

敦煌學

第四十期

- 汪 娟 漢譯《摩尼教殘經》體式補論
- 荒見泰史 敦煌講經文獻中的「取散」
- 張家豪 論敦煌佛傳經典之再造
——從《佛本行集經》到《太子成道經》
- 楊明璋 敦煌本談廣《釋佛國品手記》再探
- 廖雅嫻 《勝鬘經疏》(S.6388/BD02346)中的「自體」說
- 鄭阿財 敦煌寫本 S.5588 文本補正及內容性質新探
——兼論佛教勸善文到儒釋家教蒙書編撰的發展
- 尤 澳 新見李盛鐸舊藏敦煌本《文選注》研究
- 劉 禕 吐蕃時期敦煌藏文佛典紙張的使用
——以《無量壽宗要經》與《十萬頌般若經》為中心

南華大學敦煌學研究中心

2024 年 8 月

敦煌學

第四十期

汪娟 楊明璋 主編

南華大學敦煌學研究中心

2024年8月

《敦煌學》第四十期

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 汪娟 李玉珉 柴劍虹 高田時雄

張廣達 陳懷宇 項楚 榮新江 鄭炳林 鄭阿財

主 編 汪娟 楊明璋

《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、來稿以未曾正式發表之中文稿為限。
- 三、來稿須經二位專家學者匿名審查通過後始予刊登，特約稿除外。
- 四、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。請儘量提供與 MicrosoftWord 相容之完稿電子檔與 PDF 電子檔。如有附圖，請儘量另附 300DPI 以上高解析度之 JPG 檔。
- 五、來稿請附論文篇名、300-500 字摘要、3-5 個關鍵詞(皆須中英文)，另附主要參考文獻。投稿著作者之署名、工作單位、職稱(皆須中英文)，及通訊資料。
- 六、撰稿體例請自行參考：<http://nhdh.nhu.edu.tw/2-1.htm>，點選「研究論著」。請務必依本刊「撰稿體例」撰寫，以利作業。
- 七、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 八、作者如投稿本刊並經收錄後，即視為同意本刊授權合約機構：將「合約標的」進行數位化、重製等增值流程後，收錄於資料庫或電子書，並規劃成權利產品（或服務），以電子形式透過單機、區域網路、網際網路、無線網路或其他傳輸方式授權用戶進行檢索、瀏覽、下載、傳輸及列印等使用行為。
- 九、來稿內容涉及著作權問題（如：圖表與長篇之引文等），請作者事先取得著作權持有者之同意。如有違反著作權之情事，文責自負，與本刊無關。
- 十、投稿本刊論文，請將 Word 電子檔與 PDF 電子檔各一份，逕寄至電子郵箱：dunhuangxue.nh@gmail.com。

敦煌學 第 40 期

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

dunhuangxue.nh@gmail.com

主編：汪 娟、楊明璋

副主編：梁麗玲

執行編輯：廖方瑜、朱怡璇

出版發行：樂學書局有限公司

臺北市金山南路二段 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：中華民國 113 年 8 月 2024 年 8 月

ISSN 1015-9339

目次

漢譯《摩尼教殘經》體式補論-----	汪娟	1
敦煌講經文獻中的「取散」-----	荒見泰史	45
論敦煌佛傳經典之再造 ——從《佛本行集經》到《太子成道經》-----	張家豪	63
敦煌本談廣《釋佛國品手記》再探-----	楊明璋	89
《勝鬘經疏》(S.6388/BD02346)中的「自體」說-----	廖雅嫻	119
敦煌寫本 S.5588 文本補正及內容性質新探 ——兼論佛教勸善文到儒釋家教蒙書編撰的發展-----	鄭阿財	149
新見李盛鐸舊藏敦煌本《文選注》研究-----	尤澳	173
吐蕃時期敦煌藏文佛典紙張的使用 ——以《無量壽宗要經》與《十萬頌般若經》為中心-----	劉禕	215

Table of Contents

A Supplement Essay on the Stylistic Form (體式) of the Chinese <i>Traité Manichéen</i> (摩尼教殘經)-----WANG Chuan	----- 1
The Term “Qusan (取散)” in Dunhuang Sermon Literature----- -----HIROSHI Arami	----- 45
On the Reinvention of the Dunhuang Buddhist Sutras From <i>The Sutra of the Collection of the Past Activities of the Buddha</i> to <i>The Sutra of the Prince’s Enlightenment</i> -----CHANG Chiahao	----- 63
A Further Research of the Dunhuang Manuscript of Tan Guang’s <i>Shi Foguopin Shouji</i> ----- YANG Mingchang	----- 89
The Theory of “Self-essence” in “ <i>Lion’s Roar of Queen Śrīmālā Commentaries</i> (S.6388/BD02346)”----- LIAO Yahsien	-----119
Supplementary Notes on the Text of Dunhuang Manuscript S.5588 and a New Perspective on its Content and Nature: An Additional Discussion on the Development from Buddhist Moral Texts to the Compilation of Confucian and Buddhist Premiers of Family Education----- CHENG Atsai	-----149
Study on Newly Found <i>Annotate of Wenxuan</i> of Dunhuang Edition in Li Shengduo’s Old Collection-----YOU Ao	-----173
The Paper usase of Tibetan Buddhist Sutras made in Dunhuang under Tibetan Occupation: Centering on the <i>Śatasāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra</i> and the <i>Aparimitāyur-nāma Sūtra</i> -----LIU Yi	-----215

敦煌寫本 S.5588 文本補正及內容性質新探

——兼論佛教勸善文到儒釋家教蒙書編撰的發展

鄭阿財 *

摘要

S.5588 號小冊子殘本，前賢擬題為《只為求因果》，或《求因果》，其性質不明，內容罕有探究；殘存十八頁，末頁紙厚而黝闇，文字不易辨認。自來錄文有闕誤，本文加以補全訂正。並通過格律與押韻分析，及與《紀遼東》調式比較，以為此歌辭調式當與《紀遼東》近似，而能搭配「七五七五 七五七五」式曲調的不僅只有《紀遼東》。唐代佛教藉由倚聲作歌，宣揚佛理，「自利利他」、「隨緣度化」具體手法的靈活，頗有自由寬鬆轉化應用的特色。此歌辭性質與《道安法師勸善文讚》、《秀和尚勸善文》等相同，屬僧徒傳誦的勸善文一類。又此類為釋門用以教誡廣大信眾的藝文，傳播勸化對象為僧俗二眾，漸有儒釋兼施的發展趨向，甚至出現關注社會勸化及庶民家教，且有積極投入家教蒙書類編撰與講誦的展現，此現象極為特殊，具深切探究的意涵。

關鍵詞：敦煌寫本、勸善文、家教、蒙書、儒釋相容

* 南華大學退休教授兼敦煌研究中心榮譽主任。

**Supplementary Notes on the Text of Dunhuang
Manuscript S.5588 and a New Perspective on its
Content and Nature: An Additional Discussion on the
Development from Buddhist Moral Texts to the
Compilation of Confucian and Buddhist Premiers of
Family Education**

CHENG Atsai*

Abstract

The Dunhuang manuscript S.5588 is a fragmentary brochure, which was labeled by previous scholars with a tentative title “Only for Seeking Cause and Effect,” or “Seeking Cause and Effect.” Its nature is unclear and its content is under studied. This manuscript has only 18 pages extant, and its final page looks dark and written on a thick paper. The characters are barely legible. This paper aims to offer supplementary notes on the transcription of this manuscript. By analyzing its rhythm and form, plus comparing with the rhythm of the *Liaodong Chronicle*, this paper suggests that its rhythm and form were similar to the latter, which is based on the form of seven-five and seven-five sentence forms. Therefore, it seems that in the Tang Dynasty, Buddhism created songs by leaning on sound for preaching its doctrines, which reflects its purpose

* Professor Emeritus of Nanhua University, Taiwan Honorary Director of Dunhuang Research Center.

of benefiting self and others and saving sentient beings based on their needs in the flexible ways, or by skillful means. The nature of this song is also similar to the Eulogy for Master Dao'an's Text for Admonishing people to do good and Monk Xiu's Text for Admonishing people to do good, which can be categorized into the group of Buddhist moral books. This category of the Buddhist books serves to admonish Buddhists, both monastic members and laypeople, so it gradually developed toward the direction of using both Confucian and Buddhist ideas, and even turned to social moral persuasion and family education for lower-class people. Then it made contribution to the compilation and recitation of family education primers, which is worth further investigation.

