

敦煌學

第二十九輯

【論文】

- 王三慶 《齋琬文》一卷的再研究與補校
王惠民 敦煌莫高窟第322窟「龍年」題記試釋
洪國樑 《敦煌經部文獻合集·群經類詩經之屬》校錄評議
洪藝芳 敦煌文獻中奴婢稱謂詞析論
荒見泰史 敦煌本《齋琬文》等諸齋願文寫本的演變
——以其與唱導文學的關係為主
黃亮文 P.4024〈喪服儀〉錄文補證
楊明璋 論敦煌文學中的善惠故事
——以 S.3050V、S.4480V、S.3096 為主
劉瑞明 《下女夫詞》再校釋與古代婚姻文化蘊涵
蕭文真 由〈金剛經講經文〉至《銷釋金剛科儀》
——談《金剛經》信仰世俗化之轉變
簡佩琦 敦煌繪畫「須闍提故事」之研究
——以文本和圖像為中心

【紀念文】

- 謝和耐撰 吳其昱（1915-2011）
岑詠芳譯 吳其昱先生生平及其學術貢獻
張廣達 吳其昱先生生平及其學術貢獻
陳慶浩 極高明而道中庸——憶念吳其昱先生
岑詠芳 附錄：吳其昱先生「般若心經梵文校注」遺稿
柴劍虹 緬懷吳其昱先生
鄭阿財 我所認識的吳其昱先生
鄭阿財等 吳其昱先生論著目錄
何廣棧 蘇瑩輝教授小傳
何廣棧 蘇瑩輝先生及其敦煌學論著目錄編年
王惠民 賀世哲先生與敦煌學研究

南華大學敦煌學研究中心

2012年3月

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員 王三慶 朱鳳玉 李玉珉 柴劍虹
高田時雄 榮新江 鄭阿財 鄭炳林

主 編 鄭阿財

《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷(含工作單位、職稱)及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：atcheng@mail.nhu.edu.tw

nhdh5770@gmail.com

目次

【論 文】

- 《齋琬文》一卷的再研究與補校-----王 三 慶 1
- 敦煌莫高窟第 322 窟「龍年」題記試釋-----王 惠 民 17
- 《敦煌經部文獻合集·群經類詩經之屬》校錄評議-----洪 國 樑 33
- 敦煌文獻中奴婢稱謂詞析論-----洪 藝 芳 87
- 敦煌本《齋琬文》等諸齋願文寫本的演變-----荒見泰史 119
——以其與唱導文學的關係爲主
- P.4024〈喪服儀〉錄文補證-----黃 亮 文 147
- 論敦煌文學中的善惠故事-----楊 明 璋 161
——以 S.3050V、S.4480V、S.3096 爲主
- 《下女夫詞》再校釋與古代婚姻文化蘊涵-----劉 瑞 明 179
- 由〈金剛經講經文〉至《銷釋金剛科儀》-----蕭 文 真 205
——談《金剛經》信仰世俗化之轉變
- 敦煌繪畫「須闍提故事」之研究-----簡 佩 琦 221
——以文本和圖像爲中心

【紀念文】

- 吳其昱（1915-2011）-----謝和耐撰、岑詠芳譯 243
- 吳其昱先生生平及其學術貢獻-----張 廣 達、陳 慶 浩 247
- 極高明而道中庸——憶念吳其昱先生-----岑 詠 芳 253
附錄：吳其昱先生「般若心經梵文校注」遺稿
- 緬懷吳其昱先生-----柴 劍 虹 259
- 我所認識的吳其昱先生-----鄭 阿 財 265

吳其昱先生論著目錄-----	275
鄭阿財、朱鳳玉編，李燕暉增補，榮新江、劉波校訂，岑詠芳再訂	
蘇瑩輝教授小傳-----	何廣棧 283
蘇瑩輝先生及其敦煌學論著目錄編年-----	何廣棧 285
賀世哲先生與敦煌學研究-----	王惠民 311

由〈金剛經講經文〉至《銷釋金剛科儀》

——談《金剛經》信仰世俗化之轉變

蕭文真*

一、前言

《金剛經》在中國的流傳，大約分成兩條路線：一以對經典義理作深入的解析、闡釋與發揮為主。傳播者通常為高僧大德或知識程度較高的佛教居士，他們透過注疏的方式，闡發《金剛經》深奧的義理，接受者多為知識份子。歷代所傳大量的《金剛經》注疏，可說是這一發展下的產物。另一支以持誦《金剛經》求得消災解厄為主。傳播者通常是寺院法師，他們透過講經或法會形式，勸化大眾持誦《金剛經》以消災增福，《金剛經》信仰因此在廣大群眾中發展。這也促使《金剛經》信仰得以世俗化，講經文與科儀就是這種發展路線下產生的文本。

