

# 俗講中的「入經說緣喻」與敦煌佛教講唱文學

楊明璋\*

## 摘要

唐五代佛教講經有一種以在家俗眾為對象的「俗講」，其流程中有「入經說緣喻」，本文旨在探討其意涵及其在講經文、變文、因緣等與俗講相涉的敦煌佛教講唱文學作品中的具體樣貌。

敦煌講經文中，除羽 153V《妙法蓮華經講經文》和 P.2133V《金剛般若波羅蜜經講經文》有以因緣故事闡明經文、佛理外，其他 S.3872《維摩詰經講經文》、Φ252《維摩詰經講經文》、P.3808《長興四年中興殿應聖節講經文》等則以許多的比喻來闡釋經文、佛理。至於變文和因緣，其中的《降魔變文》是講經僧為闡釋《金剛般若波羅蜜經》，以《御注金剛般若經》為基礎所說的因緣故事；《難陀出家緣起》則是為闡釋《佛說阿彌陀經》經文而講述的。

關鍵詞：敦煌、俗講、緣喻、譬喻、因緣

---

\* 國立政治大學中國文學系教授。

# The Ritual of “Rujing shuoyuanyu” in Popular Buddhist Preaching and Dunhuang Buddhist Performative Literature

Yang, Ming-Chang  
Professor, Department of Chinese Literature,  
National Chengchi University

## Abstract

During the Tang and Five Dynasties, Buddhist preaching for the laity often took the form of “sujiang” 俗講, with one key procedure being “rujing shuoyuanyu” 入經說緣喻. This paper explores the significance of this method and its manifestations in Dunhuang Buddhist “jiangchang” 講唱 literature, including “jiangjingwen” 講經文, “bianwen” 變文, and “yinyuan” 因緣. While “rujing shuoyuanyu” is common in Buddhist preaching, “sujiang” emphasizes accessibility, using shuoyuan (cause-and-effect tales) and shuoyu (parables) to explain sutras.

In Dunhuang manuscripts, most “jiangjingwen” employ *shuoyu*, except for *Miaofa Lianhua Jing Jiangjingwen* 妙法蓮華經講經文 (Yu-153V) and *Jingang Bore Boluomi Jing Jiangjingwen* 金剛般若波羅蜜經講經文 (P. 2133V), which use shuoyuan. *Weimojie jing Jiangjingwen* 維摩詰經講經文 (S. 3872, Φ252) and *Changxing Sinian Zhongxingdian Yingshengjie Jiangjingwen* 長興4年中興殿應聖節講經文 (P. 3808) are notable examples. In “bianwen” and “yinyuan”, karmic stories like *Xiangmo bianwen* 降魔變文 and *Nantuo Chujia Yuanqi* 難陀出家緣起 help interpret sutras, drawing from texts like the *Yuzhu Jingang Bore Jing* 御注金剛般若經 and *Foshuo Amituo Jing* 佛說阿彌陀經.

**Keywords:** Dunhuang, Sujiang, Yuanyu, Metaphors, Yinyuan

# 俗講中的「入經說緣喻」與敦煌佛教講唱文學\*

楊明璋

## 一、前言

唐五代佛教講經有一種以在家俗眾為講述對象的「俗講」，向達於〈唐代俗講考〉首先披露了抄寫京兆杜友晉撰《新定書儀鏡》的 P. 3849 卷背有俗講儀式，<sup>1</sup>之後的學者，屢屢加以引用，並注意到該俗講儀式在 S. 4417 也有抄錄。<sup>2</sup>茲為便於後文的討論，先將有 S. 4417、P. 3849V 二件寫本的俗講儀式彙錄如下：

夫為俗講，先作梵了，次念菩薩兩聲，說押坐了，索唱《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，便說十波羅蜜等了，便念佛贊了，便發願了，便又念佛一會了，便迴向發願取散云云，已後便開《維摩經》。

夫為受齋，先啟告請諸佛了，便道一文，表嘆使主了，便說讚戒等七門事科了，便說八戒了，便發願施主了，便結緣念佛了，迴向發願取散。

\* 本文為執行「從僧講到俗講：敦煌《維摩詰經》講經寫本研究」(MOST 111-2410-H-004-209-MY2) 專題研究計畫之部分成果。係據 2023 年 9 月 1 日-3 日於四川大學中國俗文化研究所舉辦之「第八屆東亞文獻與文學中的佛教世界暨中國俗文化研究國際學術研討會」發表的〈論唐五代俗講中的「說緣喻」〉修訂而成。又文中有關《降魔變文》的論述，則是以 2020 年 11 月 28 日-29 日於國立政治大學中國文學系承辦「2020 佛教文獻與文學國際學術研討會」發表的〈敦煌文學中的唐玄宗與佛教〉為基礎，重新潤飾。

<sup>1</sup> 後附虔齋、講《維摩經》儀式。參見向達：〈唐代俗講考〉，《唐代長安與西域文明》(石家莊：河北教育出版社，2001 年)，頁 286-327。按：「虔齋」應錄作「受齋」。

<sup>2</sup> 如劉銘恕編：《斯坦因劫經錄》，收入商務印書館編：《敦煌遺書總目索引》(北京：商務印書館，1962 年)，頁 200；〔日〕金岡照光編：《敦煌出土文學文獻分類目錄(附)解說—スタイン本・ペリオ本(西域出土漢文文獻分類目錄IV)》(東京：東洋文庫，1971 年)。

講《維摩》，先作梵，次念觀世音菩薩三兩聲，便說押坐了，便索唱經文了，唱曰法師自說經題了，便說開讚了，便莊嚴了，便念佛一兩聲了，法師科三分經文了，念佛一兩聲，便一一說其經題名字了，便入經說緣喻了，便說念佛讚了，便施主各各發願了，便迴向發願取散。<sup>3</sup>

上述俗講儀式流程中的「入經說緣喻」，和南朝梁慧皎於《高僧傳·唱導論》謂「至中宵疲極，事資啟悟，別請宿德，昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻」若合符節。<sup>4</sup>學界大抵以為「說緣喻」指的是講經之中穿插有因緣故事或譬喻故事，<sup>5</sup>姜伯勤甚至以為用通俗文體講唱的「說緣喻」和不見於正式三藏的「押座文」二項是俗講講經的特色，且是與非俗講講經最明顯的差別。<sup>6</sup>而 P. 3849 卷背在寫錄俗講儀式之前，也確實先寫錄了題名中有「緣喻」一詞的《佛說諸經雜緣喻因由記》。

檢視敦煌文獻寫錄有《佛說諸經雜緣喻因由記》，除了 P. 3849 外，尚有 BD3129 及 S. 5643，它們各自的抄寫情形如下：一、P. 3849，為卷軸裝，正面抄寫杜友晉撰《新定書儀鏡》，於〈內族弔答書〉的〈報書〉有大字「三界寺」，唯字跡與書儀不同；背面抄寫有：1、《佛說諸經雜緣喻因由記》（首題），2、莊嚴文四篇，3、俗講儀式。第 2、3 種文書之間還有「開元寺僧」的字樣，第 3 種文書——俗講儀式分三段抄寫，各段之間留有空白，其中的俗講段與受齋段之間有「法會法保法寶」的字樣。二、BD3129（騰 029），為卷軸裝，抄寫有：1、《佛說諸經雜緣喻因由記》（首題），2、莊嚴文三篇，內容與 P. 3849 所抄大抵是一樣的，只是少「又持勝福次用莊

<sup>3</sup> 二件寫本所抄寫的俗講儀式之內容大抵相同，僅最後二句 S. 4417 未見，至「便說念佛讚」止。以上錄文轉引自楊明璋：《敦煌文學與中國古代的諧隱傳統》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2011 年），頁 347。

<sup>4</sup> 南朝梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈唱導〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年），卷 13，頁 521，云：「論曰：唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法。或雜序因緣，或傍引譬喻。」

<sup>5</sup> 如李小榮：《變文講唱與華梵宗教藝術》（上海：上海三聯書店，2002 年），頁 68；朱鳳玉：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，《敦煌吐魯番研究》第 13 卷（2013 年 8 月），頁 47-61；侯沖：《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》（上海：上海古籍出版社，2018 年），第三章「唱導研究」，頁 158-159。

<sup>6</sup> 姜伯勤：〈變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠〉，《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 395-422。

嚴過往父母及諸眷屬等」莊嚴文一篇。三、S. 5643，為冊葉裝，抄寫有：1、〈送征衣〉等曲子，2、〈崔氏夫人勸女文〉，3、書儀，4、《般若波羅蜜多心經》，5、舞譜，6、《佛說諸經雜緣喻因由記》第一則（抄至「草森亦臥至依」）。綜觀凡有十則的故事《佛說諸經雜緣喻因由記》，確實若不是因緣故事，就是屬譬喻故事。如第一則的蓮花色尼故事，據陳寅恪的研究，與後秦鳩摩羅什譯《眾經撰雜譬喻》卷下所記大婦因妒以針刺殺小婦兒致受惡報之事相符合；<sup>7</sup>第四則的五百乞兒得度，應是出自北魏慧覺等譯《賢愚經》卷5〈散檀寧品〉；第九則的盧至長者慳吝，則應是出自失譯人《盧至長者因緣經》。<sup>8</sup>荒見泰史以故事略要本稱《佛說諸經雜緣喻因由記》，並對其在俗講儀式中的用途，<sup>9</sup>有不少精彩的討論，故有關這一類故事略要本與俗講的關係，本文不再贅述。

本文關注的是若以上述一般對「入經說緣喻」的理解——講經之中穿插有因緣故事或譬喻故事，來檢視敦煌講唱文學中與佛教俗講相涉的講經文、因緣、變文三種體裁的作品，<sup>10</sup>不但會發現諸本講經文穿插有因緣故事或譬喻故事的並不多見，而那些以故事敘述為重點的因緣與變文作品，是否有為了闡明哪一部佛典的經文才講述的，我們也不甚了了。像講經文中穿插有因緣故事，大概就只有日本杏雨書屋藏羽 153V《妙法蓮華經講經文》最為具體、明確，它在解釋《妙法蓮華經·普門品》「應以聲聞身得度者」的「聲聞」時，敘及鹿苑悟道，遂以鹿王捨身代懷孕母鹿受死之因緣故事，來解說「鹿苑」一地名的由來。<sup>11</sup>而羽 153V 之外的其他《妙法蓮華

<sup>7</sup> 參見陳寅恪：《蓮花色尼出家因緣》跋，《寒柳堂集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁169-176。按：此則故事除可見於《眾經撰雜譬喻》外，《賢愚經》卷3〈微妙比丘尼品〉亦類同。以上分參道略集，後秦·鳩摩羅什譯：《眾經撰雜譬喻》（CBETA, T04, No. 208），卷下，頁540a28-c29；北魏·慧覺等譯：〈微妙比丘尼品〉，《賢愚經》（CBETA, T04, No. 202），卷3，頁367a19-368c4。

<sup>8</sup> 東晉·失譯人：《盧至長者因緣經》（CBETA, T14, No. 539），頁821c15-825a14。

<sup>9</sup> 參見〔日〕荒見泰史：《敦煌變文寫本的研究》（北京：中華書局，2010年），頁63-65、98-101。

<sup>10</sup> 「變文」有廣、狹二義，本文所言之「變文」，概為狹義之變文。

<sup>11</sup> 又羽 153V 所述鹿王故事，據計曉雲研究，應是以唐代窺基撰《妙法蓮華經玄贊》疏釋〈方便品〉「即趣波羅柰」為基礎。以上分參朱鳳玉：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，頁47-61；計曉雲：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》中九色鹿王本生故事源流考〉，《敦煌學輯刊》第3期（2017年9月），頁95-108。

經講經文》，或 P. 3808 的《長興四年中興殿應聖節講經文》，乃至諸篇《維摩詰經講經文》，則均未見以因緣故事或譬喻故事闡釋經文。這麼一來，若只有少數的作品才有「入經說緣喻」，那麼，俗講儀式何以特別標示此一流程？抑或「入經說緣喻」的「緣喻」，指涉的不僅是因緣故事、譬喻故事而是有其他的意涵？而諸本因緣、變文作品，也不應都是單純的故事敘述，至少會有部分作品所敘述的故事是為了闡釋某部佛典經文，這些作品又是入何經以說緣喻？皆是值得我們關注的議題。