Keywords: Dunhuang manuscripts, text for admonishing people to do good, family education, primers, combination of Confucianism and Buddhism

一、前言

唐代佛教傳播使用護戒修道的勸善歌詩，頗多善於運用佛曲歌讚與民歌俗曲，採口語白話的語言形式，通俗易懂，又便記誦。今敦煌寫本中存有不少佛教勸善藝文，既保存唐代佛教通俗勸化的實際樣貌，又提供考察勸善文發展演變，及佛教中國化、大眾化的珍貴材料。我近期從事「敦煌蒙書校釋與研究」撰寫工作時，留心佛教對社會勸善與家庭教誨的關注，及釋徒對蒙書編撰投入的情形，梳理過程中，偶有所獲。其中英藏 S.5588 號小冊子殘本，前賢據殘本首句「只為求因果」而擬題為《只為求因果》，或《求因果》，然其性質不明，內容問題罕有探究；雖有錄文，然略顯不全，且小有訛誤。我以為此殘本應屬佛教勸善文一類，且內容旨趣，仍有論述空間。特草此文，聊為獻曝。

二、S.5588 號寫本概述及輯錄補正

英藏 S.5588 號寫本，最早見諸著錄的，是 1957 年翟理斯 (Lionel Giles) 的《英國倫敦不列顛博物館藏漢文寫本解題目錄》(*Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*)，翟目編號為：「G.6404 (S.5588)」，「敘錄」作：「小冊子，十六頁。厚紙。高 15.5 公分，寬 10 公分。五、七言交替。有紅色標點符號，最後一頁，紙張顏色變闇，文字難辨，很多字幾乎看不清。」¹

1962 年，劉銘恕《斯坦因劫經錄》著錄作「《只為求因果詩》說明：約二百數十行」²；1987 年，任半塘《敦煌歌辭總編》³「雜曲」中收入斯五五八八號《求因果》四十五首，並依其內容分為「孝義」、「悌讓」、「修善」、「苦學」、「真悟」、「息爭」等六組。1992 年，《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》⁴第

¹ Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum* (London: Trustees of the British Museum, 1957), p.201.

² 商務印書館編《敦煌遺書總目索引》(北京：商務印書館，1962 年)，頁 223。

³ 任半塘《敦煌歌辭總編》(上海：上海古籍出版社，1987 年)，頁 777-782、869-885。任半塘、王昆吾《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》(成都：巴蜀書社，1990 年)，頁 855-867。

⁴ 中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第 8 卷(成都：四川人民出版社，1992 年)，頁 81-90。

8 卷，收錄寫本圖版，擬題作《勸善文》。1995 年，項楚《敦煌歌辭總編匡補》⁵，對任半塘《總編》中收入的斯五五八八號《求因果》四十五首進行匡補。2006 年，張錫厚《全敦煌詩》第 12 冊，輯錄「無名氏詞四十七首」，題為《求因果》。其校記〔一〕云：《總編》本依內容將四十五首分為「修善十一首」、「苦學二首」、「真悟八首」、「息爭十首」、「孝義十首」、「悌讓四首」。並云：經查斯五五八八第四十五首末句「不忍當頭飛」之後，尚存「飛禽尚自存恩義」一首及其殘句。⁶

有關 S.5588 號寫本圖錄紙本的公布，首見於 1989 年黃永武編《敦煌寶藏》第 43 冊影印刊布，題作《只為求因果》⁷；1992 年《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第 8 卷圖錄⁸，及今英國 IDP 數位影像等，均有寫本圖片，計 18 頁。其中，第 18 頁紙厚而黝闇，文字多不清，不易辨認。項楚《匡補》有云：「此卷一小冊子，『飛禽』句後，還有半頁，字跡嚴重磨滅，經細辨認，尚可見其中有『田真兄弟最相親』，『孝義相見常歡喜，不采婦兒語。相和孝順向翁婆』等語」⁹。

⁵ 項楚《敦煌歌辭總編匡補》（臺北：新文豐出版公司，1995 年），頁 97-105、120-132。

⁶ 張錫厚《全敦煌詩》第 12 冊（北京：作家出版社，2006 年），頁 5542-5581。

⁷ 黃永武編《敦煌寶藏》第 43 冊（臺北：新文豐出版公司，1989 年），頁 545-553。

⁸ 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第 8 卷，頁 81-90。

⁹ 項楚《敦煌歌辭總編匡補》，頁 105。



IDP 對此頁特別另附黑白圖版而略可辨識。我嘗試透過影本對比、明暗的調整校正，勉強可以隸定，茲對《全敦煌詩·無名氏詞四十七首》中第四十六首及第四十七首的文字加以補正，對照如下：

《全敦煌詩·無名氏詞四十七首》其四六：

飛禽尚自存恩義。□□□□□。□□□□□□□。□□□□□。

□不成之作相連。□□□□□。田真兄弟最相親。□□□□□。

補正其四六：

飛禽尚自存恩義，自不（小？）同窠裏。長大由（猶）思一母身，不忍當頭分。

鴻雁成行由（猶）不亂，起坐相隨畔。三荊重大為田真，兄弟最相親。

《全敦煌詩·無名氏詞四十七首》其四七：

孝義相見常歡喜。不采婦兒語。相和孝順向翁婆（下闕）。

補正其四七：

一勸兄弟行孝義，相勸常歡喜。二來妯娌語相和，孝順向翁婆。

免（晚）眼（眠）先起知家事，一向心無二。共（下缺）

三、S.5588 歌辭形制與《紀遼東》曲辭

任半塘《敦煌歌辭總編》對 S.5588《求因果》增加說明，他說：「按此辭四十餘首，格調一致，與本編卷一所載《紀遼東》四首甚近。」¹⁰按：北宋·郭茂倩《樂府詩集》卷 79〈近代曲辭一〉載有《紀遼東》四首，前二首署為隋煬帝《紀遼東》，隋煬帝所作也。後二首，署隋·王胄，並引《通典》曰：「高句麗自東晉以後，居平壤城，亦曰長安城。隨山屈曲，南臨涇水，在遼東南。復有遼東、玄菟等數十城。」《隋書》曰「大業八年，煬帝伐高麗，度遼水，大戰于於東岸，擊賊破之，進圍遼東」是也。¹¹王胄（558-613），曾為晉王楊廣的學士。大業元年（605），擔任著作佐郎，以詩文才能為隋煬帝楊廣所重。王胄曾參加遠征高句麗，也有《紀遼東》歌辭的創作。郭茂倩《樂府詩集》收錄的《紀遼東》四首，其後兩首即王胄之作。