俗講是僧人向世俗大眾傳教的主要管道，講經文則是法師通俗講經記錄的文本。宋以後雖然變文消歇，俗講活動也不復見，然而佛教僧眾從事悟俗化眾的活動仍然持續流行，俗講經文則轉變為宣卷，依然存在於各類法會道場與佛教活動之中。

俗講是寶卷的源頭，科儀結合了講經與禮懺的活動，是寶卷最初的形式，可說是講經文與寶卷間的過渡文體，與講經文的關係相較於後來的寶卷來得更為密切。本文嘗試透過《銷釋金剛科儀》（以下省稱作《科儀》）與敦煌寫本 P.2133 〈金剛經講經文〉（以下省稱作〈講經文〉）二文本，來檢視此一現象。分別就思想內容、體例、釋經方式及講唱形態等進行比較，以探討講經文與科儀之間的關係，希望能將俗講與宣卷活動作一繫聯，並且進一步深入瞭解其傳衍與轉化的情形，作為觀察《金剛經》信仰世俗化發展的一個重要面向。

* 中正大學中國文學研究所博士生。

二、〈金剛經講經文〉與《銷釋金剛科儀》

思想內容之比較

〈講經文〉與《科儀》的文本都屬講唱形式，其宣演的主題同樣是《金剛經》。然而二者成立的年代不同¹，受眾與使用場合也有差異，換言之，〈講經文〉與《科儀》二文本既有關聯，又有變異。以下謹先從思想內容探究二者的異同。

（一）〈金剛經講經文〉

佛教向世俗化發展的途徑之一是透過俗講的手段，講經文是俗講的記錄文本。而講經活動因受限於時間與對象，往往只選取經典的局部進行闡釋、解說，因受眾為一般世俗信眾，因此內容多選擇淺顯易懂為主，大抵都是依經解說，且講經法師講釋經文通常有注疏以為參考依據。

P.2133 〈金剛經講經文〉講唱依據的經本為姚秦·鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜多經》。今所保存的文本演繹的經文是從：

須菩提！於意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數，佛世界如是，寧為多不？²

這一段開始，到「皆大歡喜，信受奉行」全文完，大約是經文最後的三分之一部分，並未完整講完整部《金剛經》。但從〈講經文〉開頭「上來總是第十八上求佛地住處門中……」可知作者將該經某部份經文作為「十八住處」；再將「第十八上求佛地住處」分為「第一國土莊嚴具足、第二無上見智淨具足、第三色身具足、第四相身具足、第五語具足、第六心具足」等「六具足」；第六「心具足」再析分為「第一念處心、第二政覺心、第三施設大利法心、第四攝取法身心、第五不住生死涅槃心、第六住淨心」等「六種心」。這「十八住處」、「六具足」、「六種心」是〈講經文〉的思想主軸，最早見於無著的《金剛經般若論》（以下省稱作《論》）；本講經文則主要參考曇曠的《金剛經旨贊》（以下省稱作《旨贊》）。

由於〈講經文〉的寫成主要參照了曇曠《旨贊》，故其對經文的解釋大多依

¹ 〈金剛經講經文〉據學者考訂，最晚成立於晚唐五代；《銷釋金剛科儀》則為宋代。

² 黃征、張涌泉校注《敦煌變文校注》，北京：中華書局 1997 年，頁 635。以下〈金剛經講經文〉原文皆引自同書，不另出註。

據《旨贊》來進行。至於曇曠《旨贊》對於「十八住處」、「六具足」、「六種心」的主張，是透過窺基《金剛般若經贊述》，間接取自無著《論》，其內容主要在於以唯識立場來闡釋般若空觀。而〈講經文〉只是改以淺顯易懂的語言，講述曇曠《旨贊》對《金剛經》的判釋，其演述般若空觀的旨趣，並未有所改變。

（二）《科儀》

《科儀》是《金剛經》法會進行的依據本或底本，內容包含了完整的儀軌活動與整部《金剛經》的經文講述。其所依據的經本也是鳩摩羅什的譯本，除了經文依據外，並非依據其他佛經註疏，也無解經的參照本，對經文的講釋，主要來自作者自身對《金剛經》教理的理解與發揮。根據《科儀》文本考察，其思想、內容包含頗廣，約而言之，大要有四：

1. 般若空觀：

《科儀》採梁昭明太子蕭統三十二分的科判來演述《金剛經》般若空觀。所以書中四句偈：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。反覆闡述，次數多達三十八處之多，可知般若空觀是《科儀》的主要思想。

