並不遜色，無怪乎在當時會引起那麼熱烈的迴響。

結 論

有唐一代由於經濟文化、對外交通各方面的發達，以及在上位者的信奉，使得講經極爲流行。講經本來是一種帶有教育意味的宗教宣傳，具備有莊嚴而規矩的儀式與內容，因而在傳播對象上受到了相當程度的限制，爲了擴張它的影響範圍，而有了「俗講」的方式。基本上俗講與正統講經是同一性質的東西，他們的主要分別決定於講經儀式的內容，而非儀式本身，當然，就外在的形式而言，俗講較正統講經也擁有較多權變的自由與空間。

一般講經所用的底本是以傳統注疏爲依據也就是說經疏是講經的副產物，它的內容是對佛典的解釋，對象是僧侶與學佛的知識分子。而俗講的依據則是「講經文」，對象是以庶民大衆爲主的社會各階層的人。但講經文並不是憑空創造的，大致上它的散文解經部分是以經疏爲基礎，再加上作者的想像發揮演繹而成。就本篇論文前面章節的考查看來，可以發現：和早期的傳統經疏比較起來，中國化的經疏，甚至加進了中國故事的經疏對講經文的製作有更大的影響力。我們不知道除了現存的經疏之外，當時是否存在過較簡省的經疏節錄或改編本，以便於人們日常使用，倘若有，那麼講經文的創作在當時必然更受其影響，才能帶有如此濃厚的中國色彩。

講經文除了散文部分之外還有韻文部分，由韻散形式的交替出現而構成全篇，這種表現方式在中國以前是一種新鮮、稀有的文體，它結合了人的理性與情感，散文部分助於理解，韻文部分則有利於記憶與激動情緒的功效。經疏中的問

答樣式的文體雖然對講經文的創作有相當程度的影響，但不可否認的是，講經文所以選擇這種韻散交互的文體，其創作的靈感源自於漢譯佛典的比重相當大。

總而言之，由於講經文作者的創意，而採用了韻散交替的形式，並適度添加有趣生動的故事，促進了佛教教義的通俗化，有時為了方便說明起見，又加入了「變相」的配合，可說是極盡平易化之能事。不但發揮了俗講的最大功效，更加速了講經文的流行。此外，有機地運用講經文的場所並不限於寺院的俗講，也有民間藝人的講唱，以及所謂的化俗法師、巡遊僧人之類的人物在城鄉各地進行。

雖然講經文當日的主要創作意識在於宗教的傳播，且又作為普遍的娛樂，但並不因此掩蓋了其中的文學表現，反而更突顯了其藝術上的成就，即以本篇論文的討論主題—《維摩經》講經文為例，從形式上看仍存有粗糙不精的原始風味，比較後來的變文，或其他文學體式自然是較呆板的，但這也正顯示出講經文處於一種擬古與創新、典雅與通俗的特殊轉捩點。而於內容表現上看，較之當日文人駢儷作品的僵化表現，實在是文學上的一篇佳作，尤其是文殊菩薩問疾一種，更高度發揮了佛經中慣有的「六根互用」的文學技巧，使得抽象的文字符號能與人的知覺感受產生連結。它的語言藝術特徵，包括有：描寫細膩、比喻生動、結合現實、想像豐富、個性鮮明、情節曲折、通俗易懂、口語運用、擬人作用、用醜陋素材（例如膿、血、腥等字眼的使用）等。至於其中表現的主題思想則可大言有三：闡述忠孝倫理、宣揚佛教思想、及反映社會現象。