《樂府詩集》收錄的《紀遼東》，四首的調式都是「七五七五」雙片，各用兩部平韻。各片 1、2、4 句押平聲韻；上下片換韻。皆用平聲韻。

S.5588 號《求因果》（擬題）四十七首，調式也均為「七五七五七五七五」，與《紀遼東》同。但有上片押平聲韻，下片押仄聲韻；也出現有上片句句押平聲，下片四句前兩句押仄聲，後兩句押平聲；或上下片均採前兩句押仄聲，後兩句押平聲。就格律與押韻情形看，似乎是《紀遼東》調式的歌辭，因靈活應用轉化而有所不同。又《紀遼東》今存四首皆為「平起」式，而 S.5588《求因果》則是平起、仄起兼而有之。四十七首除第一首因前多殘缺，難以判定外，平起式只有八首，其他多數採仄起式。

通過《樂府詩集》近代曲辭所收的《紀遼東》與 S.5588《求因果》（擬題）四十七首的格律與用韻對照，我推斷 S.5588 有可能是採用《紀遼東》來製作歌辭，但靈活應用而有所變化，表現自由且寬鬆的民歌佛曲特色；然謹慎地論斷，只能說此歌辭調式可肯定的是與《紀遼東》近似。這也就是說能夠搭配「七五

¹⁰ 任半塘《敦煌歌辭總編》，頁 871。

¹¹ 北宋·郭茂倩編《樂府詩集》（北京：中華書局，1979 年），頁 1108。

七五七五七五」式的曲調，當然可能不僅僅只有《紀遼東》而已。

客觀地說，五言、七言相轉，有時甚至還會加上三言來搭配的模式，這種情形在敦煌歌辭中並不罕見，況且以五、七言為基礎來搭配曲調，還可以在實際演唱時，通過「一字多音」、「吟哦以延長拍子」等聲情表現的靈活運用，來解決演唱套調的問題。是故任半塘《敦煌歌辭總編》在論述《求因果》的時代時，也援引《十無常》「七三七三七三七五」式，來對照《求因果》的「七五七五七五七五」式，而認定二者「類型正同」，進而推測「求因果」的時代不在盛唐以後。

事實上，敦煌佛教歌曲中，S.2044《太子讚》作「五五七五五五七五」，「聽說牟尼佛，初學修道時，歸宮啟告父王知，道我證無為；太子初學道，曾作忍辱賢（仙），五百外道廣遮闌，修道幾經年」，或P.2066《六根讚》之「五五七七」或「五七七七」的狀況，也應該都是這種五言與七言相轉的詩讚模式¹²。

佛教套用俗曲燕樂的情形，在詩歌與佛教興盛而輝煌的唐代，明顯突出了佛教「由雅而俗」的時代特色。尤其是佛教中國化、大眾化最為成功的淨土宗與禪宗，僧徒們藉助大眾文化形式來傳佈佛教的教理與教法，極為普遍。無論是釋門大德、化俗法師或遊方僧人，在入世弘法的過程中，運用世俗流行的歌曲如《五更轉》、《十二時》、《百歲篇》、《歸去來》、《行路難》等來傳誦弘法的頗為多見。這些佛教曲辭數量眾多，題材多元，內容豐富，流行又廣，敦煌文獻的遺存可以為證。如淨土歌讚《歸去來》，是一具有期盼呼籲世人修行禮佛，往生西方淨土的佛曲歌讚，也是唐五代佛教歌讚極為流行的重要文學樣式，蓋出自法照及其門人之手；而禪門的《行路難》，除宣唱佛理外，更突出禪宗體悟的呈現，及宣唱佛理教義，詠嘆修道心境。其曲詞大多出自南宗禪子之手。

唐代化俗法師除沿襲傳統講經方式，以俗講宣演經義，提倡孝道外，也利用佛曲將世俗事理、孝道行跡，採用民間歌謠俗曲編成歌曲，於「歌場」演唱，用以宣唱佛理，歌詠孝道。P.3731 號《皇帝感新集孝經十八章》，歌辭開頭便云：「新歌舊曲遍州鄉，未聞典籍入歌場，新合孝經皇帝感，聊談聖德奉賢良。」可見佛教徒利用教坊曲《皇帝感》將儒家的《孝經》改編成《新集孝經十八

¹² 參見林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》（高雄：佛光山文教基金會，2003年），頁379。

章》，在歌場演唱，藉以進行佛教的世俗教化。

尤其禪淨二宗運用俗曲民歌的傳播，不難看出唐代佛教如何藉由倚聲作歌，宣揚佛理，「自利利他」、「隨緣度化」具體手法的靈活，使識字而無緣讀經，或不識字而無法讀經的信眾，得以穿越空間，打破階層，接收佛法與勸化，逐步實現佛教的大眾化，並擴大其影響的廣度與深度。

四、S.5588 殘本的勸善文屬性與特徵

(一) S.5588 殘本當屬勸善文一類的佛教歌辭

英藏 S.5588 號小冊子殘本，失題，前賢據殘本首句「只為求因果」而擬題為《只為求因果》，或《求因果》，這樣的擬題，純為方便稱謂而已；猶如《論語》〈學而篇〉的篇名也是以首章「學而時習之」首句的「學而」二字名篇，所以篇名與主題無關，也無題旨可言。S.5588 擬題《只為求因果》，或《求因果》，不具文本內容主題說明的功能，沒有概括全篇義旨的作用。《總編》校錄時為方便而擬題《求因果》，並依內容相關分為六組，擬為「孝義」、「悌讓」、「修善」、「苦學」、「真悟」、「息爭」¹³；張錫厚《全敦煌詩》仍其題類，校錄有四十七首。上節補正後的第四十六、四十七首的內容主題，可歸屬於《總編》所分的「悌讓」組類。現依據《總編》的內容分類，將四十七首的類組依序排列如下：「修善十一首」：01、02、03、06、07、08、11、12、20、21、22 等；「苦學二首」：04、05 等；「真悟八首」：09、10、13、14、15、16、18、19 等；「息爭十首」：23、24、25、26、27、28、29、30、31、17 等；「孝義十首」：32、33、34、35、36、37、38、39、40、41 等；「悌讓六首」：42、43、44、45、46、47 等。

依內容主題分組歸類，具有提示內容的一定意義，所以如果將四十七首殘本視為一個整體，而且是具一定有機組織形式勸善文歌辭，應是值得斟酌的。如果依序排列來看，其中「苦學二首」從前面「修善」類相續排列中抽出第四、第五兩首分做一類，似乎顯得單薄且突兀。又「真悟八首」中的第九首有「善惡同增

¹³ 任半塘《敦煌歌辭總編》，頁 872：「揣內容，四十五首可分為『修善』、『苦學』、『真悟』、『息爭』、『孝義』、『悌讓』六類，各類之量不等。」

滅」、第十首有「聞其善事却沉吟」，這兩首似乎還是與修善有關。置於「孝義十首」、「悌讓六首」的主題與排序均合適。總體來看，大約每類十首左右。所以，不妨依序排列，不宜打散。