2. 禪宗思想：

《科儀》作者為宗鏡，係宋代的禪師，因此《科儀》文本大量蘊含著禪法與禪行。如第十三分云：

大覺尊，本來不立一字，而直指人心。須菩提，無端特請標名，而強生枝節。³

「不立文字」與「直指人心」乃禪宗語言，顯示標榜禪宗特有的宗風。第二十分云：

有相有身，如來莊嚴具足。分賓分主，空生解辯親疎。直得賓主兩忘，色相俱離。問：如何是主中主？答：君臣道合無回互，認得分明不是渠。

其中，「四賓主」、「五位君臣」是臨濟宗、曹洞宗教示學人的施設，宗鏡援用以為解經，不難看出宋代禪學的特色。又如第二十五分云：

³ 《金剛科儀寶卷》，台中：瑞成書局，1997年，頁411-412。以下《銷釋金剛科儀》原文皆引自同書，不另作註解。

昔有僧問翠巖云：還丹一粒，點鐵成金。至理一言，轉凡成聖。問：學人上來請師一點。答：師云不點。問：僧云，為什麼不點。答：師云，恐汝落凡聖。問：且道不落凡聖底人，具什麼眼。答：直饒聖解凡情盡，開服依前在夢中。

其採用宋代著名高僧翠巖可真禪師的公案，借以說明只要解了般若空觀，悟入無相實相，眾生自成正覺，再無凡聖之別。

除了禪法之外，《科儀》內容中也充滿著禪行。旨在主張應專志修行，以脫離輪迴求得解脫。例如第十六分云：

百歲光陰似水流，無窮無盡幾時休。不如先證菩提路，悉免輪迴得自由。

同時還提供具體的方法，為參證四句偈，洞明真如本性。如第八分云：

真性洞明依般若，不勞彈指證菩提。徒將七寶施三千，四句親聞了上根。

第三十一分云：

演說四句偈，六度已為初。縱橫無罣礙，般若自如如。

「參證四句偈」類似於參話頭；「參證四句偈」以「明心見性」，與禪宗之修行觀相近。《科儀》全文有二十多處類似的說法，可見《科儀》大量含融了禪宗思想。

3. 淨土思想：

《科儀》中也有大量鼓勵信眾稱念彌陀聖號的詞調與偈頌，例如卷首請佛：

由是輪迴六趣幾時休，遷轉四生何日盡。若不念佛求出離，畢竟無由得解脫。

指念佛求出離六道輪迴，可以得畢竟解脫；第十二分：

念佛臨終見寶臺，寶旛寶蓋滿空排，彌陀勢至觀音等，合掌相隨歸去來。

則說勤念佛號，臨終可得彌陀勢至觀音等接引。

除了稱名念佛外，也表現出對彌陀淨土的嚮往，例如普供養真言之後有：

國名極樂，佛號彌陀。四十八願弘深，百萬行門廣大。雙明真化，應接高低。地前地上皆生，是聖是凡俱往。彌陀緣願，於是彰為。淨土真詮，由斯顯矣。

此外，《科儀》也有多處展現將靠著自力修持，返回清淨自性，達到自性淨土的

決心。如釋經題云：

西方淨土人人有，不假修持已現前。諸上善人如見性，阿彌陀佛便同肩。
無始無明幻色迷，夢魂生死幾千迴。一條直路超三界，但念彌陀歸去來。

大體看來，《科儀》中的淨土思想，包含了專志念佛，求得接引往生西方的他力淨土；與回歸本自具有的清淨自性之自力淨土兩部分。事實上，《科儀》三十二分的講經中，大約僅有五分未提及彌陀淨土，足見淨土思想在《科儀》書中佔的比例之重。而這些淨土思想主要都集中在法師說白之後，採用「歸去來」的曲調來歌唱，正是唐五代淨土歌讚《歸去來》風行的繼承⁴。

4. 禪淨合一

《科儀》還有多處表現出禪淨雙修的修行觀，與禪淨合一的思想。例如：發願文前有詩云：

在家菩薩智非常，鬧市叢中作道場。心地若能無罣礙，高山平地總西方。
以無罣礙的清淨心等同於西方淨土，這「無罣礙的清淨心」頗具禪宗意味。釋經題又云：

西方淨土人人有，不假修持已現前。諸上善人如見性，阿彌陀佛便同肩。……一條直路超三界，但念彌陀歸去來。

指明淨土在於清淨自性，人人本具，不假外求。上根者以「無修之修」得明心見性，與勤念彌陀聖號，得西方淨土一般。將禪宗「無修之修」「明心見性」的修行觀，等同於淨土「勤念佛號」、「西方淨土」，是《科儀》書中，已明顯可見禪淨的合流。