故本文擬先重新考究「入經說緣喻」的意涵，接著，再就現存諸本與俗講相涉的講經文、因緣、變文三種體裁的敦煌講唱文學作品，梳理其中可能為「入經說緣喻」遺存的敘述，考究它們各自是為了闡明哪一部佛典的經文，以及「說緣喻」在這些講唱作品中的具體樣貌。

## 二、「入經說緣喻」的意涵

欲對 S. 4417、P. 3849V 的俗講儀式中的「入經說緣喻」一環節，有更為精確的理解，得先確認「說緣喻」說的是什麼。其他敦煌文獻出現有「緣喻」一詞，除了前文已敘及的《佛說諸經雜緣喻因由記》外，乃不乏其例，如寫錄有《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》的 P. 3051，末尾題記即謂「輒陳短見，綴秘蜜之因由；不懼羞慚，緝甚深之緣喻」，顯然它所說的「緣喻」，即是在呼應功德意供養塔生天因緣故事，也就是「緣喻」在此乃未超出一般將之理解為因緣故事、譬喻故事的範疇。

在敦煌佛教講唱文學作品中，「說喻」一詞出現得更多，或意思相同的「廣鋪此喻」、「陳此喻」，這些「喻」指的大多不是具敘事性的譬喻故事，而是如隋代智顛所說的，「託此比彼，寄淺訓深」，以「動樹訓風，舉扇喻月，使其悟解」者。<sup>12</sup>如 S. 3872

<sup>12</sup> 隋·智顛：〈釋譬喻品〉，《妙法蓮華經文句》（CBETA, T34, No. 1718），卷5，頁63b11-16，云：「先總釋。譬者，比況也；喻者，曉訓也。託此比彼，寄淺訓深。前廣明五佛長行偈頌，上根利智，

《維摩詰經講經文》的前半有「大聖呵呵添幸色，與他說喻唱將來」與「更怕人心猶不悞，分明說喻唱將來」的韻唱，它們分別出現於敷演〈佛國品〉的「菩薩心淨則佛土淨」與「若人心淨，便見此土功德莊嚴」時，<sup>13</sup>前者以「莫更恨他日月闇，自緣幻目不曾開」做比況，後者則以「似諸天，一寶器，食饌臨時各有異。福微之者遂蔬餐，福盛之人皆上味」為比擬，也就是說，二則「說喻」大抵皆以事物為喻來闡釋〈佛國品〉的經文。S. 3872《維摩詰經講經文》的後半則有「更怕眾中迷未息，廣鋪此喻唱將來」、「上來說喻要君知，還把身心細認之」、「我佛世尊陳此喻，恐人不會受漂沉」三則「說喻」，<sup>14</sup>它們分別出現在〈方便品〉的「諸仁者，是身無常、無強、無力、無堅」、「是身如聚沫，……是身如電，念念不住」、「是身為虛偽，雖以澡浴衣食，必歸磨滅」三段經文的敷演。第一則以花草樹木縱然芬芳茂盛，若遇斧刀斫折也將葉凋枝落為喻；第二則除了沿用〈方便品〉原有的以聚沫、泡、炎、芭蕉、幻、夢、影、電為喻，另也增加了石中有火、風中秉燭、河水東流、機關傀儡等譬喻，特別是機關傀儡一比擬，還提到玄宗從蜀地回長安，肅宗已即位，冊玄宗為上皇，一生為君的玄宗，此時不但齒衰髮白、面皺身羸，且凡事已無法自專，乃裁詩自喻，有云：「尅木牽絲作老翁，雞皮鶴髮與真同。須臾曲罷還無事，也似人生一世中。」<sup>15</sup>這是上述諸「說喻」中，少數具敘事性可視為譬喻故事的陳述；第三則是闡釋〈方便品〉的「澡浴」時，以洗墨為喻，有較多的鋪陳，有云：

誠身心，少嫉妒，遼速時光早已暮。貪活貪計入黃泉，男女不肯替受苦。此個色身何準則，澡浴之時如洗墨。若交（教）淨潔似珍寄（奇），使盡江河終不得。自還知，自要見，休苦貪求添愛羨。不論富貴與高低，皆似水中墨一片。若徒淨潔淨其心，要頻將熱水霖（淋）。直饒使得洗至骨，恰如將水洗烏金。

---

圓聞獲悟，中下之流，抱迷未遣，大悲不已，巧智無邊，更動樹訓風，舉扇喻月，使其悟解，故言譬喻。」

<sup>13</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997年），頁827-830。

<sup>14</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁834-837。

<sup>15</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁834-835。按：此詩《全唐詩》卷3、卷202均有收，分別歸於玄宗〈傀儡吟〉及梁鍾〈詠木老人〉。參見清·彭定求編：《全唐詩》（北京：中華書局，1996年），頁42、2116。

虛後覓，亂求尋，意淨終無穢惡侵。我佛世尊陳此喻，恐人不會受漂沉。<sup>16</sup> 表述的是意淨則無穢惡侵，反之則洗身如洗墨，縱然用盡江河之水仍舊無法洗淨。

又Φ252《維摩詰經講經文》在敷演〈菩薩品〉維摩詰謂善德「夫大施會不當如汝所設」時，也有「說喻處唱將來」，<sup>17</sup>一方面以十種與財施相關的情境來比況鋪陳善德所為「實即論情不易」，讚揚善德開七日無遮財施會；另一方面以七種與財施相關的情境來比況鋪陳「此事沒人偕」，表達對善德開七日無遮財施會的惋惜，以為財施固然有福報，但要修證菩提得靠法財。另外有 P.2418《父母恩重經講經文》，在敷演《父母恩重經》的「棄德背恩」時，有「不孝人，難說喻」，其前有云：「書內曾參人盡說，經中羅卜廣弘宣。皆慚乳哺多恩德，盡感懷耽足愍憐。佛道若能行孝養，見生來世沒迍邐。」<sup>18</sup>此處的「說喻」，並不同於前文，與譬喻無涉，應只是陳述不孝之人很難勸說開導。

「說喻」一詞也可在一般傳世佛典中見到，如西晉法炬、法立譯《法句譬喻經》卷3〈象品〉的一開始，即有「佛告羅雲：『聽我說喻』」，其後陳述的是猛黠能戰的大象唯一的弱點是象鼻軟脆，故出征時須護其鼻，以此比況人亦當護口，可免十惡盡犯，墮三塗苦痛。<sup>19</sup>又東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》有一則述說一大樹其果如二升瓶，烏才飛來住樹枝上，樹果熟透落下，正巧砸中烏頭，因而殞命，故事的開頭是「為無常家說譬喻」，顯然是以此故事為喻，來說明生命的無常。<sup>20</sup>以上二則「說喻」或「說譬喻」，說的都是具敘事性的譬喻故事。而屬修辭意義的譬喻，也有其例，如北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷40〈憍陳如品第十三之二〉敘及犢子梵志告訴世尊：「我於今者，樂說譬喻。」之後即以龍王無差別地普降甘霖為喻，說明「如來法雨亦復如是，平等雨於優婆塞、優婆夷」。<sup>21</sup>

<sup>16</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁836-837。

<sup>17</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁906。

<sup>18</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁970-971。

<sup>19</sup> 西晉·法炬、法立譯：〈象品〉，《法句譬喻經》(CBETA, T04, No. 211)，卷3，頁600a22-b15。

<sup>20</sup> 東漢·支婁迦讖譯：《雜譬喻經》(CBETA, T04, No. 204)，頁500c18-29。

<sup>21</sup> 北涼·曇無讖譯：〈憍陳如品第十三之二〉，《大般涅槃經》(CBETA, T12, No. 374)，卷40，頁598a9-12。

至於「說緣喻」一詞在一般傳世佛典中雖未見，但有不少與之近同的敘述。如「說因緣譬喻」，唐代玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 570〈平等品〉即有云：「應種種言而受化者，即為彼說因緣譬喻，令得開解。」<sup>22</sup>其表述的是透過說因緣、譬喻來開導眾生，使人領悟了解，其作用和俗講儀式的「入經說緣喻」類同。又有雖無「說」字僅謂「因緣譬喻」、「因緣喻」者，但表明的仍是透過說因緣、譬喻來宣教，啟悟眾人，如後秦鳩摩羅什譯《成實論》卷 1〈眾法品〉即有云：「佛以種種因緣譬喻宣示，義則易解，小兒亦知。」<sup>23</sup>而同是鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 6〈法師功德品〉則有偈謂世尊「以深淨妙聲，於大眾說法，以諸因緣喻，引導眾生心」，<sup>24</sup>此處的「因緣喻」，指的也是「因緣譬喻」，只是為符合偈頌每句五言而簡省，它表述的也是透過說因緣譬喻，來引導眾生心。另有無「說」字僅作「緣喻」者，如隋代智顛說《摩訶止觀》卷 5 有云：「功德叢林，煥頂方便，眼智明覺，信忍順忍，無生寂滅，乃至無上菩提，悉皆克獲。善巧方便，種種緣喻，廣讚於止，生其善根，是名隨便宜，以止安心也。」<sup>25</sup>文中的「緣喻」，唐代湛然在為《摩訶止觀》進行注釋時，就指出「緣喻等者，種種因緣，種種譬喻」，<sup>26</sup>換言之，智顛所說的，也是強調以善巧方便，藉說種種的因緣、譬喻，來解釋、闡明止觀。又如宋代戒環在解釋《法華經》的「譬如良醫智慧聰達」至「若十、二十乃至百數」時，有云：「佛如醫師，教如醫方，理如妙藥，種種性欲行想分別，是謂眾病。佛能以若干緣喻，隨其所宜，發藥而蠲除之，是謂良醫善治也。」<sup>27</sup>這裡指的仍是藉說因緣、譬喻啟悟眾人。

至此，我們對於「說緣喻（因緣譬喻）」的意涵已有大致的掌握與理解。而印順法師曾對漢譯佛典中的「因緣」與「譬喻」有過深刻的論析，他說：「nidāna，音譯為尼陀那，義譯為因緣、緣起、本緣等。古代的解說，大致相近，指依此而說法或制戒的事緣」，主要有對傳誦而來源不明的偈頌特別敘述其因緣、攝僧制戒的根本因

<sup>22</sup> 唐·玄奘譯：〈平等品〉，《大般若波羅蜜多經》（CBETA, T07, No. 220），卷 570，頁 943c5-6。

<sup>23</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈眾法品〉，《成實論》（CBETA, T32, No. 1646），卷 1，頁 244c1-2。

<sup>24</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈法師功德品〉，《妙法蓮華經》（CBETA, T09, No. 262），卷 6，頁 49c3-8。

<sup>25</sup> 隋·智顛說：《摩訶止觀》（CBETA, T46, No. 1911），卷 5，頁 57b8-12。

<sup>26</sup> 唐·湛然述：《止觀輔行傳弘決》（CBETA, T46, No. 1912），卷 5，頁 304b15-16。

<sup>27</sup> 宋·戒環解：《法華經要解》（CBETA, X30, No. 602），卷 5，頁 336b2-5。

緣及本生的根本因緣等類別。<sup>28</sup>而不管是哪一類的「因緣」，它們都是具有較高的敘事性。相較之下，「譬喻」的意涵就複雜了些，印順法師指出漢譯佛典中譯為「譬喻」的原語有三種：一是 *Apadāna, Avadāna*，音譯為阿波陀那、阿婆陀那等，義譯則為譬喻或證喻、本起等，巴利《小部》的《譬喻》(*Apadāna*)，與此相合；二是 *aupamyā*，《法華經》九分教中的「譬喻」原語即此，*aupamyā* 是一般的譬喻，為《阿含經》以來所常用，如蘆束喻、火宅喻、化城喻，都是這類的譬喻；三是 *Dr̥ṣṭānta*，是因明中譬喻支的喻，譬喻師 (*dārṣṭāntika*) 由此語得名。第一種譬喻，印順法師進一步解釋，說它的本義應為佛、佛弟子等聖賢偉大、光輝的事跡，後結合因緣，以佛及佛弟子的事跡、業報因緣等為例來解說某一義理，使聽眾容易了解，如此一來，其與第二種譬喻的比況說明，意義也就相近。<sup>29</sup>