再者，從總體內容來看，S.5588殘存的四十七首，可大別為佛教勸化主題，即從第一首到第三十一首，除第一首前殘缺外，三十首內容呈現的主要為勸人修善，苦學忍辱等主題；第三十二首以後，為中國傳統儒家孝悌齊家之道的勸說。目前僅存第三十二首至第四十七首，共計十六首，四十七首以後殘缺。

至於勸善的文體，擅長運用歌讚來對阿彌陀佛與西方淨土進行讚誦的淨土宗，善導、法照的弟子更多有《勸善文》的撰寫與傳誦。今敦煌寫本保存的如《道安法師勸善文讚》便是唐代盛傳的一種；敦煌寫本中現存有八件，其BD7676號寫本首題「《勸善文》」，尾題「《勸善文讚一本》」；S.473首題「《勸善文 □□一本》」；S.2985首題「《道安法師念佛讚文》」；S.5019首題「《勸善文》」；P.2963首題「《勸善文》」；臺137號1首題「《道安法師念佛讚文》」。據各卷首、尾題名觀之，有首題《勸善文》而同一寫卷尾題作《勸善文讚一本》；有寫卷首題《念佛讚文》；有寫卷首題作《勸善文》，就內容而言當名為「《勸善文》」。勸誡世人向善的具體作為，則是念佛。就其文體則為歌讚，因或題做「念佛讚」，足見「《勸善文》」可以「讚」的文體來撰寫。

敦煌寫本除了《道安法師勸善文讚》外，尚有許多佛教勸善詩，如：《善導禪師勸善文》、《利涉法師勸善文》、《秀和尚勸善文》。這些冠名有高僧名、宰相名、悉達太子的「勸善文」，大抵為唐代中後期依託之作¹⁴。標題雖有的名為文，但就文學形式而言，實際是詩讚，均採用唐代最為通行的七言詩體為主。就寫作特色而言，託名道安法師的《勸善文讚》是敘述為主，以事說理、平實深刻，擺脫以理說教的抽象哲理。特別有關戒殺生食肉的勸善主題，無論在用語、設喻上，均突顯出新穎、通俗、誇張的手法，且深入淺出淋漓盡致的描寫，充分展現通俗白話詩特有的民間教化特色，發揮警世效果，指引皈依向佛的最終目的，是極

¹⁴〔日〕廣川堯敏〈禮贊〉，收入〔日〕牧田諦亮、福井文雅編《講座敦煌 7 敦煌と中國仏教》（東京：大東出版社，1984年），頁450-451。

成功的勸善文學。¹⁵

就內容而言，《道安法師勸善文讚》、《利涉法師勸善文》的內容，呈現出佛教傳入中國後，隨著傳播，使得因果輪迴等佛教教理逐漸流行而深入，成為民間思想的主流。就傳播對象而言，《道安法師勸善文讚》、《利涉法師勸善文》、《秀和尚勸善文》均出自釋門，然勸誡對象，則有一般信眾與僧徒之別。其中《道安法師勸善文讚》、《利涉法師勸善文》就內容來觀察，當為一般信眾而說；《秀和尚勸善文》則是專對僧徒。至於《道安法師勸善文讚》，係託名道安之作，內容多涉念佛，顯然為唐代淨土宗流行下的產物；《秀和尚勸善文》則是禪門用來勸僧徒護戒修道之作。總而言之，不論是一般世俗勸誡，或佛教高僧講經說法的開示，對一般信眾來說，勸善詩往往是傳道弘法最為普及、通俗的一種手法。為使一般信眾能普遍接受，達到傳播的功能，特採取通俗淺近的白話詩形式，內容上也排除高深抽象的佛理，而是多方羅列日常各種惡業，及易於實踐的事例，藉以達到以事說理的教化功能。

S.5588 四十七首的內容，顯然也是此類勸善文性質的歌辭，所以《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》擬題作《勸善文》，當是合理可取的。

（二）S.5588 殘本的時代與南北宗歌辭與勸善文

S.5588 殘本中，第二十一首下片有：「自從發意禮南尊，終日用心功。一法安心萬法通，無不盡消溶。」第三十一首下片也有：「識字少年抄取讀，長智多風俗。總是南宗內教言，表白善根源。」南尊同南宗，蓋以南宗為尊，故稱南尊。南宗是唐代佛教禪宗派別之一。菩提達磨之法脈傳至五祖弘忍後，分為慧能與神秀兩支，神秀建法幢於北地，惠能揚宗風於南方，神秀（606-706）與惠能（638-713）在世時，已有南能北秀之稱，但是並未將其定為南頓北漸二宗。南北二宗之分，殆為惠能圓寂二十年後，神會（688-762）於洛陽滑臺大雲寺設無遮大會，為天下學道者定宗旨、辨是非而成的定局，此後惠能受五祖正傳為六祖遂被普遍接受。因惠能住曹溪，所以曹溪禪法被稱為「南宗禪」，南宗

¹⁵ 朱鳳玉〈敦煌勸善類白話詩歌初探〉，《敦煌學》第26輯，2005年12月，頁75-92；朱鳳玉〈敦煌文獻中的佛教勸善詩〉，收入白化文主編《周紹良先生紀念文集》（北京：北京圖書館出版社，2006年），頁509-514。

的提法才確立。南宗禪強調頓悟的修行，與主張漸修式的北宗禪形成對比。

從 S.5588 殘本中的「自從發意禮南尊」、「總是南宗內教言」二句，可推知作者當是南宗弟子，運用「七五七五」雙片的雜曲，撰寫勸化歌辭。

敦煌寫本《五更轉》的諸多寫本中以宣傳佛教教義的占多數，尤其以禪宗的使用最為鮮明，也是敦煌佛曲《五更轉》的主要特色。其中涉及南宗禪的主要有《南宗定邪五更轉》五首（一作《大乘五更轉》）（三三七七七 三三三三七七），敦煌文獻中保存有十多件抄本；《南宗五更轉》五首，原題作《南宗贊》（三三七七七）的有十三件抄本。套用《五更轉》俗曲歌讚形式來呈現禪宗證道、體道與傳道。

《南宗贊》是禪宗歷史上的佚文，對禪宗思想與宗派發展有著重要的意義。他的文學表達形式，是《五更轉》，也是唐代禪宗常用的音樂曲調。這種曲調、體裁是任二北所稱的「定格聯章」，其體制為「三三、七七七。三三、三三、七七七」。其所謂的轉，是具有轉讀唱導的意思，說明這是具有講唱形式的；同時還有遞轉的含意，即從一更、二更逐更遞轉，直到五更。

《南宗贊》的作者是誰？目前尚無資料可考，但有一點可以肯定的是應該是荷澤一派的南宗禪信徒。否則不會在禪宗派系之爭白熱化的年代，寫出大捧南宗的曲子。胡適在《敦煌唐寫本神會和尚遺集》中指出《南宗贊》「曲子裡的思想很平凡，文字也很俗氣」，因而他相信「很可能是後來的和尚套神會的《南宗定邪五更轉》做的曲子」¹⁶。

除南宗弟子運用俗曲歌讚傳誦宣揚禪宗思想教法外，敦煌寫本還有北宗禪師撰寫的勸善文，如《秀和尚勸善文》，現存二件。S.5702 首題「《秀禪師勸善文》」；P.3521 首題「《秀和尚勸善文一本》」。全篇以九十二句七言詩讚來勸誡僧徒「善護菩薩戒」，內容開首以「此身無常速敗壞」警告僧徒，苦心勸導應當「努力善護菩薩戒」。其中的「出家修道不思議，努力前頭莫退敗。勤學沙門清靜法，願汝受持深頂戴」可見其勸誡的對象顯然是教內僧徒。