綜上所言，我們可以說講經文是一種現實主義的佛教文學，它帶著將佛教植入民間的使命，而意外的在同時促進了中國文學發展的生機，開闢了另一個文學方向。

參考書目

日本大正新修大藏經（簡稱大正藏） 新文豐出版公司

佛說維摩詰經	吳	支謙	大正藏十四冊
維摩詰所說經	姚秦	鳩摩羅什	同右
說無垢稱經	唐	玄奘	同右
大智度論	姚秦	鳩摩羅什	大正藏二十五冊
注維摩詰經	姚秦	僧肇	大正藏三十八冊
維摩義記	隋	慧遠	同右
維摩經玄疏	隋	智顗	同右
維摩經略疏	唐	智顗說、湛然略	同右
維摩經略疏垂裕記	宋	智圓	同右
淨名玄論	隋	吉藏	同右
維摩經義疏	隋	吉藏	同右
說無垢稱經疏	唐	窺基	同右
高僧傳	梁	慧皎	大正藏五十冊
宋高僧傳	宋	贊寧等	同右
維摩義記			大正藏八十五冊
維摩經義記卷第四			同右
維摩經疏			同右
維摩經疏卷第三、第六			同右
維摩經抄			同右
新編卍續藏經	新文豐出版公司		
注維摩經	後秦	僧肇	卍續藏二十七冊
維摩經義記	隋	慧遠	同右
維摩經玄疏	隋	智顗	同右
維摩經文疏	隋	智顗	卍續藏二十七、二十八冊
維摩經略疏	唐	智顗說、湛然略	卍續藏二十八冊

維摩經疏記	唐	湛然	同右
淨名玄論	隋	吉藏	同右
維摩經義疏	隋	吉藏	已續藏二十九冊
維摩經略疏	隋	吉藏	同右
說無垢稱經贊	唐	窺基	同右
維摩經略疏垂裕記	唐	智圓	同右
維摩經疏記鈔卷四及卷五	唐	道暹	已續藏九十二冊
維摩經疏科			同右

二

世界佛學名著譯叢 藍吉富編 華宇出版社

大正大藏經解題(上) 第二十五冊

大正大藏經解題(下) 第二十六冊

佛教叢書七種總索引(書名索引) 第三十五冊

佛教叢書七種總索引(著者索引) 第三十六冊

佛教叢書七種總索引(叢書總目錄) 第三十七冊

中國佛教史(下) 第四十五冊

唐代文學與佛教 第九十二冊

現代佛教學術叢刊 張曼濤編 大乘文化出版社

中國佛教史論集(二)-隋唐五代篇 第六冊

佛教與中國文化 第十八冊

佛教與中國文學 第十九冊

佛教人物史話 第四十九冊

現代佛學大系 藍吉富編 彌勒出版社

敦煌變文 第二冊

中國佛教史料初編 第十二冊

中國佛教史料續編 第十三冊

魏晉南北朝史論集, 中國佛學思想資料選編(二) 第十四冊

隋唐佛教史稿 第二十六冊

佛教文學論集、佛教藝術論集、印度佛教聖蹟簡介 第四十七冊

妙雲集 印順 正聞出版社

佛法概論	中編(一)
佛在人間	下編(一)

三

入唐求法巡禮行記	圓仁	文海出版社
中國小說史略	魯迅	谷風出版社
中國文學發展史	劉大杰	華正書局
中國文學講話(六)	中華文化復興運動推行委員會	巨流圖書公司
-隋唐文學	國家文藝基金管理委員會	
中國思想史(上)(下)	韋政通	水牛出版社
中國佛教史	蔣維喬	上海出版社
中國佛教總論(一)		
-佛教史略與宗派	顧俊	木鐸出版社
中國佛教總論(二)		
-人物與儀軌	顧俊	木鐸出版社
中國俗文學史(上)	鄭篤	商務印書館
白話文學史	胡適	樂天出版社
全唐詩	清聖祖御定	文史哲出版社
因話錄(景印文淵閣四庫全書一〇三五冊)	趙璘(唐)	商務印書館
佛教文學短論	唐大圓等	大乘文化出版社
佛經翻譯史實研究		
-中國翻譯史綱(上篇)	裴源	大乘文化出版社
陳寅恪先生全集	陳寅恪	九思出版公司
開元釋教錄(景印文淵閣四庫全書一〇五一冊)	智昇(唐)	商務印書館
新中國思想史(上)(下)	張豈之	水牛出版社
資治通鑑	馬光撰(宋)胡三省注(元)	世界書局
新唐書	歐陽修(宋)	藝文印書館
傳播學	李茂政	時報文化出版事業有限公司
維摩詰經集注	李翊灼	新文豐出版公司
維摩經講話	竺摩	佛光出版社