綜言之，不論是出自敦煌佛教文獻或一般傳世佛典的「說緣喻」、「說喻」或與之接近的「說因緣譬喻」等等，其中的「喻」或「譬喻」，並不局限於具敘事性的譬喻故事，還可以是相當於現代修辭學的比喻。而此一「說緣喻」其實是佛教立教以來慣用的宣教方式，誠如後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·方便品》提及釋迦牟尼佛向舍利弗說道：「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導眾生，令離諸著。」<sup>30</sup>只是 S. 4417、P. 3849V 俗講儀式中的「入經說緣喻」，為了要順合俗心，遂將用來解說經文、佛理的說緣——以說法或制戒等因緣故事，與說喻——以佛、佛弟子的事跡、業報因緣故事或各式比喻為例的講述，做了通俗化的敷演鋪陳。

<sup>28</sup> 印順：《原始佛教聖典之集成》（臺中：明光堂印書局，1971年），第八章「九分教與十二分教」第五節「因緣、譬喻（阿波陀那）、論議」，頁 592、597。

<sup>29</sup> 印順：《原始佛教聖典之集成》，第八章「九分教與十二分教」第五節「因緣、譬喻（阿波陀那）、論議」，頁 599、609-611。

<sup>30</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈方便品〉，《妙法蓮華經》（CBETA, T09, No. 262），卷 1，頁 5c1-3。

### 三、入經說緣喻與唐五代講經文

既然 S. 4417、P. 3849V 俗講儀式的「入經說緣喻」，包括入經說緣與說喻二種，而說喻又不局限於以譬喻故事來解說經文、佛理，也可以是類同於現代修辭學的比喻，因此，敦煌佛教講唱文學作品中，除了羽 153V《妙法蓮華經講經文》以因緣故事闡明經文是典型的「入經說緣喻」外，應該有部分作品留有非敘事性的「入經說緣喻」的敘述。我們就先從講經文爬梳起，同時，也一窺這些講經文所展現的「入經說緣喻」的具體樣貌。<sup>31</sup>

敦煌講經文中，唯一原寫本的題名即作「講經文」者，是 P. 3808《長興四年中興殿應聖節講經文》，此作的表現形式也就成了其他未標明「講經文」卻能擬名為「講經文」的重要依據。P. 3808 為卷軸裝，正面抄《長興四年中興殿應聖節講經文》（首題），末尾有「仁王般若經抄」，顯示它所講的佛經是《仁王護國般若波羅蜜多經》，背面則抄寫有琵琶譜。此本講經文主要在闡釋《仁王護國般若波羅蜜多經·序品》的「如是我聞，一時佛住王舍城鷲峰山中，與大比丘眾千八百人俱」，<sup>32</sup>一開始先是提出了信、時、教主、處所、眷屬共五教成就，之後的敘述大抵即以皇帝及其身旁的事物，比況佛的五教成就。如闡釋教主成就時，以散、韻文表述，有云：

第三，解「佛」之一字者，即是第三教主成就也。娑婆教主，大覺牟尼；一丈六尺身軀，三十二般福相。聖凡皆仰，毀讚無搖；蕩蕩人天大道師，巍巍法界真慈父。亦如我皇帝萬邦之主，四海之尊；入出公私盡禮瞻，卷舒賢聖皆何（呵）護。當時法會，四生調御為尊；今日道場，萬乘君王為主。

當時法會佛為尊，解啟清涼解脫門。心鏡毫光含日月，慈雲法雨灑乾坤。身遇賢聖高低相，法契人天深淺根。但有得超三界者，思量還是法王恩。今朝

<sup>31</sup> 解座文中，也有說喻的例子，如 P. 2305《解座文匯抄》：「我輩門徒，善男善女，生在娑婆五濁惡世，唯耽生死，不悟無常。（四相遷，小四相，說五粘喻。天晴開，喻辦（辯）議。）」何劍平對此有過考察。參何劍平：〈論敦煌講唱文學中的「省略體」——以敦煌講經文《妙法蓮華經講經文》、《維摩詰經講經文》為例〉，日本廣島大學主辦「第一回東アジアの宗教文学と文化国際学術研究会」，2024年7月13日-14日。

<sup>32</sup> 唐·不空譯：〈序品〉，《仁王護國般若波羅蜜多經》（CBETA, T08, No. 246），卷上，頁 834c10-11。

法會帝王尊，不掩羲軒治化門。普似雲雷搖海岳，明如日月照乾坤。慈憐解  
惜邦家本，雨露能滋草木根。但即得居安樂者，根基全是聖人恩。<sup>33</sup>

散、韻文均是前頌教主佛、後讚帝王，將帝王比況作佛，用以表達對當時皇帝後唐李嗣源的推崇，尤其是韻文部分，分別以七言八句來鋪陳佛與皇帝，描繪地更為深刻。而此作品敷演《仁王般若經》的目的，本就是為了替皇帝李嗣源祝壽，有類此的譬喻手法與內容，也就再自然不過。故《長興四年中興殿應聖節講經文》即可視留存有入經說喻的作品。

後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》原本就是敘事性較濃厚的漢譯佛典，而現存唐五代的講經文也以敷演《維摩詰所說經》的作品最多，足見其在當時受喜愛的程度。又 S. 4417、P. 3849V 的俗講儀式敘及「入經說緣喻」一環節，即是在講《維摩》之時，故諸本《維摩詰所說經》講經文應該會留有「入經說緣喻」的敘述。前文在討論「說緣喻」時，敘及 S. 3872《維摩詰經講經文》、Φ252《維摩詰經講經文》有「說喻」，即是其例。此外，像 S. 4571《維摩詰經講經文》、Φ101《維摩碎金》也有之。先來看 S. 4571，為卷軸裝，正面抄《維摩詰經講經文》，背面有二通書狀（〈衙內都部署使銀青光祿大夫檢校工部尚書兼御史大夫上柱國馮（花押）狀〉、〈隨使宅案孔目官孫（花押）狀〉），正面的作品是在敷演《維摩詰所說經·佛國品》，一開始先闡釋「如是」一詞，分別從不同的經論中引述包括入海求寶、水清珠、拔眾生出生死泥、人泛大溟海假手行舟、人有手自在採取珍寶共五種喻，用以勸人生「信」，和一般佛典疏釋類同，只是，隨後又以通俗韻唱再次闡述上述五種喻。S. 4571《維摩詰經講經文》通篇都是像這樣以譬喻手法來闡釋〈佛國品〉，再以其解釋「為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行」的經文為例，<sup>34</sup>有云：

喻似世間恩愛，莫越眷屬之情；父母繫心最切，是腹生之子。小時愛護，看如掌上之珠；到大憂憐，惜似家中之寶。……菩薩心意亦復如然，愍含識而意似親生，憐凡夫而愛如赤子。……

<sup>33</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 619。

<sup>34</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈佛國品〉，《維摩詰所說經》（CBETA, T14, No. 475），卷 1，頁 537a26-27。

若論菩薩修持行，喜捨功能堪讚詠。三大僧祇舍愛憎，四弘願力難相並。愛慈悲，嫌諂佞，救療眾生終未定。愍恤長時繫在心，恰如父母憂憐病。在凡夫，長暗暝，鎮染貪嗔難制整。事事貪婪似線牽，頭頭忘（妄）念如針釘。縱交有漏姿（恣）狂迷，鬪騁無明誇拗硬。菩薩慈悲繫在心，恰如父母憂憐病。為凡夫，聲色媚，虛妄攀緣逐矯偽。萬種歌中悅愛情，三春境上迷真性。人間恣縱悟心田，地獄如何謾業鏡。菩薩慈悲與藥醫，恰如父母憂憐病。……<sup>35</sup>

將菩薩、大醫王對凡夫常輪迴於三界、長時受三毒染污而愍恤不已，發慈悲、救拔之願，比況作父母對子女從小即愛護有加，特別是孩子身體有病痛時，憂憐憔悴，讓原本不大容易為眾庶所理解的「為大醫王，善療眾病」經文，登時能曉。

至於 Φ101 一寫本，亦為卷軸裝，前殘尾全，末尾有題作《維摩碎金》，又有題記云：「靈州龍興寺講經沙門匡胤記。被原宗堅來，尤泥累日，寫盡文書。緣是僧家，不欲奉阻。朔方釋客派。」<sup>36</sup>此本由靈州龍興寺沙門匡胤寫錄甚至可能講唱的講經文，敷演的亦是《維摩詰所說經·佛國品》。雖然前已殘缺，但從起首四段散韻交錯的文句所述，大致與〈佛國品〉開頭謂佛入毘耶離的菴羅樹園向眾人宣教說法相應，而其末尾稱「佛入菴園宣此法，有何人持蓋也唱將來」，正好又可作為後文闡釋「經云：爾時毘耶離城有長者子，名曰寶積，與五百長者子俱持七寶蓋來詣佛所」<sup>37</sup>的引子。更值得注意的，是這四段散韻交錯的文句，以一很鮮明的譬喻，提示了全篇講經文的重點——破求名求利之我執，卻愚癡煩惱之無明，有云：

娑婆界裏苦煎熬，求利求名何日了。執我執人緣甚事，都緣遍計忘（妄）心生。如人半夜下高臺，黑地踏著破斷索。疑是毒蛇長一尺，令交（教）小大點燈來。何曾見有一條蛇，都是忘（妄）心生兼執。便似我徒貪幻境，忘（妄）心緣虛（慮）計為真。直須曉會取自兼他，便是夜頭破斷索。忘（妄）憶妻兒執著貌，還如疑索是毒蛇。喚伊男女下當（堂）來，點得惠燈來照燭。破卻無明煩惱黑，始知一切無堅牢。結冤結恨為迷愚，爭氣爭空因業障。不會

<sup>35</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 761。

<sup>36</sup> 「客派」二字，字跡潦草，應是花押，今暫從黃征、張涌泉所錄。見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 814。

<sup>37</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈佛國品〉，《維摩詰所說經》（CBETA, T14, No. 475），卷 1，頁 537b25-26。

這身非究竟，憂國憂家鎮長忙。<sup>38</sup>

此段七言韻文，以人們在半夜將斷索誤作毒蛇為喻，說明世間有情執著於追逐名利，惹來多少無明煩惱，到頭來發現是幻境一場空。而之後針對以寶積為首俱持七寶蓋的五百長者子之敷演，即是著力於他們貪榮慕利、追歡逐樂的種種，維摩詰見狀，遂巧施方便，令五百長者子迴心轉意，悉皆醒悟，如一段以多位曾風光一時的歷史人物為喻的韻文，有云：

裁羅異錦作衣裳，只要莊嚴不淨物。假使擗眉兼〔才尚〕眼，直饒塗粉與茶油。西施姪摩（魔）得人憐，迷得襄王拋國位。煞鬼一朝來取你，任君有貌及文才。假饒端正似潘安，擲果盈車人總會。四相遷移身滅後，空留名字也無常。直饒韓信有英雄，滅楚會垓扶漢帝。汝各心中斟酌取，儘呈虛幻一場空。威雄鬪（樊）噲足功能，踏倒弘（鴻）門來救主。心猛貌羸增我慢，如今也是一長（場）空。前皇後帝萬千年，死了不知多與少。君向長安城外看，遍山遍野帝王陵。維摩如此化王孫，便請王孫皆惺悟。異口同音謝居士，特蒙除我忘（妄）心生。從此已後悟無常，不樂世間五欲樂。<sup>39</sup>