此外，《科儀》也有會歸三教思想的呈現。例如序云：

未明人，妄分三教；了得底，同悟一心。若能返照迴光，皆得見性成佛。

第二十七分：

一點靈光塞太虛，也非禪教也非儒。打成一片誰人會，具眼還他大丈夫。
強調要人同悟一心，勿妄分三教，這一心指的是人人本具的自性清淨心。了悟這自性清淨心，返照一切，正如靈光充塞太虛，本來沒有儒道釋三教的差別。

⁴ 參鄭阿財：〈敦煌淨土歌讚《歸去來》析論〉，《敦煌學輯刊》2007年第4期，2007年12月，頁6-24。後收錄於《鄭阿財：敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年10月，頁337-369。

以下僅將〈講經文〉與《科儀》內容的異同，表列如下，以資討論：

	〈金剛經講經文〉	《銷釋金剛科儀》
同	根據鳩摩羅什譯本 主要闡述般若空觀思想	
異	只講述了後 1/3 部《金剛經》	是整個《金剛經》法會進行的記錄本，包含了完整的儀軌活動與整部《金剛經》的講述。
	參照注疏作為講述依據	無
	以唯識立場解說《金剛經》，未離開般若空觀範圍。	除了般若空觀外，還包含了禪宗、淨土、禪淨合一、三教會歸等思想。

〈講經文〉與《科儀》都是依據流傳最廣的鳩摩羅什譯《金剛經》，內容也都在闡述般若空觀思想，並且都是為了宗教推廣而作。

〈講經文〉為俗講底稿，俗講的目的在於傳教、邀布施。〈講經文〉作者主要為化俗法師，為講經的需要，選取當時流傳於敦煌地區的《金剛經》注疏，曇曠的《旨贊》作為寫作的參考本。故〈講經文〉呈現出的思想特質，是唯識學家曇曠對《金剛經》的判釋⁵。講經法師透過講經，向大眾宣揚《金剛經》般若空觀的思想，至於是以何種角度去解經，可能並非〈講經文〉作者著重的部分。而本〈講經文〉只講述了後三分之一部《金剛經》，應是受限於聽眾與時間的關係。俗講針對在家俗眾而講，目的在於吸引群眾信仰佛教，或者對信徒廣邀布施。可能於齋會之後或特定節日實施，是結合了娛樂的權宜說法，無法長篇大論作高深義理闡述，故每次只講述經文的某一部分，以適用於一次講經的需要。

《科儀》結合了懺儀和講經，為法會或道場需要而作，故不受限於時間，可以講完整部《金剛經》。況且《科儀》通常於金剛法會中實施，完整講完整部《金剛經》有其必要性。既然《科儀》是為了法會而作，法會著重於禮懺進行的儀軌，是一種形式化的宗教儀式，講經已非主要活動，故只簡單扼要的說明經文大要，而不作逐字逐句的闡釋。且為法會之圓滿舉行，《科儀》包含了講經前之請佛、舉香儀式；開經偈、發願文之唱誦；講經後之迴向、結經發願文等軌則，是一部體系完整，以懺儀為主的法會程序記錄本。

由《科儀》表現出的華美文采，歌贊、曲調、駢文並用的文體駕馭能力，及豐富的佛學常識看來，作者宗鏡應是一學問僧。他對宋代佛教現況了解很深，《科儀》也呈現了當代佛教之風貌。

⁵ 參上山大俊：〈曇曠と敦煌の佛教學〉，《東方學報》35冊，京都，1964年3月，頁141-214。

佛教經歷魏晉隋唐，中國化已深。唐宋時期，禪與淨土勃興；宗密、法眼文益、永明延壽等人大力提倡禪淨合一與三教合一思想，到了宋代，經歷了與理學之競爭與融合，宋元佛教已呈現禪與淨土合流、儒道釋三教會歸的局面。《科儀》中禪與淨土的思想以及禪淨合一、三教會歸等主張都是當時佛教現況的反應。

三、〈金剛經講經文〉與《銷釋金剛科儀》體例之比較

〈講經文〉與《科儀》都屬講唱形態之文學載體，況且由俗講至宣卷，《科儀》為其間之中繼，《科儀》與俗講經文之間，的確有某種程度的關連。以下簡要分析比較這兩個文本體例的關聯與差異。

（一）〈金剛經講經文〉

講經文屬講唱文學，一般為韻散夾雜。通常依道安三分科判，將全經分作「序分、正宗分、流通分」三部分；講唱次第為 A 先引一段經文、B 以散文釋經、C 韻文唱詞吟詠前文、或提起下文。〈金剛經講經文〉的體例符合以上通例，屬於典型的俗講經文。概述如下：

1. 依道安三分科判

〈講經文〉末段有云：

上來有三：一、序分、二政宗、三流通。初從『如是我聞』至『敷坐而座』為序分；二從『長老須菩提在大眾中』至『應作如是觀』以來，為政宗分也。三從『佛說是經已』至『信受奉信』名流通分。