「秀和尚」、「秀禪師」當指唐代禪宗名僧神秀（605-706）。神秀，汴州尉氏（河南開封之南）人，俗姓李。少覽經史，博學多聞。剃染受法後，尋師訪

¹⁶ 胡適《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，1970年），頁479。

道。於蘄州雙峰東山寺，參謁五祖弘忍，誓苦節以求道。深受五祖弘忍器重，令為教授師，居五祖門中第一位，有神秀上座之名。又與惠能相親，互有啟發。「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，莫使有塵埃。」¹⁷是其著名的傳法偈。

唐高宗上元 2 年（675）10 月，弘忍示寂，神秀遷江陵當陽山傳法，緇徒靡然從風。禪門有「南能北秀」之稱。神龍二年（706）神秀示寂於洛陽，敕號「大通禪師」。其法流興盛於長安、洛陽一帶。闡揚禪旨，力主漸悟之說，南宗禪惠能則主頓悟，故禪宗史上有「南頓北漸」之稱。

禪宗自四祖道信（580-651）開始即有菩薩戒的開設，並著有《菩薩戒法》，倡導「戒禪合一」，道信後的門風，都是禪與菩薩戒相合。之後北宗神秀一系也有菩薩戒戒儀以及懺摩。神秀的菩薩戒，首重發菩提心，並不強調十重戒或三聚淨戒，以及其他輕戒。

一般的勸善文是針對世俗大眾，佛教法理素養有限，因此大抵以事說理為主，佛教色彩略淡，世俗色彩較濃。《秀禪師勸善文》係神秀和尚對禪門佛子說法開示的勸善文，因其開示對象皆屬已皈依之僧徒，對於佛法教理大多具有相當學養，因此《秀禪師勸善文》的內容，極富濃厚的佛教色彩，且觸目所見多為教理名相、法數，如：五塵牢、十纏蓋、幽迷山、無明崖、七火、六賊、三業、八識……等。幾乎是句句有名相，其意涵斷非一般世俗大眾所能領略。除名相外，還頗多使用佛教事典，且多出自罕見佛典。

S.5588 殘本的性質同屬勸善文一類，作者雖不可考，但從內容看，可確知其為禪門弟子，如第十三首：「迷者用心諸處覓，費却千車力。不知身內有如來。門戶不曾開。佛即是人人是佛，識取真假物。即冰是水水為冰，何處認疏親。」即徒勞無功之意。本首發揮禪宗「見性成佛，不假外求」之旨，故批判迷者「用心諸處覓，費卻牛車力」。尤其第十五首：「迷者不知身是佛，惡想何曾沒。悟人教道學無為，猶自智狐疑。眼見光花諸色相，便即生迴向。不解迴心但執迷，任性走東西。」更明顯地可以印證作者所謂的「自從發意禮南尊」、「總是南宗內教言」。項楚《敦煌歌辭總編匡補》亦云：「除了『悟人教道學

¹⁷ 潘重規《敦煌壇經新書》（臺北：佛陀教育基金會，1994年），頁142。

無為』一句外，其餘七句的主語都是『迷者』。所謂『迷』『悟』的區別，在於是否領悟『身是佛』和『學無為』，這顯然是南禪的標準。『光花諸色相』是指種種有為功德，如經像法事等等，迷者由此而生『迴向』之願，却對悟人『學無為』的教導狐疑不聽，從禪宗觀點看來，屬於向外求佛，而不是向心求佛，所以用『不解回心但執迷』相批判，這才是禪宗的精髓。」¹⁸

所以，誠如上舉《南宗讚》（南宗五更轉）一樣，雖不知作者，但可肯定係出自荷澤一派的南宗禪信徒。同樣的情況，也出現在 S.5588 殘本的《勸善文》歌辭，從歌辭中的「自從發意禮南尊」、「總是南宗內教言」可知作者也當屬有意追隨荷澤一派南宗禪的一般佛教信徒。所不同的是在歌辭內容出現佛教教法與儒家倫理教化相偕兼施的特殊表現。其中前面三十一首的內容，屬佛教的勸化，義理不深，內容相對平凡，屬一般護戒宣教，如第五首：「大郎雖然不識字。曉會天下事。生生世世說真言。妙法聽幽玄。見性得超三界外。諸佛為期會。志心修道得生天。地獄永無緣。」「大郎」猶云「大爺」，是對人的尊稱。是歌詠本辭的藝人對座下聽眾的稱呼。稱聽眾為「不識字」的大爺，可見歌辭宣傳的對象是下層的民眾；同時也意味著作者不似寺院高僧大德，或道場講經法師¹⁹。特別是從第三十二首以後的十六首，其內容明顯是中國傳統儒家孝悌治家之道的勸說，這些多與一般蒙書有關孝養父母、兄弟情義與禮讓和睦等事義相通，甚至用語用典也多同，極可能出自一般化俗法師或遊方僧人之手。而聆聽宣唱的受眾，蓋為一般俗家信眾。與上述《秀禪師勸善文》的內容及受眾明顯有所不同。

五、從 S.5588 殘本結構看儒釋兼施勸善文的發展

佛教東傳，為了消弭在中土傳播的障礙，釋門有識者，一方面積極提倡孝道，一方面採取貼近大眾的方便手法，運用廣大民眾熟悉的俗曲歌詩形式，撰寫歌辭廣為傳唱，其歌辭內容與傳唱場合深入民間，逐步實現佛教的大眾化，並擴大其影響的廣度與深度。

¹⁸ 項楚《敦煌歌辭總編匡補》，頁 126。

¹⁹ 項楚《敦煌歌辭總編匡補》，頁 123。

此外，有鑒於佛教在中土發展，與中國根深蒂固的家庭倫理相抵觸的重大困境，為此東晉道安乃有僧人以「釋」為姓氏的提倡，視佛教為大家庭，以佛為祖，以師為父，以同門為兄弟。此一調整，有助衝突的緩和，其在佛教全盛時期的唐代，出現各寺尊祖庭，講血脈；各宗論師資，撰燈錄的表現。甚至在敦煌寺院還出現有託名辯才編撰的《辯才家教》；南唐釋應之《五杉集》中也有〈家誨〉的編纂。這種以佛教徒身分編撰家教，無疑是釋門深刻體認到傳統家教對社會教化強大的影響力，因藉編撰家教提供寺院及社會大眾誦習，有意無意地滲入佛教思想教義，可更有效地發揮弘法佈道的功能。同時也凸顯佛教出世修行，教化釋徒之餘，也能入世地關懷社會教化。敦煌寫本 S.5588 殘本及一卷本《王梵志詩》，儒釋跨界的鮮明內容特色與編撰用意，當是考察佛教中國化及深入廣大民間信仰的歷程不可忽視的環節。