講經僧將長者子比作帝子王孫，如此一來，更易為中土眾庶所理解，<sup>40</sup>而美女西施、俊男潘安、英雄韓信與樊噲，乃至於歷代皇帝，不論他們有再大的事功、內外能的能耐，終究不敵無常，終歸虛幻一場。這一連串的比況，不但展現了維摩詰的巧施方便，也再次突顯了此一講經文的講經僧擅於說喻。

又 P. 3093 一卷軸裝寫本，首尾俱有殘缺，正面抄寫的講經文是在敷演南朝宋沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》的經題，同時也引述本經經文來強化經題的釋文，整體而言，應屬俗講儀式中的「說其經題名字」；背面則抄寫藥方書，末尾有〈定風波〉三首詠傷寒，正、背面字跡近同。此本講經文從文中凡有五處「疏云」均出自唐代窺基撰《觀彌勒上生兜率天經贊》，<sup>41</sup>可知其應是在窺基的疏釋基礎

<sup>38</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 807。

<sup>39</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 812-813。

<sup>40</sup> 前文的 S. 4571《維摩詰經講經文》也將「長者子」比況為王孫，另又比況為太子、王子。

<sup>41</sup> 如「菩薩」、「上生」、「兜率」、「天」等均引窺基之疏釋，包括唐·窺基撰：《觀彌勒上生兜率天經贊》（CBETA, T38, No. 1772），卷上，頁 284c16-18：「梵云菩提薩埵，此略云菩薩。菩提覺義，智所

上進行敷演的，尤其是能「託此比彼，寄淺訓深」，如在解釋「菩薩」時，引述窺基之疏後，隨即以進士比況菩薩，有云：

即是依二利以立其名。上求菩提是自利，下度有情是利他。何名自利？喻如進士，為見宰相身坐廟堂，日食萬錢，遂苦心為詩作賦。為此，菩薩要證菩提，三十二相，八十種好，永受法樂，不屬生死，遂即修行，勇猛精進。

擬覓朝廷一品榮，讀書進業莫教停。長齋冷飯充朝夕，縵絹麤絕蓋裸形。五月吟詩嫌日短，三冬為賦恨天明。如斯辛苦無勞倦，必得人間第一名。

擬覓身為三界王，精勤勇猛要驅忙。四弘誓願專相續，六種波羅莫改張。外遇違緣終不退，內修觀行又時長。如斯多劫心無倦，必得金軀坐道場。

上來道理，自利行也。<sup>42</sup>

以前散後韻的形式，陳述進士為了坐廟堂、日食萬錢，遂勤學無倦，苦心為詩作賦，來比況菩薩為了證菩提、超越輪迴，遂修行無倦、勇猛精進不退，如是的譬喻，確實令聽講者較易於體會所謂的求菩提以自利。之後則針對利他來作發揮，有云：

從此利他行者，下度有情者。亦如進士在學堂中，見天下不平之事，遂擬發意平治，條流天下，廣致太平。菩薩亦然。修行之次，見於六道受苦眾生，欲並除地獄，不要畜生，咸使出離。

進士書堂學業時，天涯有意擬平治。人人長遣如魚水，戶戶咸令識禮儀。凡遇善流皆獎賞，但逢惡事不容伊。若令四海全無事，進士心中願滿時。

菩薩修行十地中，善觀三界起愁容。人人總勸修慈定，個個咸令起惠風。地獄興心全並當，畜生有意總教空。若令我等皆成佛，菩薩心中願始終。<sup>43</sup>

仍舊是以前散後韻的形式，陳述進士胸懷天下平治、四海無事，來比況菩薩接引善惡修行、出離六道，且韻文部分也是進士與菩薩各以七言八句來加以形容，頗似二首先後呼應的唱和詩，讓進士與菩薩之間的比況更為緊密貼切。

---

求果；薩埵有情義，悲所度生。依弘誓語，故名菩薩。」又同書頁 272c10-12 云：「道圓上果，跡履下因，祈覺運生，假稱菩薩。上生即往昇，兜率言知足，自在、光潔、神用名天。」

<sup>42</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 960。

<sup>43</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 960。

也存留有多種不同作品的《妙法蓮華經》講經文，除了羽 153V 有「入經說緣喻」外，Φ365、P. 2133 也有之。先來看 Φ365，此一寫本為卷軸裝，正、背面分別寫錄敷演〈藥王菩薩本事品〉、〈觀世音菩薩普門品〉的講經文，正、背面字跡不同，但行文格式又有些近同。Φ365 正面寫錄的作品，全文就有七、八處的說喻，以解釋〈藥王菩薩本事品〉「得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜」為例，<sup>44</sup>有云：

何名一切色身三昧？三昧者，此云等持，是定心化出，故名一切色身三昧。喻如舡幕，能現傀儡。三昧如舡幕，色身如傀儡。

欲弁（辯）鋪陳舡幕者，共於三昧更何殊；欲別幕中傀儡身，共一切色身無有異。問君傀儡因何見，才聞鼓笛出頭來；即問色身難異逢，才發信心便得遇。即問誰人能撥弄，須知無簡得聲名；三昧名為現色身，今朝求得救沉淪。慈悲菩薩心專請，大聖牟尼又所陳；遂即六時行苦行，直經萬歲廣精勤；忽然稱得心中願，歡喜重重賀世尊。千年菩薩座（坐）花臺，願滿心中也暢哉（哉）；大似慈親逢愛子，還如和尚遇〔黍甘〕〔食追〕。怡顏禮拜千千度，含笑歸依萬萬迴；未審既能得此定，作何報賀（荷）也唱將來。<sup>45</sup>

「一切色身三昧」一句，講經僧先以類同於一般疏釋的文句——「等持，是定心化出」作解釋，後則以舡幕能現傀儡為喻，以為傀儡可見，仍因有舡幕、他人鼓笛之吹奏，<sup>46</sup>來說解色身得現，實因有三昧、信心；而「心大歡喜」則除了採直敘法加以陳述外，另也以慈親逢愛子、和尚遇甜〔食追〕為喻，強化歡喜的程度，也為講述增添了畫面感。而 Φ365 背面寫錄的作品，則在全文起首解釋〈觀世音菩薩普門品〉「云何而為眾生說法？方便之力，其事云何」前有一說喻，云：

恰似爐中餠，吃來滿口馨香。還同坐上真經，聞了心中滅罪。若要造得胡餅，須教火下停騰。若要聽得真經，須藉法師都講。西面高登法座，還同搜

<sup>44</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈藥王菩薩本事品〉，《妙法蓮華經》（CBETA, T09, No. 262），卷 6，頁 53a26-27。

<sup>45</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 721。

<sup>46</sup> 宋·黃庭堅著，宋·任淵、史容、史季溫注，黃寶華點校：〈題前定錄李伯牖〉，《山谷詩集注》（上海：上海古籍出版社，2003 年），卷 13，頁 926：「萬般盡被鬼神戲，看取人間傀儡棚。煩惱自無安腳處，從他鼓笛弄浮生。」

麵一般。這邊著力吟哦，還似入爐補火。不吃三個五個，腹中未免饑虛。不聞一句一言，心上難消罪障。今日好生奉勸，認取一上蓮坐。便同弟子家中，勸客教餐胡餅。

若問最好是上州，胡餅爐間滿市頭。製造得來多氣味，調和直是足鹽油。團團恰似天邊月，點點還如水上漚。若裹菜蔬三五啖，摩娑肚子飽咳咳。

登法座，好吟哦，搜麵都來不校多。佛性爐中添火燭，真如案上熟柔（揉）搓。門前接客憑都講，堂裏看爐問法和。不問高低皆與吃，好生搥劑也唱將來。<sup>47</sup>

這段前六言後七言的韻文，內容頗似押座文，要在座弟子聽經消罪障。以胡餅為喻，包括以吃胡餅滿口馨香喻聽經心中滅罪，做出好餅要火候得宜喻得聽真經要法師、都講著力吟哦，勸客吃胡餅喻勸弟子努力修行，甚至對法師、都講所擔負的任務也分別以胡餅店的堂裡看爐火和門前接客作為比喻，最末還謂「佛性爐中添火燭，真如案上熟揉搓」，「不問高低皆與吃」，顯然是以日常吃食胡餅之製作方法來形容佛性、真如之發掘次第，同時也指出不論身分皆可聽經、識得佛性真如，就像胡餅人人可吃、同享胡餅的好滋味。

P. 2133 一寫本為卷軸裝，正面抄寫《妙法蓮華經講經文》，敷演《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》；背面則抄《金剛般若波羅蜜經講經文》，末尾有：「解釋已竟，從此外任覓送路而走，七勸任用者也。貞明 6 年（920）正月□日，食堂後面書抄清密，故記之爾。」正、背面字跡不同。正面寫錄的作品卷末有「鏡喻」，可惜未有具體的內容留存，倒是起首有黃鷹詩，明顯為說喻，有云：

禮拜觀音福最強，……佛把諸人修底行，校量多少唱看看。

經：「無盡意菩薩，若有〔人〕受持六十二億恒河砂菩薩名字。」

黃鷹云云——詩天邊：

恰似黃鷹架上，天邊飛去有心。還同世上凡夫，出離死生有意。鷹在人家架上，心專長在碧霄。眾生雖在凡間，真性本同諸佛。黃頭（鷹）雖在架頭安，

<sup>47</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 742。

心膽終歸碧洛(落)間。眾生雖在娑婆界，心共如來恰一般。鷹也有心飛去，未知誰解解縊。眾生大擬出興，未知誰人救拔。黃鷹爪拒(距)極纖芒，爭那絲縊未解張。凡夫佛性雖明瞭，爭那貪嗔業力強。有一聰明智惠人，解與黃鷹解縊。有一釋迦三界主，解解眾生惡業繩。絲縊解了架頭鷹，飛入碧霄不可見。業繩斷處超三界，卻覓凡夫大〔日煞〕難。勸君速解架頭鷹，從他多翼飛雲外。勸君速斷貪嗔網，早覓高飛去淨方。絲縊斷處碧雲間，萬里青霄去不難。爭那忘(妄)心貪愛縛，萬劫輪迴不暫閑。……

頻聽講，學三乘，休向人間定愛憎。聞健速須求解脫，會取蓮經能不能。鷹解了，法門開，堪與門徒殄郭災。淨土碧霄今不遠，遨遊飛去也唱將來。

經：「無盡意菩薩，若有人受持六十二億恒河沙菩薩名字。」<sup>48</sup>

雖然「無盡意，若有人受持六十二億恒河沙菩薩名字」並非〈觀世音菩薩普門品〉的起首文句，<sup>49</sup>但七言十四句的「禮拜觀音福最強」及七言五十六句的黃鷹詩，卻都頗類押座文，應是作為講釋〈觀世音菩薩普門品〉的開場詞之用。事實上，此一黃鷹詩，據張涌泉的研究，仍本於崔元略(771-830)之子崔鉉〈詠架上鷹〉，<sup>50</sup>將原本七言四句的作品敷演為五十六句，以符合勸人修行向佛的講經宗旨，<sup>51</sup>尤其是前三十六句，以黃鷹縱在架上有心飛碧霄喻眾生在凡間有意出離生死，黃鷹嚮往萬里青霄就如眾生追求超越三界，都是天性，只是黃鷹需有人幫牠解開爪上絲繩，而眾生則也要有人助其斷惡業的羈絆，完全合乎入經說喻的樣態。

以上所述，大抵均是唐五代講經文中的說喻，而說緣(因緣)者，除了羽 153V 外，還有一寫本有之，即貞明 6 年寫錄於上一段所述 P. 2133《妙法蓮華經講經文》

<sup>48</sup> 見黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 728-729。

<sup>49</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：〈觀世音菩薩普門品〉，《妙法蓮華經》(CBETA, T09, No. 262)，卷 7，頁 57a12-13。

<sup>50</sup> 見張涌泉：〈敦煌變文校讀劄記〉，《中華文史論叢》第 63 輯(2000 年 9 月)，頁 100-111。按：唐代尉遲樞撰《南楚新聞》云：「魏公崔相鉉，元略之子也。為童兒時，隨父訪于韓公滉，滉見而憐之，父曰：『此子爾來詩道頗長。』滉乃指駕上鷹令詠焉，遂命牋筆，略無佇思，於是進曰：『天邊心性架頭身，欲擬飛騰未有因。萬里碧霄終一去，不知誰是解縊人。』滉益奇之，歎曰：『此兒可謂前程萬里也。』」見宋·李昉等編：〈崔鉉〉，《太平廣記》(北京：中華書局，2003 年)，卷 175，頁 1303。