講唱者明顯敘明〈講經文〉之講釋援用道安三分科判之常例。

2. 講唱次第為：A「唱經」、B 散文「說解」、C 韻文「吟唱」

〈講經文〉講唱次第與一般講經文相當。以首段為例：

A 都講先唱經「須菩提，於意云何」至「若干種心」。

B 接著講經法師以散文逐一講釋經文：「此唱經文，明用一恆河沙數諸恆河，緣用諸恆河中沙數諸佛世界……即是爾所世界中，各有眾生，各有若干心也。」

C 再接以十二句韻文：「將沙數世世難窮，盡是諸佛國土中。……佛有他心盡見伊，若干心數總皆知。算料不應取次說，都公案上復如何？」。唱詞「將沙數世世難窮」到「若干心數總皆知」為針對前文講釋內容的重複吟唱，而「算料不應取次說，都公案上復如何」則是下段經文的催唱。以下每一段皆依照此次第進行，直到講完全經。

3. 韻散夾雜

〈講經文〉全文都以散文說解、韻文吟唱，反覆進行，呈現出韻散夾雜的風貌。茲列舉兩段經文為例：

（經） 經言道：「須菩提，於意云何，佛可以具足色身見不？」問也。「不也，世尊，如來不應以具足色身」乃至「即非是名，」答也。

（散文）「此文有四：一、問，二、答，三、徵，四、釋。此明色身與法身有異，故云不可以色身見法身也。……言是名具足色身者，此明：色法雖無本是一。」

（韻文）法身無相本無形，現相權宜化有情。身色端嚴長丈六，八十種好自然明。慈悲處處垂方便，喜捨頭頭願早成。但得眾生登果位，便是天成與地平。……

（經） 經：「須菩提，於意云何，佛可以具足諸相見不？」色身具足是名諸相具足。言「不應以具足色身見諸相」者，乃至「是名諸相具足」。

（散文）言「不」，此名相好與法身異故，故不可以相好見身也。言「如來說諸相具足」者，此名相好本從法身上起也。言「是名諸相具足」者，此名雖異不乖一，成第二句也。此是六段文中第四相身具足也。

（韻文）如來若不現金身，爭化得閻浮世上人。百億垂刑由不悟，參差上自卻沉淪。四宏誓願深如海，六度無邊布法雲。蠢動含令皆利益，不論胎卵盡沾恩。……

〈講經文〉大體上通篇都以此種韻散相間的模式講唱。

（二）《科儀》

《科儀》亦將經文先作科分，再依次講唱。其大略如下：

1. 依照昭明太子三十二分，依次講唱。

2. 講唱次第爲：A 唱經、B 賦體韻文解經、C 問答、D 十二句「歸去來」曲詞、E 韻文詞調催唱下一段經文、F 四句五言偈。以同樣「須菩提，於意云何」至「若干種心」此段經文爲例：

A 表白法師先唱經：「須菩提，於意云何」至「若干種心」。

B 主法法師以賦體韻文解經：「五眼悉圓明，如揭日曜恒沙之世界。三心不可得，似撥火覓滄海之浮漚。縱使窮諸玄辯，竭世樞機，到此總須茫然。」

C 接著一問一答。表白法師問：「且道是何標格？」主法法師答：「直饒講得千經論，也落禪家第二籌。」

D 十二句有韻的「歸去來」唱詞：「心眼俱通法界周，恒沙妙用沒蹤由。……刀兵疫病遭饑饉，厭離閻浮歸去來。」

E 再接以句型「四、四、五、四、四、四、四、四、五」的詞調催唱下一段經文：「法界通化，似有還無，箇箇本無殊。圓明一點，無來無去。搬柴運水，好用工夫。松梢月朗，衣穿露寶珠。」

F 最後以一首四句五言偈結束此段講唱：「珍寶滿盈剎，福德等難量。若到無福地，方知滋味。」

3. 幾乎通篇以詞調或賦體韻文呈現，無韻散文出現極少。

以下表列〈講經文〉與《科儀》體例的異同，以資進一步討論：

	〈金剛經講經文〉	《銷釋金剛科儀》
同	皆爲講唱文學	
異	依道安三分科判	依照昭明太子三十二分
	講唱次第爲：A「唱經」、B 散文「說解」、C 韻文「吟唱」。	講唱次第爲：A 唱經、B 賦體韻文解經、C 問答、D「歸去來」曲詞、E 韻文詞調催唱下一段經文、F 四句五言偈。
	韻散夾雜	幾乎通篇以詞調或賦體韻文呈現，無韻散文出現極少。