（一）S.5588《勸善文》與一卷本《王梵志詩》

敦煌文獻中最受矚目的通俗白話詩，首推《王梵志詩》。現存四十七個卷號，各系抄本不相雜廁，因有「非一人一時之作」共識；是不同系統《梵志體詩》的集合。學界經過梳理後，主要分為：「社會詩」（三卷本）；「宗教詩」（法忍抄本、卷之三、零卷）；「教誨詩」（一卷本）等三系。其中一卷本的教誨詩，抄本最多，時代最晚，內容最為完整，流傳最廣。雖然看似與 S.5588 殘本無關，但實際上，儒釋兼容相偕社會教化勸善的特質則是相同的，S.5588 呈現的是以佛教禪宗教化為本的勸善歌辭，同時特別因應廣大世俗信眾的需求，於佛教勸化之後，進行儒家孝悌倫理的宣唱，這種跨界的傳誦自然會引起更多俗家弟子的共鳴，增進對佛教禪法的興趣。

一卷本《王梵志詩》是編撰於晚唐時的童蒙讀本，九十二首格言小詩。就其格調、形式而言，和其他不同卷次的《王梵志詩》相比，迥然不同，是一個游離於《王梵志詩集》各系寫本之外單獨成篇的一卷本。全卷九十二首，採五言四句絕句式的通俗白話詩。從內容看，分做兩部份，前七十二首是傳統儒家倫道德的觀念，有關孝悌、治家、待人、處世格言警世詩作的蒙書；後二十首則是佛教基本思想的勸善護戒的訓誡詩。從寫卷題記可見抄者身分，有「學仕郎」、「知術院弟子」、「學郎」等，可知其被用作一般學童的啟蒙教材無疑。

七十二首的世俗格言詩，因為是供童蒙習誦的，道理極為淺近，卻又非常實用，雖平凡但不可或缺，體現出儒家的人文精神和民間傳統的道德規範。諸如勸人孝父母、愛兄弟、敬尊長、教子孫、擇兒婦、慎嫁女、勉學問、睦鄰里、敬賓客、慎擇交、濟貧親、莫充保、重報恩、勸償債、戒飲酒、戒財色等等，都是立身處世之道。

以儒家傳統家教蒙學為主體誦習的同時，也在編撰者的佛教背景及講授宣唱的寺院文化氛圍下，有意無意地引入佛教五戒十善的勸導，呼籲布施、忍辱、奉戒、持齋，恪守「眾善奉行，諸惡莫作」。

這二十首的佛教勸善詩，反映晚唐佛教發展，由雅而俗，佛教主要思想與文化逐漸在中國化與大眾化的轉變下，融入廣大社會，僧徒也逐漸從出世到入世，走出叢林寺院，隨化俗法師、遊化僧走入村坊里巷，傳教勸善，甚至編纂蒙書。敦煌寫本一卷本《王梵志詩》與《辯才家教》便是珍貴的遺存。

最後二十首，雖是佛教格言詩，然並非為出家僧眾而設，其受眾仍為世俗的在家信眾，是敦煌地區佛教文化薰染下，以社會勸善，教誡世俗大眾的勸化詩，勸人遵行佛教戒律、行善戒惡。內容與世俗蒙書一樣，採取通俗白話口語，宣唱平凡淺近，切實易行的教法，而與其儒家文化為主的「治家訓俗」的教育思想相輔相成，結為一體。

這二十首佛教勸善詩，內容並非玄虛或高深的佛法教理，其主要是勸誡世人莫慳貪，多布施。如：

布施生生富，慳貪世世貧，若人苦慳貪，劫劫受辛勤。(83)

師僧來乞食，必莫惜家常。布施無邊福，來生不少糧。(90)

勸導布施之外，更進而呼籲奉戒持齋，如：

見泥須避道，莫入污却鞋。若知己有罪，莫破戒持齋。(79)

持戒須含忍，長齋不得嗔。莫隨風火性，參差誤煞人。(87)

戒為防止惡業的規條，佛在世時，為防止弟子們有作惡的行為，立下種種戒條，佛滅度後，優婆離誦出戒律而成為制，世人以戒為師，因此勸善除惡，持戒為本。戒律條文紛繁，有五戒、八齋戒、十戒……等等，然其根本率皆由五戒推

衍而出，故五戒最為根本。即：不殺，不盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。是佛教信眾最基本，也最重要的行為規範。這些佛教的戒律有利於世俗社會的安定、和諧，有一定的積極作用。所以一卷本《王梵志詩》也多用以對世俗大眾的啟蒙教化。一卷本《王梵志詩》中對此呼籲再三，可說苦口婆心地諄諄教誨。其中戒殺生列為首要，如：

殺生罪最重，喫肉亦非輕。欲得身長命，無過點續明。(73)

喫肉多病報，智者不須凜。一朝無間地，受罪始知難。(76)

造酒罪甚重，賣肉亦非輕。若人不信語，撿取涅槃經。(78)

喫肉多病報，智者不須凜。一朝無間地，受罪始知難。(76)

戒偷盜，如：

偷盜須無命，侵欺罪更多。將他物己用，思量得也磨。(74)

佛教出家人對淫慾之戒絕，立戒特嚴，名為不淫戒。然而在家人有妻室，不能斷除，故立下不邪淫戒，即除自己妻室之外，不得對他人妻女有邪淫行為，此稱之為不邪淫。一卷本《王梵志詩》勸人不要耽於女色，不可邪淫，如：

世間難割捨，無過財色深。丈夫須達命，割斷暗迷心。(72)

邪淫及妄語，知非總勿作。但知依道行，萬里無迷錯。(75)

佛家五戒中第四戒是不妄語戒，佛教認為不顧事實，妄造虛言，顛倒是非，誑惑眾聽，乃最不好之行為，亦為人們最易患、最常患的缺失。王梵志亦重此戒，其詩中亦勸人不可妄語，不可欺謾。

飲酒足以使人亂性，令人昏亂神志不清，行為乖張，是以佛教嚴禁飲酒，立不飲酒戒。一卷本《王梵志詩》，以癡報來警示世人戒酒。如：

飲酒是癡報，如人落糞坑。情知有不淨，豈合岸頭行。(77)

這些佛教的戒律有利於世俗社會的安定、和諧，有一定的積極作用。

一卷本《王梵志詩》最後呼籲信眾的實際作法，無非勸念善，受書經，如：

尋常勸念善，晝夜受書經。心裏無蛆停，何愁佛不成。(85)

長禮懺，廣燒香。十齋三長不斷，營齋造福。如：

六時長禮懺，日暮廣燒香。十齋莫使闕，有力煞三長。(86)

並以「惡事總須棄，善事莫相違。至意求妙法，必得見如來。」(92) 這首作為全卷的總結，強調佛教教誡精髓「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」的教誡。教示信眾若能不做「十惡」，而行「十善」，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見，心意淨化了，也就是在奉行佛的教化。這是佛教通俗的傳播，無形中發揮了潛移默化的作用，使佛教深入底層，其影響既深遠又廣大，是佛教中國化、大眾化的重要推手之一。

(二) S.5588 孝義悌讓歌辭與一卷本《王梵志詩》教誨詩

S.5588 殘存四十七首，根據內容性質而論，可大別為二：一為佛教勸化主題，即第一首至第三十一首，內容呈現勸人修善，苦學忍辱等主題；二為儒家訓誨主題，即第三十二首至第四十七首。顯示佛教為主，儒家為從。一卷本《王梵志詩》，全卷九十二首，內容也大別為二：一為儒家倫理教化，即前面七十二首，二為佛教勸化，即後面二十首。顯示 S.5588 為從佛教出發以佛教為核心，儒家孝義悌讓的教化依附為輔；一卷本《王梵志詩》則是以儒家教化為主軸，兼及佛教護戒勸善。雖然都是儒釋相偕兼施，但其主從分明。