<sup>51</sup> 楊明璋：〈唐五代詩歌的通俗化與商品化——以敦煌詩歌與長沙窯瓷器題詩為中心〉，《中文學術前沿》第 12 輯(2016 年 6 月)，頁 31-47。

背面的《金剛般若波羅蜜經講經文》。此一講經文，在解釋「須菩提，彼非眾生，非不眾生，何以故？須菩提，眾生，眾生者，如來說非眾生，是名眾生」時，<sup>52</sup>有云：

言「彼非眾生」者，彼非者，從真如上起差也。是人能行六度之行，得成聖位，即非眾生也。言「非不眾生」者，是人作眾生行，即非不眾生也。言「如來說非眾生」者，即今現受其身也。此六十字自豪州入冥僧還魂後，於石碑上得之也。

#### 崇聖寺僧入

此唱經文意義長，勸人達理悟無常。業道之中由（猶）自念，冥司稱讚足威光。還魂記內分明說，廣異文中有吉祥。在世之中銷苦難，臨終決定住西方。世間事，目前存，苦樂相兼有甚誇。聽取經中沒語道，分明好為唱將羅。<sup>53</sup>

換言之，P. 2133 背面的《金剛般若波羅蜜經講經文》敷演的固然是鳩摩羅什所譯的《金剛般若波羅蜜經》，講經僧已注意到當時流傳的羅什本《金剛經》有部分多出「彼非眾生，非不眾生」等六十字，並謂這多出的六十字是「豪州入冥僧還魂後，於石碑上得之」，而像這樣的情節，和唐天復 8 年（908）翟奉達所抄 P. 2094《持誦金剛經靈驗功德記》中的長安溫國寺僧靈幽入冥故事不謀而合，只是 P. 2094 謂「濠州城西石碑上自有真本」，<sup>54</sup>稍晚撰寫的贊寧《宋高僧傳》卷 25〈唐上都大溫國寺靈幽傳〉也有近同的情事。<sup>55</sup>可見在 10 世紀有關《金剛經》的靈幽入冥還魂故事頗為流行，才會為不同人基於不相同的目的援引入自身編創的作品之中。而 P. 2133 先是以散文說明「彼非眾生，非不眾生」之意，同時交代該段解說乃出自豪州入冥僧還魂後所轉述，後又以韻文陳述一遍，此段文字類同於前文印順法師提到，有一類因緣是對傳誦而來源不明的偈頌特別敘述其因緣。楊寶玉在詮釋 P. 2094《持誦金剛經靈驗功德記》靈幽入冥故事，也推斷此一傳說當是增補者為避免詐偽的指責而杜撰的，同

<sup>52</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，（CBETA, T08, No. 235），頁 751c17-19。

<sup>53</sup> 黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 637-638。

<sup>54</sup> 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》（蘭州：甘肅人民出版社，2009 年），頁 253-254。

<sup>55</sup> 宋·贊寧撰：〈唐上都大溫國寺靈幽傳〉，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997 年），卷 25，頁 637。

時顯現佛教宣傳者對靈驗故事功用的高度重視。<sup>56</sup>

## 四、入經說緣喻與唐五代變文、因緣

接下來，我們要討論的是唐五代變文、因緣中遺存有「入經說緣喻」痕跡的作品，也一窺這些變文、因緣所展現的「入經說緣喻」的具體樣貌。

### (一) 入經說緣喻與唐五代變文

現存唐五代變文中，至少有《降魔變文》、《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》二種作品與「入經說緣喻」相涉。

《降魔變文》凡有六件寫本，<sup>57</sup>包括：S. 5511+胡適舊藏、P. 4524、S. 4398V、中央研究院傳圖 37 號、P. 4615+P. 4010、BD9518（殷 39）V。<sup>58</sup>六件寫本中，除了 S. 5511+胡適舊藏為首尾完整且有首、尾題的寫卷外，<sup>59</sup>最受注目的是 P. 4524，它雖然首尾殘缺，但寫卷正面為五幅連續的圖像，背面則抄有五段出自《降魔變文》的

<sup>56</sup> 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》，頁 68。按：有關各版本的鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》存有不同的文句，尚可參方廣錫、許培玲：〈敦煌遺書中的佛教文獻及其價值〉，《西域研究》第 1 期（1996 年 3 月），頁 40-49；方廣錫〈藏經洞敦煌遺書與敦煌地區的大藏經〉，收入張弓主編：《敦煌典籍與唐五代歷史文化》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），頁 205。

<sup>57</sup> 黃征謂 Dx4019+Dx4021、Dx11182、Dx3776 等殘片亦抄有《降魔變文》，惟筆者一一檢視考索上述諸殘片，發現它們所抄均非《降魔變文》，其實分別為：1、Dx4019+Dx4021 為隋·灌頂撰，唐·湛然再治：《涅槃經會疏》（CBETA，X36，No. 659），卷 27，頁 718，b2-24：「舍利弗、大目犍連心生歡喜」至「若意不了當共」；2、Dx11182 正面抄寫《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》的「微難可故往於山……忸怩反側今若……來往即朝」；3、Dx3776 為北涼曇無讖譯：〈師子吼菩薩品〉，《大般涅槃經》（CBETA，T12，No. 374），卷 29，頁 541，a26-28：「以真金遍布」至「若意不了」。見黃征：〈胡適舊藏《降魔變文》真跡考證〉，《敦煌學》第 24 輯（2003 年 6 月），頁 127-152。

<sup>58</sup> BD9518（殷 39）一寫本據張涌泉補。參張涌泉：〈新見敦煌變文寫本敘錄〉，《文學遺產》第 5 期（2015 年 9 月），頁 130-152。

<sup>59</sup> 胡適藏本今下落不明，目前所見為黃征披露之鄧文寬提供藍曬複本。見黃征：〈胡適舊藏《降魔變文》真跡考證〉，頁 127-152。

七言韻文，圖與文表述的正好就是《降魔變文》舍利弗與勞度叉各顯神通，鬥法六回合中的前五回之情節。其他寫本茲簡要敘錄如下：一、S. 4398V，為卷軸裝，正面為天福 14 年（949）五月曹元忠獻硃砂狀；背面為《降魔變》一卷（首題），首全尾殘，止於「吾今家無」，亦即抄錄《降魔變文》開頭讚嘆開元皇帝的莊嚴文、說釋《金剛經》經題，以及少部分的須達多故事，正、背面字跡雖不同，但二種文書的抄寫年代大概也相去不遠。二、中央研究院傳圖 37 號，為卷軸裝，首尾殘缺，始於「毛況乃蚊蚋六師」，終於「竹木莫知所在百」，即舍利弗與六師外道鬥法前及第一回合鬥法。而歷來謂《降魔變文》的諸寫本中有一件為羅振玉舊藏，《敦煌零拾》有收錄，<sup>60</sup>惜該寫本後來流落何處不得而知，筆者將《敦煌零拾》所錄與傳圖 37 號寫本逐一核對，發現二者非但起迄相同，殘缺處亦相同，可知羅振玉舊藏應就是今傳圖藏本。三、P. 4615+P. 4010，為卷軸裝，首尾殘缺，正面抄錄有：1、四段《降魔變文》節錄，依序為（1）「龍翅對 六師頻頻輸失，……更有何神速須」，（2）「水中舍利弗 舍利弗見邪徒折伏，悅暢心神……免被當來鐵碓舂」，（3）「老人首陀天王空裏聞語……殘功計數非多」，（4）「王前黃諫 六師聞請佛來住，……伏願明君為照察」，如是的抄寫次序與《降魔變文》原來的情節推展不同，<sup>61</sup>有意思的是其中有三段的開頭有筆畫較粗、較黑的三至五個不等的文字，應是抄寫者為該段所下之標題，首陀天王一段的開頭，雖未有較粗、較黑的文字，但有其他寫本所沒有的「老人」二字，與下文合為「老人首陀天王」，當也可視為該段標題。2、晚唐五代敦煌人張球撰〈李端公墓誌〉，字跡與《降魔變文》略異。其背面則為〈索崇恩和尚修功德記〉，<sup>62</sup>字跡與正面的二種文書不同。張球和索崇恩均為晚唐敦煌人，而李端公明振則逝世於龍紀 2 年（大順元年，890），故此一寫本的抄寫年代，應是西元 890 之後的唐末五代。四、BD9518（殷 39）V，首尾殘缺，正面為《維摩詰因緣》，<sup>63</sup>依序摘抄鳩摩羅什譯

<sup>60</sup> 羅振玉編：〈佛曲三種·其一〉，《敦煌零拾》，收入馮志文主編：《中國西北文獻叢書續編·敦煌文獻卷》第 17 冊（蘭州：甘肅文化出版社，1999 年），頁 12。

<sup>61</sup> 上述諸情節，如按照原來的情節推展，依序應是（3）、（4）、（1）、（2）。

<sup>62</sup> 〈索崇恩和尚修功德記〉之篇名及 P. 4615+P. 4010 之拼合，係據鄭炳林：〈索崇恩和尚修功德記考釋〉，《敦煌研究》第 2 期（1993 年 7 月），頁 54-64、124。

<sup>63</sup> 《國家圖書館藏敦煌遺書》擬題作「維摩詰因緣」。參中國國家圖書館編：《國家圖書館藏敦煌遺書》

《維摩詰所說經》〈香積佛品〉、〈見阿閼佛品〉、〈供養品〉、〈佛國品〉的重要情節關目；背面寫錄《降魔變文》的「小子曲躬」至「加被我大聖弟子」，在「小子曲躬」之前抄有「雪山助舍利弗神力時」、「須達奔車驟駕，即至七里間邊，直至拘律陶樹下，見舍利弗諮稽時」等二段文字，形式上和壁畫榜題相同，內容上則是小子曲躬一段及其後舍利弗利用神通至鷲峰得世尊神威加被的重要情節關目。正、背面字跡相同。

此變文據研究應是玄宗天寶 7 至 8 年（748-749）之間所編創的作品，<sup>64</sup>而從上述《降魔變文》的諸件寫本來看，可知至 9 世紀、10 世紀乃為敦煌的人們所傳抄，其中又以舍利弗與勞度叉的鬥法特別受到看重，遂有以鬥法為張本的 P. 4524 降魔變相畫，乃至 P. 4615+P. 4010 僅抄節錄「龍翅對」等鬥法情節。而此一變文又是在何種語境下編創的？我們可從變文一開始一段莊嚴讚嘆開元皇帝及說釋經題談起，有云：

伏惟我大唐漢聖主開元天寶聖文神武應道皇帝陛下，化越千古，聲超百王；文該五典之精微，武折九夷之肝膽。八表總無為之化，四方歌堯舜之風。加以化洽之餘，每弘揚於三教。或以探尋儒道，盡性窮原；注解釋宗，勾深致遠。聖恩與海泉俱涌，天闕與日月齊明；道教由是重興，佛日因茲重曜。寶林之上，喜貝葉而爭開；總持園中，沛法雲而廣潤。然今題首金剛般若波羅蜜經者，「金剛」以堅銳為喻，「般若」以智慧為稱，「波羅」彼岸，「到」弘名「蜜多」，「經」則「貫穿」為義。善政之儀，故號金剛般若波羅蜜經。大覺世尊於舍衛國祇樹給孤之園宣說此經……。<sup>65</sup>

讚嘆開元皇帝的部分，重點在闡述開元皇帝弘揚儒釋道三教的功績，其中有一句「注解釋宗」，說的應該就是御注《金剛經》、《孝經》、《老子》三本經典，當然此篇變文

第 106 冊（北京：北京圖書館出版社，2008 年），頁 36。按：此文書後段有「維摩詰因緣」，隨後接著抄寫「如是我聞，一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大苾丘眾八千人具，菩薩三萬二千……」，而這些文句係出自後秦·鳩摩羅什譯：〈佛國品〉，《維摩詰所說經》（CBETA, T14, No. 475），卷 1，頁 537，a7-8。