佛教慣於對經文作科判，一則表現作者對此經的判釋，一則爲經文分段，以易於閱讀或應用。〈講經文〉採用曇曠《旨贊》作參考本，而唯識一系《金剛經》注疏都以三分科判爲主，並未有三十二分之說法。且〈講經文〉所講述的經文篇幅並不長，故有無作三十二科分並不重要。況且三十二科分乃由三科分再加細判，二者並無矛盾之處。《科儀》講述了通篇的《金剛經》，故而三十二科分是必

需的。不論三科分或三十二科分，一則都是〈講經文〉與《科儀》所處時代普遍通行的科分法，二則都是爲了講經的實際需要而採用。

〈講經文〉與《科儀》皆爲講唱文學。前者爲傳教而產生，後者兼有傳教與懺儀功能，然而因使用於法會中，故運用時以懺儀功能爲主。〈講經文〉目的既然在講經，對經文的解說是必要的，故採韻散夾雜的文體，韻文與散文約各佔一半。散文在於說解經義，以達到傳教佈道目的；韻文演唱在於加強聽講效果，並透過優美的曲調發揮音聲的娛樂功能。至於《科儀》是懺儀法會之紀錄本，法會依據它而進行，因此《科儀》強調的是法會儀軌的功能性，而非經文講授。一般懺儀法會的主體活動在於法師引領信眾拜佛禮懺，此時的講經是儀軌進行的一部分，講經時大量的詩偈曲調的唱誦，被採取作爲伴隨禮懺進行時的節奏音樂，故法會中的講經著重的是唱誦功能，而非法義的解說。《科儀》採用駢韻夾雜之文體，幾乎通篇皆用賦體駢文來解經，這是因爲賦體駢文與詩偈曲調一樣便於唱誦可發揮音聲美感之聽覺效果的緣故。故而我們所見的《科儀》，說白部分很少，韻文演唱部分超過全文三分之二，這正是符合其禮懺功能而產生的體制。

四、〈金剛經講經文〉與《銷釋金剛科儀》

釋經特色之比較

〈講經文〉與《科儀》都具有講經的功能，既然是講經，必然有其對經典的詮釋與見解。以下嘗試比較分析〈講經文〉與《科儀》二文本的釋經方式與特色，並論其成因。

（一）〈金剛經講經文〉

〈講經文〉釋經有三大步驟：一先分段落，二爲所分段落下標題，三以小注作結構分析。此釋經模式淵源於窺基疏，應是透過參照本曇曠《旨贊》的影響。其結構大致如下：

1. 分段

〈講經文〉將全經文分成「六段」。解經時先引原經，爲求解說方便，再將

經文拆解為幾個更小段落。

2. 標題

按照每段的內容予以立下標題，再依序進行解釋。例如將「須菩提，於意云何」至「未來心不可得」這段經文分為三個段落，再予擬訂標題，如：「第一智所緣境」、「第二明佛能知」、「第三徵釋所已」。

3. 小注

經文下常有「問、答、徵、釋」等小注，為經文作結構分析，以提醒聽者、講者，經文的結構變化。例如：

經：爾時惠命須菩提，白佛言：世尊，頗有眾生於未來世，聞說是法，生信心不？問也。佛言：須菩提，彼非眾生，非不眾生。答也。何以故？徵也。須菩提，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。釋也。

再者，〈講經文〉對經文的解說，基本上採逐段逐句，甚至逐字解釋的方式，接近於傳統佛經注疏。

（二）《科儀》

《科儀》依照三十二科分次序釋經，但並未再將經文作更細微的分段解說，也未逐句逐段解釋，只針對整分作一概說，遠離傳統佛經注疏形式。其對經文的解說具有以下特色：

1. 問答形式顯明

《科儀》在每分解經中都加入至少一對問答，藉著表白法師的提問，以提起下文，或者對本分旨趣再作更深入的闡發。例如：第一分表白法師唱經「如是我聞，一時，佛在舍衛國……洗足已，敷座而坐」後，主法法師解經：「調御師親臨舍衛，威動乾坤。……急為提撕，早遲八刻。」表白法師提問：「何故？」主法法師答以：「良馬已隨鞭影去，阿難依舊世尊前。」就是藉表白法師提問，提起下文，繼續對經文作說明。第四分表白法師唱經「復次，須菩提，菩薩於法應無所住，行於布施……菩薩但應如所教住。」主法法師解經：「住相布施，猶日月之有窮。……靈通廓爾，縱橫自在。」表白法師提問：「且道還有住著處麼？」