任半塘《總編》對 S.5588 殘本依其內容分為「孝義」、「悌讓」、「修善」、「苦學」、「真悟」、「息爭」六組。其中，屬於中國傳統儒家思想教化的「孝義」主題是第三十二首至第四十一首等十首；「悌讓」主題則為第四十二首到第四十七首（後缺）等首。這些內容事例乃至用語，蓋為唐代民間蒙書及通俗讀物常見共通的題材，呈現的是中國廣大庶民社會的普世價值與倫理觀念。以下謹列舉幾則 S.5588 與一卷本《王梵志詩》相近似的內容，對照如下：

S.5588 第四十五首：

恆山四鳥同窠養。羽翼皆成長。臨時隊散各東西。長戀不能飛。

空裡盤旋三五轉。遞飛相攀戀，悲鳴慘見哭聲悽，不忍當頭飛。

第四十六首：

飛禽尚自存恩義，自不（小？）同窠裏。長大由（猶）思一母身，不忍
當頭分。

鴻雁成行由（猶）不亂，起坐相隨畔。三荊重大為田真，兄弟最相親。

一卷本《王梵志詩》則有：

昔日田真分，庭荊當即衰。平章卻不異，其樹復還滋。(5)

孔懷須敬重，同氣並連枝。不見恆山鳥，孔子惡聞離。(6)

按：恆山四鳥，羽翼成長，各自分飛，同胞兄弟離異。事詳《說苑·辨物》，也見載於《孔子家語·顏回》。晉·左思《悼離贈妹》：「恆山之鳥，四子同巢，將飛將散，悲鳴切切。惟彼禽鳥，猶有號咷，況我同生，載憂載勞。」²⁰唐中宗李顯《授韋嗣立黃門侍郎制》：「近者命茲鸞渚，已挾鴈行，纔出芸局，奄歸蒿里。永言荊樹，坐折連枝，眷彼恆山，空餘一鳥。」²¹《白孔六帖》卷 94：「悲鳴送子：恆山之鳥生四子，羽翼既成，分飛四海，其母悲鳴而送之。」²²

田真兄弟欲分家，事詳南朝梁·吳均《續齊諧記》。後世以庭荊喻兄弟，已成習語，晉·陸機《豫章行》：「三荊歡同株，四鳥悲異林。」李善文選注引《古上留田行》：「出是上獨西門，三荊同一根生，一荊斷絕不長。兄弟有兩三人，小弟塊摧獨貧。」²³隋·常德志《兄弟論》：「是以四鳥禽也，不能鳴離別之聲；三荊木也，不能忍分張之痛。矧在人流，有覩面目，析枝分骨，如何勿傷？」²⁴敦煌蒙書中七言歌行體的童蒙通俗讀物《古賢集》也有：「庭樹三荊恨分別；恆山四鳥嘆分離」²⁵的詩句。

又 S.5588 第四十二首：

姊妹兄弟如手足。斷却難相續。共汝同胞骨肉連。爭得不心酸。

²⁰ 逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，2017年），頁 732。

²¹ 清·董誥編《全唐文》（北京：中華書局，1983年），頁 81。

²² 唐·白居易原本，（宋）孔傳續撰《白孔六帖》卷 94《鳥》，《文淵閣四庫全書》第 892 冊，（臺北：商務印書館，1983年），頁 521。

²³ 南朝梁·蕭統編，唐·李善注《文選》（臺北：石門圖書公司，1976年），頁 402。

²⁴ 清·嚴可均輯，《全隋文》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，（北京：商務印書館，1999年），頁 4180-4181。

²⁵ 鄭阿財《敦煌蒙書校釋與研究·導論卷》，（北京：文物出版社，2024年），頁 361。

長如今生身強健。兄弟勤相見。一朝身命染黃泉。難得再團圓。

一卷本《王梵志詩》則有：

兄弟寶難得，他人不可親。但尋莊子語，手足斷難論。(86)

敦煌寫本書抄式蒙書《新集文詞九經抄》有：「莊子云：兄弟如手足，妻子如衣服。衣服破而再新，手足斷而難續。」²⁶而綜合知識類蒙書《雜抄》（一名《珠玉抄》，二名《益智文》，三名《隨身寶》）也有：「兄弟如手足，妻子如衣服，衣服破而再新，手足斷而難續。」²⁷按此語實不見於《莊子》本文，當是唐代民間流行之諺語，而附會為莊子之語耳。可見兄弟手足之喻，由來已久。

另外，S.5588 殘本中的「孝義終始」、「禮讓為先」、「侍奉尊親」、「孝養父母」、「兄弟如手足」、「禮讓不爭」、「兄饒弟」、「弟饒兄」等等，也與儒家孝親思想有極其相似之處。

六、從佛教勸善到庶民家教的關注與編撰

從佛教勸善到庶民家教的關注與積極投入實際編撰，敦煌寫本《辯才家教》的遺存，提供了珍貴的見證。敦煌寫本中有P.2515及S.4329二件《辯才家教》。是以佛教人物「辯才」的身份宣說教誡，內容顯示儒釋交融的特殊蒙書。編者托名「辯才」，為教化人世間衆生成道，免淪為迷惑愚昧、頑劣無知，特編寫本書，奉勸時人，不可輕視學習，要勤讀詩書，充實知識；以義理使人通達事理，則可終身無咎。結尾更交代編撰的目的是「教導愚迷，未辨賢英；常用智慧，如燭照明」。旨在教化、勸導愚昧處理家事和社會事務的「常用智慧」，最終達到「悉以廣法，普濟群生」，弘法渡人的目的。

全書由序、正文及跋構成。正文凡分十二章，各章均立有章目。其形式除《六親章第四》外，其餘十一章多採一問一答，以「學士（即學生）」設問，「辯才」作答方式編撰。除內容上與佛教有關外，形式上也深受佛教經典的影響。王重民的跋文即說：「每章或托之學士問，辯才答，以發揮意見。然多韻

²⁶ 鄭阿財《敦煌蒙書校釋與研究·導論卷》，頁535。

²⁷ 鄭阿財《敦煌蒙書校釋與研究·導論卷》，頁283。

語，五言者如白話詩，七言者如唱經文；至於四字教章為四言，五字教章為五言，則其命名，又本於文辭。」²⁸在文體形式上，部分繼承傳統蒙書採用整齊的四言句和五言句押韻文體，與一般無韻的佛教偈頌有別。如《四字教章第十》、《五字教章第十一》等，不過也有直接採用了佛經中的偈頌或佛曲歌贊的文體形式，如《省事門章第二》及《十勸章第六》。