<sup>64</sup> 參見羅宗濤：《敦煌講經變文研究》（高雄：佛光山文教基金會，2004 年），頁 420-423。

<sup>65</sup> 黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁 552。

是佛教講唱，自然著重於玄宗對釋教的鼓舞與影響；說釋經題部分，和 P. 2159 西京崇聖寺沙門知恩集《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上的闡釋甚為接近，<sup>66</sup>而沙門知恩的生平雖不詳，楊惠南就該書的思想內涵推斷知恩此作應屬唯識法相宗，將之與窺基作品並列。<sup>67</sup>又羅宗濤先生曾推測《降魔變文》當與玄宗注《金剛經》、道氤疏解御注有密切關係，<sup>68</sup>惜羅先生未有進一步論述，筆者循此一線索，發現《降魔變文》與玄宗《御注金剛般若經》確實有相當的關聯。如《御注金剛般若經》對於經題——「金剛般若波羅蜜經」及經文開頭的「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，分別有如下的注釋：

金剛真寶，能碎堅積；般若正智，能破煩惱。無住無取，證波羅而捨筏；即色即空，契菩提於中道。如是降伏，可以稱常。<sup>69</sup>

如是勝法，我聞。此一會之時，在舍衛國。祇陁施樹，須達買園，莊嚴道場，如是說法。<sup>70</sup>

可見玄宗對「金剛」、「般若」、「波羅」等詞的說解，和《降魔變文》所釋雖未全然相同，但也相差不遠，尤其是以「降伏」一詞總括經題，為《金剛般若波羅蜜經》的要旨做了精要的提示。《金剛般若波羅蜜經》的經文一開始有須菩提長者問佛：「應云

<sup>66</sup> 康保成已提及，見康保成：《中國古代戲劇形態與佛教》（上海：東方出版中心，2004年），頁202。按：P. 2159 西京崇聖寺沙門知恩集：《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》（CBETA, T85, No. 2736），卷上，頁110，b12-24：「經金剛者，舉能喻之寶也。金中之剛，故名金剛，此寶殊勝，體類眾多，今略取其堅利二義，堅即就體，利即就用，體堅故物不能壞，用利故能摧萬物。般若者，即所喻法也，梵音般若，此名淨慧，亦云無相智，以三種智即名慧，如是智慧，同彼金剛。波羅者，梵語，此翻云岸，岸有二種，一此岸，二彼岸。蜜多者，梵語，此云能到，亦云能離，即以三界生死為此岸，菩提涅槃為彼岸。二障煩惱，為中流妙用，般若為船筏，故發心者乘妙用船，捨生死岸，度煩惱海，登涅槃山，是故名為波羅蜜也。經者以貫穿攝持所義，即貫穿所應說義，攝持所化眾生。」

<sup>67</sup> 楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第14期（2001年9月），頁209-261。按：學界對於知恩及其《金剛般若經義記》之年代有不少討論，蕭文真已有較完整地耙梳，可參蕭文真：《唐·知恩〈金剛般若經義記〉研究》（嘉義：國立中正大學中國文學系碩士論文，2013年）第二章「《金剛般若經義記》作者與成立年代」，頁23-52。

<sup>68</sup> 參見羅宗濤：《敦煌講經變文研究》，頁422。

<sup>69</sup> 唐·李隆基注，〔日〕衣川賢次整理：《御注金剛般若經》（CBETA, ZW10, No. 81），頁45a13-15。

<sup>70</sup> 唐·李隆基注，〔日〕衣川賢次整理：《御注金剛般若經》（CBETA, ZW10, No. 81），頁45a18-46a1。

何住？云何降伏其心？」之後即是佛為須菩提長者進行此問題的回覆，<sup>71</sup>而《降魔變文》在陳述舍利弗與勞度叉鬥法前，憂心六師外道人多勢眾，求助於世尊，向世尊表示：「弟子小人神力劣，希垂護念借威光。儻若一時降伏得，總遣度卻入僧行。」<sup>72</sup>也是以「降伏」統括鬥法得勝一事。可見舍利弗與勞度叉鬥法，固然是《降魔變文》的講唱者利用《金剛般若波羅蜜經》的「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，牽附成文、借題發揮，<sup>73</sup>但變文與經文的連結並非僅止於「舍衛國祇樹給孤獨園」一句，更在《金剛般若波羅蜜經》經文與以鬥法故事為主的《降魔變文》的旨趣都在於「降伏」一概念。另外，玄宗對「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」的注解提到祇陁施樹、須達買園以莊嚴道場，正好就是《降魔變文》著意發揮的情節，甚至後來的舍利弗與勞度叉鬥法也是因祇陁施樹、須達買園以莊嚴道場一事而引起的。

綜言之，《降魔變文》的講唱者講述祇陁施樹、須達買園以莊嚴道場，以及因而引起的舍利弗與六師外道鬥法，應可說都是循著《御注金剛般若經》進行發揮的，如此一來，《降魔變文》一開始讚嘆開元皇帝及其注《金剛般若波羅蜜經》的功德，接著又說釋《金剛般若波羅蜜經》的經題，也就順理成章了。又《宋高僧傳》卷14〈唐越州法華山寺玄儼傳〉提到：「開元24年（736），帝親注《金剛般若經》，詔頒天下，普令宣講」，<sup>74</sup>而約編創於天寶7、8年間的《降魔變文》，應該就是在此一背景底下而生成的作品，且變文主要陳述的故事——祇陁施樹、須達買園以莊嚴道場，以及因而引起的舍利弗與六師外道鬥法，則是俗講儀式中「入經說緣喻」的展現。

至於《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》，則有三件寫本，茲先分別簡要敘錄如下：一、S. 3491，為卷軸裝，正、背面均寫錄有文書，且字跡相同，應是學郎習書之作。正面為杜正倫《百行章》（首題），背面則有：1、《頻婆娑羅王

<sup>71</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》（CBETA, T08, No.235），卷1，頁748c24-749a4。

<sup>72</sup> 黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁563。

<sup>73</sup> 孫楷第：〈讀變文〉，《滄州集》（北京：中華書局，2009年），頁44-52；羅宗濤：《敦煌講經變文研究》，頁82-83。

<sup>74</sup> 宋·贊寧撰：〈明律·唐越州法華山寺玄儼傳〉，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷22，頁343。

后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》(首題)，從「年來年去暗更移」抄至「弟子不是懈怠輕慢」，起首有段文句與 P.2187《破魔變》起首的〈降魔變押座文〉相同。2、《破魔變》(擬題)，從「年來年去闇更移」抄至「當來必定座蓮花」，與 P. 2187 相較，此一寫本缺少莊嚴文，末尾也未有「但某乙禪河滴(嫡)派」一段文句。3、失譯《大方便佛報恩經》卷 1〈孝養品第二〉(擬題)的部分文句。二、P.3051，為殘片，正面抄寫《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》，前殘尾全，書法甚佳，始於「其說四諦法」，前此還殘存有「瓔珞」、「照于竹林」等字句，與 S.3491 未有重複之文句，字跡亦不同，但就所敘之事應是前後相銜接的作品，末尾有題記二則：「佛法寬廣，濟度無涯，至心求道，無不獲果。但保宣空門薄藝，梵宇荒才，經教不便於根源，論典罔知於底漠。輒陳短見，綴秘蜜之因由；不懼羞慚，緝甚深之緣喻。」「維大周廣順 3 年癸丑歲(953)肆月二十日三界寺禪僧法保自手寫紀。」第一則題記字跡與正文同，第二則書法普通，明顯不同於正文，此寫本背面則抄寫有丙辰年(956)三月廿三日三界寺僧法寶借券。三、Dx11182，殘片，正、背面各有三行文字，正面抄寫「微難可故往於山……忸怩反側今若……來往即朝」，背面則有「口言我圓因世口」、「此身非口我口口」，均出自《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》。

由於三件寫本中的 P.3051，於末尾有講經僧保宣自稱「輒陳短見，綴秘蜜之因由；不懼羞慚，緝甚深之緣喻」的表述，<sup>75</sup>也就是保宣認定他自己編述的作品是因由、緣喻，故《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》也極可能是「入經說緣喻」的遺存。不過，此一作品我們無從得知它入何部經以說緣喻，縱然今所見的文本是 P.2187 與 P.3051 二寫本拼湊而成，又有殘缺，但前後情節大抵相銜接，其完整的作品與目前所述相去應不會太遠。也就是說，從三國吳·支謙譯《撰集百緣經》的〈功德意供養塔生天緣〉敷演而成的《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因

<sup>75</sup> P.3165〈講經通難致語〉也有保宣。參見李正宇：〈敦煌俗講僧保宣及其〈講經通難致語〉〉，收入程千帆先生八十壽辰紀念文集編委會：《程千帆先生八十壽辰紀念文集》(南京：江蘇古籍出版社，1992年)，頁 210-219。

緣變》，<sup>76</sup>應是於某場的講經活動中為表達「佛法寬廣，濟度無涯」，鼓勵眾生「至心求道，無不獲果」的說緣喻，但未必是像羽 153V 的鹿王本生因緣是為闡釋《妙法蓮華經》的入經說緣喻。

## （二）入經說緣喻與唐五代因緣

與「入經說緣喻」相涉的現存唐五代佛教講唱因緣，則有《難陀出家緣起》、《悉達太子修道因緣》二種作品。

《難陀出家緣起》僅見於 P. 2324 一寫本。P. 2324 為卷軸裝，正面抄寫此緣起，原寫本無題名，題為今人所擬，首尾俱全；背面多為空白，僅有 5 行寫錄一戶人家為亡兒請和尚咒願，和尚藉機索取更多布施之事，隱有戲謔、婉諷之意。正、背字跡有異，可能是背面以木筆抄寫所致。筆者曾在〈唐宋之際佛教往生淨土十念與十念文於中、日之應用〉一文，<sup>77</sup>指出此篇敘述釋迦牟尼佛親弟難陀出家因緣故事，篇末有「一心聽說淨名經」，而後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·佛道品》又有「法喜以為妻」、「或現作姪女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛道」等，均和《難陀出家緣起》所述故事及末尾的「努力修行出愛河」暗合，故以為此一因緣故事應是在講述《維摩詰所說經·佛道品》時的「雜序因緣」、「說緣喻」。唯上述之見仍有未通透處，像《難陀出家緣起》的講唱者固然直接號召聽眾一心聽說《淨名經》，卻也反覆要聽眾念彌陀，且全文的起首是「次解難陀」，這些似乎意味著《難陀出家緣起》

<sup>76</sup> 王重民早已指出《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》出於《撰集百緣經》卷 6〈功德意供養塔生天緣〉，筆者進一步將 S. 3491、P. 3051 二件寫本所抄之《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》文句，與《撰集百緣經》相對照，確實有不少文句直接襲用《撰集百緣經》，如《撰集百緣經》云：「其說四諦法，心開意解，得須陀洹果，即作是言：『自念我昔，積於白骨，過於須彌，涕泣雨淚，多於巨海，乾竭血肉，徒喪身命，今以得離。』作是語已，遶佛三匝，還于天宮。時諸比丘，於其晨朝，白世尊言：『昨夜光明，殊倍於常，為是帝釋梵天四天王乎？二十八部鬼神大將也？』佛告諸比丘：『亦非梵天鬼神大將，乃是頻婆娑羅王后宮綵女，名功德意，供養塔故，為阿闍世王被害；命終生忉利天，來供養我，是彼光耳。』」P. 3051 的因緣變即襲用之。以上參王重民等編：《敦煌變文集》（北京：人民文學出版社，1984 年），頁 769-770；三國吳·支謙譯：〈諸天來下供養品〉，《撰集百緣經》（CBETA, T04, No. 200），卷 6，頁 230b7-17。