主法法師答以：「妙體本來無處所，通身何更有縱由。」再接以一首「歸去來」對經文「無所住」的旨趣作更進一步的發微。

2. 著重韻文演唱

《科儀》說解經文前的開經儀式中，包含有唱詞與贊偈；開經時的開經偈、發願文與講畢經文後的迴向偈、道場圓滿等都以演唱形式進行，且大都為韻文。此外，對經的解說，除了唱經文外，主法法師說白解經用的是賦體韻文；表白法師與主法法師問答後引起一首「歸去來」，是十二句七言韻文；接著又一首四、四、五、四、四、四、四、四、五句型的唱詞催唱下一段經文；最後用一首五言四句偈作結，整個講經過程幾乎都以韻文進行。綜觀全文，吟唱部分約占了四分之三。除去經文與問答未有韻之外，幾乎三分之二都屬韻文。

3. 格式化

《科儀》依照三十二科分，已先對經文大意作了科判。講經從開釋經題後，即按照這三十二分依次宣演；其中每一分的經文說解，都循著固定的模式：唱經→說白→問答→十二句唱詞→九句唱詞催唱下段經文→四句偈。它的解經形式完全的格式化。

茲將〈講經文〉與《科儀》釋經結構及特色表列如下，以便討論：

	〈金剛經講經文〉	《銷釋金剛科儀》
同	逐段釋經	
異	分段、標題、小注的釋經模式，以及逐句逐字注釋的方法接近於傳統佛經注疏。	依照三十二科分釋經，但並未再將經文作更細微的分段解說，也未逐句逐段解釋，只針對整分作一概說，遠離佛經注疏模式。
	無問答形式	問答形式顯明
	講唱並重，韻文、散文比例約各佔一半	韻文約佔三分之二、演唱約佔四分之三，說白比例頗低
	較具彈性	格式化情形嚴重

〈講經文〉參照曇曠《旨贊》講述《金剛經》，解說經文的方式與一般注疏頗為相近，採用逐段、逐句甚至逐字的解釋方式。《科儀》也具有講經功能，故也有義理之解說，但其主要功能在作為禮懺儀式之用，講經非主要活動，故只扼要說明各分意旨，並未作逐句、逐字釋義。因如太過注重經義的闡釋，則無法吸引信眾，不適用於懺儀的場合。故《科儀》著重於其文學性與音樂性，以韻文唱

詞為主，並加入民間流行之歸去來等曲調，吸引信眾之參與。其問答與和佛是讓講經更加生動的表演方法，可使冗長的法會多一些變化。講經過程的格式化，則是《科儀》將講經活動儀式化的一種現象，由此可見佛教在社會上的發展，正由佛理的講授轉向於儀軌的進行，代表著《金剛經》信仰以義理闡釋作為傳播路線的一系，正傾向於以消災解厄路線發展這一系，這是佛教世俗化的表徵。

五、〈金剛經講經文〉與《銷釋金剛科儀》

講唱型態之比較

〈講經文〉與《科儀》都作為佛經講唱之用，然而功能不同，受眾與使用場合也殊異，故二者雖然都是講唱型態的文本，使用上卻有其迥異之處。下文將針對此點進行討論。

(一) 〈金剛經講經文〉

根據敦煌寫卷 P.3849 與 S.4417 『俗講儀式』寫本的紀錄，俗講進行的儀式順序為：(1)作梵 (2)念佛號 (3)說押座 (4)開讚 (5)說莊嚴 (6)經文講說 (7)念佛讚 (8)迴向發願 (9)取散。P.2133 〈金剛經講經文〉所保存的文本，大致為經文講說部分，亦即講經內容與講經完畢後的勸散文。依照文本看來，其中有「都公案上唱將羅」句，可見〈金剛經講經文〉講經的職司應該有講釋經文的法師與唱經的都講。也就是由化俗法師與都講配合演出，採一人解說、一人吟唱的形態。而法師與都講均為僧人，其講唱場所當是寺院。

(二) 《科儀》

《科儀》的講唱形式與儀式則包含有：(1)請佛，持誦佛號 (2)講解經題 (3)講唱法會緣由，舉香，唱香讚 (4)請經：唱誦淨口業、安土地、譜供養真言；奉請八金剛、四菩薩護壇；唱誦發願文、云何梵 (5)開經：先唱開經偈、再唱提綱 (6)講唱經文(依序講完三十二分經文) (7)講唱道場圓滿 (8)誦心經 (9)迴向、誦結經發願文 (10)迴向偈，是一完整的法會形式。依照《金瓶梅詞話》第 51 回「月

娘聽演金剛經科儀，桂姊躲在西門宅第」，紀敘王姑子和薛姑子演頌《金剛經科儀》的情形。《科儀》講唱的進行是一人說、一人唱；一人問、一人答的模式。負責說唱問答的王姑子、薛姑子則是世俗化的僧人。此外，講唱者與聽講者之間還有「和佛」等互動關係，令整個活動進行生動活潑化。至於演出的地點，可在寺院、道場、法會或宅第。