《辯才家教》前有序言，後有結語。內容計分：〈貞清門第一〉、〈省事門章第二〉、〈勸善門章第三〉、〈六親章第四〉、〈積行章第五〉、〈十勸章第六〉、〈經業門章第七〉、〈本利門章第八〉、〈貞女章第九〉、〈四字教章第十〉、〈五字教章第十一〉、〈善惡章第十二〉。內容簡明易懂，大體上與中國古代傳統蒙書的基本教育內容相同，旨在強調孝道、家庭倫理及生活規範。因此，相當大的部分跟《太公家教》等敦煌德行教育類蒙書的旨趣相同，內容主要出自儒家傳統典籍《論語》、《孝經》及《禮記》。有直引原文，並加標示；有據原文進行增添改寫；更多是有關謹言、慎行、勤儉、柔弱等現實生活的行為規範與處世哲學，與當時盛行的《太公家教》蒙書，內容大多雷同。凸顯了民間通俗實用教材的共性。除了中國傳統的倫理思想與處世哲學的教育外，《辯才家教》與佛教關係的呈現，也成為它在敦煌蒙書中深受矚目的特色。從書名以「辯才」命名，便可知既是取義於佛教所謂善巧說法，辯才無礙的人；同時又是依托中唐長期宣教化於朔方塞外，聲聞遠播的能覺大師辯才。內容多採取佛教用語并雜糅佛教思想，主要圍繞著戒「貪、嗔、癡」三毒，為多見的內容。戒惡言妄語，戒殺等等佛教主要戒規。可見《辯才家教》用於寺學教學，其教學對象除寺院僧人外，還是以世俗百姓的子弟為主。其教材內容自然仍舊沿襲中國傳統家教的思想核心，大多涉及儒家傳統生活行為規範及處事原則，同時也雜糅佛教義理，成為儒釋兼修的實用家教用書。以佛教人物「辯才」的身份，來宣說教誡，內容儒釋交融，是蒙書在釋門的接受與運用的具體例證，也是傳統家教類蒙書的別裁。

²⁸ 王重民〈敦煌寫本《辯才家教》跋〉，見〈敦煌寫本跋文〉（四篇），載北京大學中國中古史研究中心編《敦煌吐魯番文獻研究論集》（北京：中華書局，1982年），頁1-5。

七、後語

佛教體認與尊重中土固有的文化，為消弭傳佈之障礙而積極調適，利用儒家孝道來宣揚佛法，援儒入佛以減少外來宗教在傳播過程中的阻力，且有跨界相容相偕的發展；而中國傳統以儒家文化為根柢，仁愛厚道的本質與對外來文化強大的包容力，使佛教在中國得以逐漸流傳，隨著適應中華民族文化特性的大乘菩薩道的盛行，甚至在唐五代兩宋時期更有居士佛教與民間佛教的風行，簡明單純的「諸惡莫作，眾善奉行」，與不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒的奉行，普遍為廣大社會所接受。同時中華童蒙教育主體的儒家倫理教化，在施教過程中也因應廣大社會對佛教的接受，也有意無意地選取慈悲布施、勸善守戒等與「正德、利用、厚生、惟和」相容的佛教教化進行統整，這種儒佛相容相偕的文化發展，逐漸深入而轉化，成為中華文化獨特的一道光景，甚至可說是中華民族不可分割的文化素養。

不論童蒙的教誨或佛教的勸善，歌辭詩讚無疑是傳播或誦習最為普及、最為通俗的一種手法。為使受眾能普遍接受，有效發揮傳播與學習的效用。通俗淺近的白話歌詩形式，遂廣為採用。佛教勸善文在內容上更是排除高深玄虛深奧的佛理，多方羅列日常各種惡業，及易於實踐的事例，藉以達到以事說理的教化功能。使這種勸誡思想，逐漸深入社會，成為民間思想教育重要的一支，其影響之深遠，誠如唐·圭峰大師宗密〈原人論序〉所說：「策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。」²⁹

就傳播對象而言，S.5588《求因果》與《道安法師勸善文讚》、《秀和尚勸善文》、《利涉法師勸善文》等均出自釋門，然勸誡對象，則有一般信眾與僧徒之別。其中《道安法師勸善文讚》、《利涉法師勸善文》、一卷本《王梵志詩》就內容來觀察，勸誡對象當為一般世俗大眾；而《秀和尚勸善文》則是專對禪門僧徒。至於託名道安之作的《道安法師勸善文讚》，內容多涉念佛，顯然為唐代淨土宗流行下的產物；《秀和尚勸善文》則是禪門用來勸僧徒護戒修道之作；而S.5588《求因果》傳播勸化的對象則為僧俗二眾。

²⁹ 唐·宗密述〈原人論序〉，《大正新脩大藏經》第45冊（東京：大正新脩大藏經刊行會，1988年），頁708。

將佛教基本教理通過各類勸善歌辭的傳誦與勸善藝文的傳播，用以教誡廣大信眾；遊化僧人化俗法師藉世俗家教以利弘法佈道，總體而言，這些多體多樣的佛教歌辭藝文的發展，乃至積極從事蒙書的編撰與傳布，這些都呈現出唐五代佛教社會勸善及庶民家教的關注與投入特殊而具體的表現。

主要參考文獻

- 中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院合編 《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第 8 卷，成都：四川人民出版社，1992 年。
- 任半塘 《敦煌歌辭總編》，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 任半塘、王昆吾 《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》，成都：巴蜀書社，1990 年。
- 商務印書館編 《敦煌遺書總目索引》，商務印書館，1962 年。
- 張錫厚 《全敦煌詩》第 12 冊，北京：作家出版社，2006 年。
- 項 楚 《敦煌歌辭總編匡補》，臺北：新文豐出版公司，1995 年。
- 黃永武編 《敦煌寶藏》第 43 冊，臺北：新文豐出版公司，1989 年。
- 唐·宗密述 〈原人論序〉，《大正新脩大藏經》第 45 冊，東京：大正新脩大藏經刊行會，1988 年。
- 北宋·郭茂倩編 《樂府詩集》，北京：中華書局，1979 年。
- 朱鳳玉 〈敦煌勸善類白話詩歌初探〉，《敦煌學》第 26 輯，2005 年 12 月。
- 〈敦煌文獻中的佛教勸善詩〉，收入白化文主編《周紹良先生紀念文集》，北京：北京圖書館出版社，2006 年。
- 林仁昱 《敦煌佛教歌曲之研究》，高雄：佛光山文教基金會，2003 年。
- 胡 適 《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》，臺北：胡適紀念館，1970 年。
- 廣川堯敏 〈禮贊〉，收入牧田諦亮、福井文雅編《講座敦煌 7 敦煌と中國仏教》，東京：大東出版社，1984 年。
- 國際敦煌項目（IDP）網站：<http://idp.bl.uk>
- Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: Trustees of the British Museum, 1957.

STUDIES ON DUNHUANG

VOLUME 40

WANG Chuan, A Supplement Essay on the Stylistic Form (體式) of the Chinese *Traité Manichéen* (摩尼教殘經)

HIROSHI Arami, The Term “Qusan (取散)” in Dunhuang Sermon Literature

CHANG Chiahao, On the Reinvention of the Dunhuang Buddhist Sutras From *The Sutra of the Collection of the Past Activities of the Buddha* to *The Sutra of the Prince's Enlightenment*

YANG Mingchang, A Further Research of the Dunhuang Manuscript of Tan Guang's *Shi Foguopin Shouji*

LIAO Yahsien, The Theory of “Self-essence” in “Lion's Roar of Queen Śrīmālā Commentaries(S.6388/BD02346)”

CHENG Atsai, Supplementary Notes on the Text of Dunhuang Manuscript S.5588 and a New Perspective on its Content and Nature: An Additional Discussion on the Development from Buddhist Moral Texts to the Compilation of Confucian and Buddhist Premiers of Family Education

YOU Ao, Study on Newly Found *Annotate of Wenxuan* of Dunhuang Edition in Li Shengduo's Old Collection

LIU Yi, The Paper usase of Tibetan Buddhist Sutras made in Dunhuang under Tibetan Occupation: Centering on the *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra* and the *Aparimitāyur-nāma Sūtra*

2024.08