<sup>77</sup> 楊明璋：〈唐宋之際佛教往生淨土十念與十念文於中、日之應用〉，《出土文獻研究視野與方法》第 8 輯（2022 年 12 月），頁 255-278。

的講唱應與彌陀、難陀相涉，甚至是在解說某部有「難陀」一詞的佛典。

檢視後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》並未提及「難陀」，與彌陀也無涉，反倒是同為鳩摩羅什所譯《佛說阿彌陀經》的開頭有云「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘僧千二百五十人俱，……長老舍利弗、摩訶目乾連、摩訶迦葉、摩訶迦梅延、摩訶拘絺羅、離婆多、周梨槃陀迦、難陀……」，<sup>78</sup>而屢為現存諸本《佛說阿彌陀經講經文》援引的窺基對《佛說阿彌陀經》之疏釋，正好對「難陀」一詞有所敷演，有云：

今言難陀者，即佛之親弟，本姨母所生，孫陀羅婿也。（《阿彌陀經疏》）<sup>79</sup>

梵云孫達羅難陀，此云艷喜，孫陀羅，訛也。艷是妻號，色美端嚴無比，名艷。喜是自名，擇牧牛難陀，故言艷喜，艷之喜故，是佛親弟，身長一丈五尺二寸。佛化難陀令求出離，慕戀妻美，種種方便示之苦樂等，方肯出家，已成聖果。此尊者，世尊華萼，慶喜雁行，戀美色於王宮，示惡因於地獄，從茲惶怖，方肯迴心，知貪欲是招苦之源，悟好色是受殃之本，捨榮棄俗，剃髮披緇，故云離欲也。（《阿彌陀經通贊疏》卷上）<sup>80</sup>

《阿彌陀經疏》所述難陀的文句，與《難陀出家緣起》起首「次解難陀者，是佛親弟，姨母所生」近同；而《阿彌陀經通贊疏》所述的故事雖僅為梗概，但與《難陀出家緣起》的大要類同。另外，像唐代澄觀所述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，在疏釋〈十無盡藏品〉「非如難陀」時，也有云：

難陀之緣甚長，而人多聞正明，其性多欲，染著孫陀羅。佛方便誘引之至於天上，見諸天女，端正姝麗，過其本妻，見諸天男，皆有天女，獨於一處，見有天女迥異姝麗，而無天男，問佛，佛令自問，彼女答言：「我有夫主，即佛弟難陀。」難陀答言：「我身即是。」女言：「難陀為僧，身披袈裟。」聞已，便求剃落持戒。<sup>81</sup>

<sup>78</sup> 後秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》（CBETA, T12, No. 366），頁 346b28-c3。

<sup>79</sup> 唐·窺基撰：《阿彌陀經疏》（CBETA, T37, No. 1757），頁 316b18-20。

<sup>80</sup> 唐·窺基撰：《阿彌陀經通贊疏》（CBETA, T37, No. 1758），卷上，頁 335c13-22。

<sup>81</sup> 唐·澄觀述：〈十無盡藏品〉，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（CBETA, T36, No. 1736），卷 44，頁 342a22-b1。

澄觀所述佛引難陀至天宮的文句，有不少與《難陀出家緣起》幾同，如「我有夫主，即佛弟難陀」，且正好可補《阿彌陀經通贊疏》未敘及的情節。當然，就《難陀出家緣起》全篇的故事情節發展來看，與之最為接近的應是出自北魏吉迦夜、曇曜所譯《雜寶藏經》的〈佛弟難陀為佛所逼出家得道緣〉。<sup>82</sup>論述至此，筆者以為 P. 2324《難陀出家緣起》應是講經僧在講述《佛說阿彌陀經》時的入經說緣喻，才會於全文起始有「次解難陀」，末尾則反覆鼓吹聽眾念彌陀，命終時將能往生西方極樂世界，在編創的過程中，曾參考過窺基的《阿彌陀經疏》、《阿彌陀經通贊疏》，以及北魏吉迦夜、曇曜所譯《雜寶藏經》的〈佛弟難陀為佛所逼出家得道緣〉。至於篇末講者鼓吹的「一心聽說淨名經」，或許是因當時的講經活動在講述《佛說阿彌陀經》之外，也敘及《淨名經》，像 S. 4417、P. 3849V 所寫錄的俗講儀式，即先講《溫室經》，後講《維摩經》。

《悉達太子修道因緣》存留的寫本則較多，凡有龍谷大學藏本、S. 3711V、S. 5892 三件寫本，茲先簡要敘錄如下：一、龍谷大學藏本，為卷軸裝，全卷僅抄《悉達太子修道因緣》（首題），首尾俱全。二、S. 3711，為卷軸裝，首全尾殘，正面抄寫玄奘譯「《大般若波羅蜜多經》卷第 233」（首題），存至「五眼清淨，若四無量」；背面第一行為大字「道場」，第二行開頭則有首題：「悉達太子修道因緣」，僅抄錄至「為求無上菩提」，後雜寫有「癸未年三月一日立契」等等字樣。正、背面字跡不同。三、S. 5892，為冊葉裝，抄有：1、〈地藏菩薩經十齋日〉（首題）。2、《悉達太子修道因緣》（首題），僅抄寫至「父王憶念號咷哭，慈母」。3、〈辭娘讚文〉（首題）。4、〈入山讚文〉，僅有題名。5、禮懺文，與《集諸經禮懺儀》卷上〈歎佛呪願〉等部分文句相同。6、〈歎佛功德〉（首題），應是節錄自唐代義淨譯《金光明最勝王經》卷 10〈十方菩薩讚歎品第二十七〉。<sup>83</sup> 7、〈無想法身禮〉（首題）。8、題記：「甲戌年三十

<sup>82</sup> 北魏·吉迦夜、曇曜譯：〈佛弟難陀為佛所逼出家得道緣〉，《雜寶藏經》（CBETA, T04, No. 203），卷 8，頁 485c11-486b12。

<sup>83</sup> 唐·義淨譯：〈十方菩薩讚歎品第二十七〉，《金光明最勝王經》（CBETA, T16, No. 665），卷 10，頁 454c21-24：「如來智海無邊際，一切人天共測量；假使千萬億劫中，不能得知其少分。我今略讚佛功德，於德海中唯一滄；迴斯福聚施群生，皆願速證菩提果。」

日三界寺僧沙你（弥）法定師記耳。」<sup>84</sup>由此可知，《悉達太子修道因緣》的三件寫本，就以龍谷大學藏本的內容最為完備。而《悉達太子修道因緣》與有 P. 2999 等九件寫本的《太子成道經》之關係，歷來為學界所注目，像周紹良先是指出 P. 2999《太子成道經》是根據《佛本行集經》敷演而成的，又將龍谷大學藏《悉達太子修道因緣》與之作比較，以為《悉達太子修道因緣》的故事與 P. 2999《太子成道經》之結構相同，詞句亦大部分一樣，只有結尾的太子出家後，耶輸生子被推入火坑及後來修道一段的情節、文句不同，<sup>85</sup>張小艷又進一步對二種作品做了更為細緻的比較。<sup>86</sup>

縱然《悉達太子修道因緣》的大半內容與《太子成道經》大抵相同，但不可否認的，開頭的〈悉達太子押座文〉及其後一段表述法師的任務、此次解說的重點，都是《太子成道經》所沒有的。為便於後文的論述，茲先將此段表述文字引述如下：

凡因講論，法師便似樂官一般，每事須有調置。曲詞適來先說者，是悉達太子押座文。且看法師解說義段，其魔耶夫人自到王宮，並無太子，因甚於何處求得太子，後又不戀世俗，堅修苦行？其耶輸綵女修甚種果，復與太子同為眷屬（屬），更又羅〔日侯〕之子，從何而託生，如何證得真悟，同登正覺？小師略與門徒弟子解說，總交（教）省知。暫舍火宅，莫喧（喧）莫鬧，聞時應福。能不能，願不願？觀世音菩薩，大慈悲菩薩。<sup>87</sup>

其中的「且看法師解說義段」，尤值得注意。在唐五代的講經文中，屢可見將所講的佛經科分為序分、正宗、流通三段，而各段中又再細分若干小段，如：P. 3808《長興四年中興殿應聖節講經文》「將釋此經，大科三段：第一、序分，第二、正宗，第三、流通」，P. 2133V《金剛般若波羅蜜經講經文》「上來總是第十八上求佛地住處門中，次第解釋之中，且有三段經文」，臺灣國家圖書館藏《孟蘭盆經講經文》「上來多段義不同，總說經文成就義」。至於《悉達太子修道因緣》末尾獨有而《太子成道

<sup>84</sup> 「你」或即「弥」，蓋形近而訛。

<sup>85</sup> 周紹良：〈《敦煌變文集》中幾個卷子定名之商榷〉，《紹良文集》（北京：北京古籍出版社，2005年），頁1520-1532。

<sup>86</sup> 張小艷：〈《太子成道經》與《悉達太子修道因緣》關係之研究〉，《敦煌學》第39期（2023年8月），頁193-229。

<sup>87</sup> 黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，頁468-469。

經》未可見的情節，包括馬鞭指耶輸之腹而有孕、羅睺以盤珠奉世尊及世尊向羅睺說其宿世因緣等，固然其中的羅睺宿世因緣大抵與《佛本行集經》所述類同，<sup>88</sup>馬鞭指腹有孕也可在《太子瑞應本起經》見到近同的敘述，但《太子瑞應本起經》僅謂「太子以手指妃腹」，「遂以有身」，<sup>89</sup>終究與馬鞭不同。有意思的是這些特別的故事情節，均可見於唐代窺基對《佛說阿彌陀經》「阿難陀、羅睺羅」的疏釋，《阿彌陀經通贊疏》卷上有云：

梵云羅怛羅，此云執日，羅睺羅不正，執日者障蔽也。往昔曾為國王太子，兄弟二人，大者名日，小者名月。父王崩後，兄紹國位，後厭榮貴，付位與弟月太子，乃投佛出家，精持禁戒，無有少犯。後因夜暗，誤用他人瓶水，鳴鐘作相，集僧懺除，眾僧知罪輕微，不與作法懺謝，憂愁轉甚，乃自入宮，告月王求懺盜罪。月王不違兄意，尋遣左右收兄拘繫一房，貪遂歡娛，六日忌治，今招惡報腹內六年。又云：昔填鼠穴六日，今招斯報六載腹中，此皆不然。太子逾城之日，馬鞭指耶輸之腹，令有此孕，表異凡眾，特現異靈，六載胎中，方誕殊質。國王疑謗，母子俱焚，火變蓮池，都無傷損，群臣國王頓息疑心，知釋迦之久離染情，顯羅睺之不同餘眾。又乃將珠奉佛，雪恥耶輸，驚子將歸，便令度脫，少欲知足，大行密修，已證四果。此尊者聖凡莫測，因果難知，內修菩薩之心、外現聲聞之相，故云密行也。<sup>90</sup>

以現存我們對諸本唐五代講經文的了解，講經僧在講述某部佛典時，往往會以窺基、吉藏、宗密等人的疏釋為基礎進行敷演，而《悉達太子修道因緣》所述的特別情節與窺基的《阿彌陀經通贊疏》正好相合，且其開頭又有「解說義段」，故《悉達太子修道因緣》或也為講述某部佛典下而編創的作品。

不過，《悉達太子修道因緣》或可能是闡釋《佛說阿彌陀經》的「入經說緣喻」，但以目前所能掌握的訊息仍有限，筆者以為視之為與《頻婆娑羅王后宮綵女功德意

<sup>88</sup> 隋·闍那崛多譯：〈羅睺羅因緣品〉，《佛本行集經》（CBETA, T03, No. 190），卷 55，頁 908a12-15。

<sup>89</sup> 三國吳·支謙譯：《太子瑞應本起經》（CBETA, T03, No. 185），卷上，頁 475a19-20：「太子以手指妃腹曰：『卻後六年，爾當生男。』遂以有身。」。