茲將〈講經文〉與《科儀》講唱形態、演出情形及地點之異同，表列如下：

	〈金剛經講經文〉	《銷釋金剛科儀》
同	採說唱分工的模式。 演出者都為僧人	
異	儀式簡單化，只有經文講說，及勸散文。	包含禮懺儀式和講經，是一完整的法會形式。
	地點應該在寺院。	地點應該在寺院或有法會進行的場合
	說者與聽眾間無互動關係	有「和佛」等講唱者與聽講者間的互動

〈講經文〉與《科儀》的演出形態，大概都維持法師解說、都講吟唱的模式。講唱者大都為僧人，後世佛教世俗化，因此也有如《金瓶梅》中的「王姑子」、「薛姑子」一類的出現。至於講唱的形態，也隨著場合與規模的不同而改變。不過，基本上俗講都在寺院舉行，法師講經、都講唱經是固定模式，但隨著規模大小的不同，有時法師會同時擔任講唱之工作；或者會增加維那等司執。講經法師扮演著宗教宣導者的角色，透過通俗講經教化聽眾，化俗法師與聽眾間是講與受的關係，受眾靜靜聽講，不似《科儀》以信眾為法會主要禮懺者。

《科儀》的演出形態大抵相同。但一般而言，《科儀》因為於法會場合使用，其人員編制通常較俗講為大，除了主法法師與表白法師外，維那、悅眾、梵唄的編配，端視法會規模大小而定。主法法師與表白法師除了講經，也領導信眾禮佛拜懺；維那、悅眾、梵唄等則協助法會行禮如儀地進行著。又因為法會以法事活動為主，禮懺者主要為信眾，法師與其他司執，只屬於引導與協助的角色，因此除了禮佛拜懺外，率眾唱誦，與信眾和佛都是活動的重要組成部分。由於法會著重於儀式之進行，而非經文教義的說解，於是《科儀》的講經形態也形式化，成為了儀軌的一部分，《科儀》的性質便傾向於儀式軌則的範本，這正是《科儀》與〈講經文〉最大的差異。

六、結語

隋唐宗派紛立，佛教逐漸中國化。唐代禪宗興起，《金剛經》隨六祖慧能地位的提升，與其自身的條件，成爲最受崇奉的佛教經典。尤其在得到執政者的尊崇與護持之後，《金剛經》在佛典中的重要性更爲確定，普遍流傳於社會各個階層。〈金剛經講經文〉就產生在《金剛經》信仰普傳的唐五代。

佛教的傳播由僧而凡，由雅而俗，佛教世俗化的過程中，宗教活動必定與世俗需要相結合，《金剛經》信仰的傳播也不例外。唐五代的《金剛經》信仰，藉著俗講向市民階級傳播，〈金剛經講經文〉是佛教走向世俗化的工具之一。隋唐宗派崢嶸，產生大量的佛經注疏。宋代之後，教門趨歇，各宗在教理闡發上的競爭漸息；禪宗與淨土宗的興盛，帶動著佛教更往世俗化發展。

佛教向世俗化發展的結果，會產生由深奧教理的發微，轉向於儀式活動的流行。《銷釋金剛科儀》是講經與懺儀的結合，正是《金剛經》信仰世俗化的產物。由《科儀》文本來看，它有作者對佛教義理的闡釋，保留了過去法會上的講經說法的部分，也有因應禮懺進行的儀軌與表演活動的記錄，由此可以推知《科儀》此類的文體，最初應具有多元性的功能。但隨著世俗化的加深，法會中的講經逐漸形式化，整個法會活動走向儀式化，禮懺的進行也就成爲一種表演儀式。既是儀式，深奧的佛經義理就不宜於此宣說。佛教儀式的進行，主要吸引廣大信眾來參與，於是文學性、音樂性的增加就必然重要了。這正是《科儀》以駢體韻文解經，且全篇充滿歌贊、詞調的原因了。《科儀》之後有宗教寶卷產生，宗教寶卷與娛樂結合更深，是佛教徹底世俗化的結果。

唐五代《金剛經》信仰世俗化的現象已經形成。從敦煌講經文的出現，石窟圖像的建造，以及以讀誦抄寫《金剛經》作爲消災解厄的方式可以看出。《金剛經》的宣講系統，由講經文、《科儀》、《寶卷》至《寶懺》，發展到了明清的《大乘金剛寶卷》、《金剛寶懺》，幾乎已經沒有義理闡釋的功能，完全呈現信仰俗化的現象。

國家圖書館出版品預定編目資料

敦煌學. 第二十九輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民 101.03

面；公分

ISBN 978-986-88194-0-5 (平裝)

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

101005004

敦煌學 第二十九輯

ISBN 978-986-88194-0-5

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：楊錦璧

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國一〇一年三月 2012 年 3 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 29

Nanhua University
Center for Dunhuang Studies

2012.03