漢魏兩晉南北朝佛教史
諦觀全集—經釋（四）（五）

湯用彤
演培

駱駿出版社
靈峰般若講堂

四

石峽裏的老傳說

—敦煌變文

敦煌石空真蹟錄

敦煌古籍敘錄

敦煌論集

敦煌學論文集

敦煌業刊初集

敦煌變文字義通釋

敦煌變文述略

敦煌變文社會風俗事物考

敦煌變文論文錄

敦煌變文論集

羅師宗濤

王仁俊

王重民

蘇瑩輝

姜亮夫

黃永武

莊禮鴻

邱鎮京

羅師宗濤

白化文、周紹良

潘重規

時報出版

藝文印書館

國泰出版社

學生書局

上海出版社

新文豐出版公司

木鐸出版社

商務印書館

文史哲出版社

明文出版社

石門出版社

五

敦煌講經變文研究

敦煌講經文研究

敦煌俗文學研究

佛典漢譯之研究

圓仁法師「入唐求法巡禮行記」所見的唐代文化

維摩詰經之研究

羅師宗濤

邵紅

林聰明

王文顏

葉蓁蓁

王志楣

政大六一年博論

台大六九年碩論

東吳七二年博論

政大七二年博論

政大七八年碩論

政大八十年碩論

六

敦煌講經變文的變—講經變文運用佛經的方法

羅師宗濤 幼獅學誌第十五卷第四期六八年十二月 頁二三—二八。

敦煌所發現的佛教講唱文

Richard E. strassberg 著、張芬齡譯 中外文學 第九卷第三期 六九年八月 頁三六—七二。

讀「敦煌所發現的佛教講唱文」

羅師宗濤 中外文學 第九卷第三期 六九年八月 頁七三—八二

論敦煌講經變文的產生

方炫琛 慧炬 第二一七卷 七一年七月 頁二—二五

關於敦煌變文演出的二、三個問題

金岡照光 漢學研究 第八卷 七五年十二月 頁三〇—三一〇

佛教美術圖書—維摩居士與文殊菩薩的對論

林保堯 藝術家 第一六八卷，七八年五月 頁一二七

「道」的古字是「導」，即「導」之「中」，「導」，「導」，這就是「道」字。古代曾有人造「導」字（一種多音字的單字），因而在這「導」字中間的道路（古代的「導」字）中間加上一個「水」，就成為今天的「導」字（註一）。而在《說文解字注》中段王叔引用戴氏的話做為註解：「小道也。古之賢者多言於正道而已矣。自大漢不明，曲技小數巧詐之徒用於世，然後導、導、導之說興焉。」（註二）也就是說「導」，從一個「形聲」字轉為「會意」字，是為「導」字。在「導」字中，「導」字（指法制治國之數）等辭彙。而本文將從「導」字之「導」，從「導」字之「導」字切入，試探探討《韓非子》一書中有關於「導」字之「導」字，並在最後予以分析、批判。

2. 「導」的公案性

人固好利而惡所不利

在《荀子》的《正名篇》中對「人性」做了定義：「性者，天之賦也；情者，性之質也；欲者，情之動也。」（註三）。這一段話將「人性」與「欲望」做了「必然的聯結」，並在《性惡篇》中很快地舉出一連串的例子：「今人

*哲學系科大學部畢業。

註一：參見《形聲義合大綱》。

註二：參見《說文解字注》。

註三：《新編荀子集注》，《正名篇》，頁一。