<sup>90</sup> 唐·窺基撰：《阿彌陀經通贊疏》（CBETA, T37, No. 1758），卷上，頁 336a2-20。

供養塔生天因緣變》一樣，也是講經活動中相對較獨立的「或雜序因緣」的產物，更為合適。

## 五、結論

透過上述的討論，可知 S. 4417、P. 3849V 所見的俗講儀式之一——「入經說緣喻」，其實是佛教慣用的宣教方式，只是俗講為了要順合俗心，遂將用來解說經文、佛理的說緣——以說法或制戒等因緣故事，與說喻——以佛、佛弟子的事跡、業報因緣故事或各式比喻的講述，做了通俗化的敷演鋪陳。換言之，其中的說「喻」，並不局限於具敘事性的譬喻故事，也可以是類同現代修辭學的比喻。像 S. 3872《維摩詰經講經文》非但出現有「說喻」一詞五次，且全篇落實了修辭學的「譬喻」——「託此比彼，寄淺訓深」來說解〈佛國品〉、〈方便品〉，以啟悟俗眾。他如 P. 2133、Φ365 的《妙法蓮華經講經文》，P. 3093《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》等，雖均未出現「說喻」一詞，但也運用不少修辭學的「譬喻」於講經中。

目前與俗講相涉的敦煌佛教講唱文學作品，主要有講經文、變文、因緣三種體裁，其中的講經文，除了羽 153V 的《妙法蓮華經講經文》和 P. 2133V 的《金剛般若波羅蜜經講經文》有入經說「緣」外，其他的 S. 3872《維摩詰經講經文》、Φ252《維摩詰經講經文》、S. 4571《維摩詰經講經文》、Φ101《維摩碎金》、P. 3808《長興四年中興殿應聖節講經文》、P. 3093《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》、Φ365《妙法蓮華經講經文》、P. 2133《妙法蓮華經講經文》等則多是充分發揮修辭意義的說「喻」。

至於現存的變文、因緣，則至少有：S. 5511+胡適舊藏等寫本的《降魔變文》是在闡釋《金剛般若波羅蜜經》「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，以玄宗《御注金剛般若經》為基礎加以發揮的「入經說緣喻」之遺存。P. 2324 的《難陀出家緣起》起始有「次解難陀」，末尾則鼓吹聽眾念彌陀以求往生西方極樂世界，顯示

應為敷演《佛說阿彌陀經》「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘僧千二百五十人俱，……長老舍利弗、摩訶目乾連、摩訶迦葉、摩訶迦梅延、摩訶拘絺羅、離婆多、周梨槃陀迦、難陀」時的「入經說緣喻」之遺存。而《頻婆娑羅王后宮綵女功德意供養塔生天因緣變》、《悉達太子修道因緣》二種作品則較可能是講經活動中相對較為獨立的「或雜序因緣」之遺存。

## 徵引文獻

### 一、原典文獻

- 東漢·支婁迦讖譯：《雜譬喻經》（CBETA，T04，No. 204）。
- 三國吳·支謙譯：《太子瑞應本起經》（CBETA，T03，No. 185）。
- 三國吳·支謙譯：《撰集百緣經》（CBETA，T04，No. 200）。
- 西晉·法炬、法立譯：《法句譬喻經》（CBETA，T04，No. 211）。
- 東晉·失譯人：《盧至長者因緣經》（CBETA，T14，No. 539）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《眾經撰雜譬喻》（CBETA，T04，No. 208）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》（CBETA，T08，No. 235）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》（CBETA，T09，No. 262）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》（CBETA，T12，No. 366）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（CBETA，T14，No. 475）。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《成實論》（CBETA，T32，No. 1646）。
- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》（CBETA，T12，No. 374）。
- 北魏·吉迦夜、曇曜譯：《雜寶藏經》（CBETA，T04，No. 203）。
- 北魏·慧覺等譯：《賢愚經》（CBETA，T04，No. 202）。
- 南朝梁·慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 隋·智顛說：《妙法蓮華經文句》（CBETA，T34，No. 1718）。
- 隋·智顛說：《摩訶止觀》（CBETA，T46，No. 1911）。
- 隋·闍那崛多譯：《佛本行集經》（CBETA，T03，No. 190）。
- 隋·灌頂撰，唐·湛然再治：《涅槃經會疏》（CBETA，X36，No. 659）。
- 唐·不空譯：《仁王護國般若波羅蜜多經》（CBETA，T08，No. 246）。
- 唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（CBETA，T07，No. 220）。
- \*唐·李隆基注，〔日〕衣川賢次整理：《御注金剛般若經》（CBETA，ZW10，No. 81）。
- 唐·湛然述：《止觀輔行傳弘決》（CBETA，T46，No. 1912）。

- 唐·義淨譯：《金光明最勝王經》（CBETA, T16, No. 665）。
- 唐·澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（CBETA, T36, No. 1736）。
- 唐·窺基撰：《阿彌陀經疏》（CBETA, T37, No. 1757）。
- 唐·窺基撰：《阿彌陀經通贊疏》（CBETA, T37, No. 1758）。
- 唐·窺基撰：《觀彌勒上生兜率天經贊》（CBETA, T38, No. 1772）。
- 宋·戒環解：《法華經要解》（CBETA, X30, No. 602）。
- 宋·李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，2003年。
- 宋·黃庭堅著，宋·任淵、史容、史季溫注，黃寶華點校：《山谷詩集注》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 宋·贊寧撰：《宋高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 清·彭定求編：《全唐詩》，北京：中華書局，1996年。

## 二、近人論著

- 中國國家圖書館編：《國家圖書館藏敦煌遺書》第106冊，北京：北京圖書館出版社，2008年。
- 方廣錫、許培玲：〈敦煌遺書中的佛教文獻及其價值〉，《西域研究》第1期（1996年3月），頁40-49。
- 王重民等編：《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1984年。
- 印順：《原始佛教聖典之集成》，臺中：明光堂印書局，1971年。
- \* 向達：《唐代長安與西域文明》，石家莊：河北教育出版社，2001年。
- \* 朱鳳玉：〈羽153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考論——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，《敦煌吐魯番研究》第13卷（2013年8月），頁47-61。
- \* 何劍平：〈論敦煌講唱文學中的「省略體」——以敦煌講經文《妙法蓮華經講經文》、《維摩詰經講經文》為例〉，日本廣島大學主辦「第一回東アジアの宗教文学と文化国際學術研究会」，2024年7月13日-14日。
- \* 李小榮：《變文講唱與華梵宗教藝術》，上海：上海三聯書店，2002年。
- 李正宇：〈敦煌俗講僧保宣及其〈講經通難致語〉〉，收入程千帆先生八十壽辰

紀念文集編委會：《程千帆先生八十壽辰紀念文集》，南京：江蘇古籍出版社，1992年，頁210-219。

\*周紹良：《紹良文集》，北京：北京古籍出版社，2005年。

侯冲：《中國佛教儀式研究——以齋供儀式為中心》，上海：上海古籍出版社，2018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。

計曉雲：〈羽153V《妙法蓮華經講經文》中九色鹿王本生故事源流考〉，《敦煌學輯刊》第3期（2017年9月），頁95-108。

\*孫楷第：《滄州集》，北京：中華書局，2009年。

康保成：《中國古代戲劇形態與佛教》，上海：東方出版中心，2004年。

張弓主編：《敦煌典籍與唐五代歷史文化》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

張小艷：〈《太子成道經》與《悉達太子修道因緣》關係之研究〉，《敦煌學》第39期（2023年8月），頁193-229。

張涌泉：〈敦煌變文校讀笱記〉，《中華文史論叢》第63輯（2000年9月），頁100-111。

張涌泉：〈新見敦煌變文寫本敘錄〉，《文學遺產》第5期（2015年9月），頁130-152。

陳寅恪：《寒柳堂集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

\*黃征：〈胡適舊藏《降魔變文》真跡考證〉，《敦煌學》第24輯（2003年6月），頁127-152。

\*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：新文豐出版股份有限公司，2011年。

楊明璋：〈唐五代詩歌的通俗化與商品化——以敦煌詩歌與長沙窯瓷器題詩為中

- 心〉，《中文學術前沿》第 12 輯（2016 年 6 月），頁 31-47。
- 楊明璋：〈敦煌文學中的唐玄宗與佛教〉，國立政治大學中國文學系承辦「2020 佛教文獻與文學國際學術研討會」，2020 年 11 月 28 日-29 日。
- 楊明璋：〈唐宋之際佛教往生淨土十念與十念文於中、日之應用〉，《出土文獻研究視野與方法》第 8 輯（2022 年 12 月），頁 255-278。
- 楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第 14 期（2001 年 9 月），頁 209-261。
- 楊寶玉：《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009 年。
- 商務印書館編：《敦煌遺書總目索引》，北京：商務印書館，1962 年。
- 鄭炳林：〈索崇恩和尚修功德記考釋〉，《敦煌研究》第 2 期（1993 年 7 月），頁 54-64、124。
- 蕭文真：《唐·知恩《金剛般若經義記》研究》，嘉義：國立中正大學中國文學系碩士論文，2013 年。
- 羅宗濤：《敦煌講經變文研究》，高雄：佛光山文教基金會，2004 年。
- 羅振玉編：《敦煌零拾》，收入馮志文主編：《中國西北文獻叢書續編·敦煌文獻卷》第 17 冊，蘭州：甘肅文化出版社，1999 年。
- 〔日〕金岡照光編：《敦煌出土文学文献分類目録（附）解説—スタイン本・ペリオ本（西域出土漢文文献分類目録Ⅳ）》，東京：東洋文庫，1971 年。
- 〔日〕荒見泰史：《敦煌變文寫本的研究》，北京：中華書局，2010 年。
- （說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

- He Jian Ping, “On the ‘Elliptical Style’ in Dunhuang Jiangchang Literature: Taking Dunhuang Jiangjingwen *Lotus Sutra Jiangjingwen* and *Vimalakirti Sutra Jiangjingwen* as Examples”, presented at the First East Asian Religious Literature and Culture International Academic Conference, Hiroshima University, July 13-14, 2024.
- Huang Zheng and Zhang Yong Quan eds., *Dun Huang Bian Wen Jiao Zhu* [Collated and Annotated Bianwen from Dunhuang] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1997).
- Huang Zheng, “Textual Examination of the Manuscript of *Xiangmo Bianwen* from Hu Shi’s Former Collection”, *Studies on Tun-Huang* 24 (Jun. 2003), pp. 127-152.
- Jiang Bo Qin, *Dun Huang Yi Shu Zong Jiao Yu Li Yue Wen Ming: Dun Huang Xin Shi San Lun* [Dunhuang Art, Religion, and Ritual Civilization: Miscellaneous Essays on Dunhuang] (Beijing: China Social Sciences Press, 1996).
- [Tang] Li Long Ji ann., Kenji Kinugawa ed., *Yu Zhu Jingang Bore Jing* [Imperial Commentary on the Diamond Sutra] (CBETA, ZW10, No. 81).
- Li Xiao Rong, *Bian Wen Jiang Chang Yu Hua Fan Zong Jiao Yi Shu* [Bianwen Preaching and Sino-Sanskrit Religious Art] (Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 2002).
- Sun Kai Di, *Cang Zhou Ji* [Collected Writings of Cang Zhou] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2009).
- Xiang Da, *Tang Dai Chang An Yu Xi Yu Wen Ming* [Chang An and Western Regions Civilization in the Tang Dynasty] (Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2001).
- Yang Ming Zhang, *Dun Huang Wen Xue Yu Zhong Guo Gu Dai De Xie Yin Chuan Tong* [Dunhuang Literature and the Allegorical Tradition in Ancient China] (Taipei: Shin Wen Feng Print Co., 2011).
- Zhou Shao Liang, *Shao Liang Wen Ji* [Collected Works of Shao Liang] (Beijing: Beijing Guji Press, 2005).
- Zhu Feng Yu, “A Study on the Fragment of Yu-153V *Lotus Sutra Jiangjingwen*: With a Discussion on the Use of Karmic Causality and Parables in Jiangjingwen,” in Rao

Zong Yi, ed., *Dun Huang Tu Lu Fan Yan Jiu* [Studies on Dunhuang and Turfan, Vol. 13] (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2013), pp. 47-61.