

敦煌應用文書——齋會文本之整理和研究

王三慶

敦煌文獻一般常見的應用文書凡有三種：類書、書儀、齋會願文等文本是也。三種文本之使用場合及使用對象各自不同，功能性也有區別，然而提供作為臨場撰寫文章的套用樣式，或者平常教育學子時提供連類記憶的材料，以及便於尋檢則一。換句話說，它們都是根據可能發生的情況，事先預擬各種不同場合所該使用的文辭及書篇，然後加以分類編寫，以備學童覽記誦習和撰文者所查考套用。因此，只要撰寫者翻檢成書，或者根據平常記誦的文辭及書篇，了解使用的對象和時空環境，以及所需要的氛圍和事項，便可在很短的時間內撰寫完成一篇中規中矩，而又具有情采的文章，用以表述自己或代替他人說明他們內心的情感，達到人與人、人與神佛、人與鬼魂之間的意願溝通及媒介。再者，也使法會的儀式能夠順利進行，而參與者同時也能獲得一定的施餽報酬。

這些應用文書的出現約在六朝時候，主要原因還是與紙張的大量生產息息相關。六朝以前，書寫材料除了昂貴的絹帛外，也有石頭、甲骨、玉版、獸皮、樹葉一類的東西，然而一般還是以簡牘為主。由於這些材料需要經過艱難的平整工序和特殊的處理，才可以進行書寫；若要永久留存，更需要經過雕刻的階段，否則一下子就會磨滅不見。再者，這些書寫材料也因太過笨重而不便於攜帶，難以作為大篇幅與大量應用文書的產生條件。至於絹帛或獸皮雖然便於書寫或攜帶，卻因受到產量的限制，價格昂貴，難以普及。所以，上述這些書寫材料難以醞量出編輯大量內容的文本條件，以及又能具備多份抄寫和方便以攜帶為目的應用文書所該產生的適合環境，何況當日的文學風氣和時空條件也還不需要必須使用這類的作品。也因如此，檢視這些應用文書的出現幾乎都在建安之後，如類書始於奉魏文帝敕命而編輯的《皇覽》，書儀則肇自西晉索靖之《月儀帖》，至於齋願文本的出現則在佛教在地化的過程中，法會已經盛行的隋唐之際。根據文獻記錄，有所謂「故乃遠代高德，先以刊制齊儀」¹，這位刊制齋儀者應該是東晉的道安法師，而造齋文者則出於之後不久的四川僧人嗣安法師，《歷代法寶記》曾說：

自教法東流三百年，前盡無事相法則，後因晉石勒時，佛圖澄弟子道安

¹ 《齋琬文一卷、并序》。

法師在襄陽，秦苻堅遙聞道安名，遂遣使伐襄陽，取道安法師，秦帝重遇之。……智辯聰俊，講造說章門，作僧尼軌範，佛法憲章，受戒法則，條為三例：一曰行香定坐，二曰常持六時禮懺，三曰每月布薩悔過、事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。近代蜀僧嗣安法師造《齋文》四卷，現今流行²。

這段話恰好說明了佛教傳入中國之初，仍據印度原有的齋儀法式，到了道安時才創制了一套行香定坐、六時禮懺和每月布薩等屬於中國僧尼準則的新式佛教齋儀，其所代表的意義正是佛教中國化的一大步。但是道安法師所設立的條例及事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等各類儀式絕非憑空想像，他還是需要立足於一己的生活背景和經驗，從接觸的中國傳統社會中取象訂製。至於印度的佛教儀式除了佛經上所記載的部分和他所曾接觸過的來華僧人的行為表現外，絕對不是一位足跡未曾履踏印度的中國僧人所能加以想像，縱使他盡力遵循舊規，恐怕也是沒有養分的無根文化，難以成長壯碩。只是他所創立的這些儀式若持與後來盛行的法會比較，又有諸多的不同，也沒有齋文的創制線索可尋，直到後來的四川僧人嗣安法師才首見《齋文》四卷的創制。也因如此，若要談到中國禮佛法會的起源和儀節，還是必須從儒家的禮制祭典與道教的齋儀中汲取營養，而有關國家的郊祀祭典與民間的祖廟祭儀時所用的祝頌章表及封禪文字，一定給予製作這類齋文時不少的參考與啟示。

由於中國原有的巫術傳統與自然信仰中有關的祭祀儀式被儒家所吸收運用和轉化，建立了三禮中規範的禮儀祭典和意涵，再經漢初叔孫通及後來儒家的改造，成為官方遵循的常用制度，漢武帝在董仲舒的建議下，「罷黜百家，獨尊儒術」，終於使儒家的禮樂制度成為官方的郊祀祭典，以及民間祭儀中奉行的一套標準。道教既然源起於民間，其所設立的齋儀和章表疏文還是從官方及民間原有的祭典儀式中加以取法改造，制訂成教內祭典中的齋科儀式。因此，若是追究源頭，仍然與儒家設立的祭典同源，而郊祭天地及封禪、祭祖之類的頌贊祝禱文字自然成為後來道教中的祭典章疏。尤其靈寶一派更廣制齋儀，道士陸修靜則是其中最足稱道的重要人物，《續高僧傳》卷二十三即云：

釋曇顯，不知何人。元魏季序，遊止鄴中，栖泊僧寺，的無定所。每有法會，必涉其塵，皆通諮了義隱文，自餘長唱散說，便捨而就餘講。及

² 《曆代法寶記》，《大正藏》第 51 冊，第 182 頁下。按此書卷有山人孫寔述「大曆（766～779）保唐寺和上傳頓悟大乘禪門人寫真讚文（并序）」（第 195 頁下第 14 行以下），則約略可以考知寫作時代。又宋太平興國年間，贊寧撰《大宋僧史略》卷中（《大正藏》第 54 冊，第 241 頁，上第 28 行～中第 3 行）亦曾經提到：「晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命驗，使一時而生信。一、行香定座上講，二、六時禮懺，三、布薩等法。過踰此法者，則別立遮防。」不及齋文之製作。

後解至密理，顯便輒已在聽，時以此奇之。而觀其儀服猥濫，名相非潔，頻復輕削，故初並不顧錄。惟上統法師深知其遠識也，私惠其財賄，以資飲噉之調。或因昏醉，臥于道邊，時復清卓，整其神器。及文宣受禪，齊祚大興，天保年（550～569）中，釋李二門，交競優劣。屬道士陸修靜，妄加穿鑿，廣制齋儀，糜費極繁，意在王者遵奉。會梁武啟運，天監三（504）年，下勅捨道，帝手制疏文極周盡。修靜不勝其憤，遂與門人及邊境，亡命叛入北齊³。

這件事在《佛法金湯編》北齊文宣帝條也說：「六年初（507），梁武下勅捨道，道士陸修靜不勝其憤，遂奔魏。及文宣受東魏禪，尤崇佛教靜忌之請。」⁴以上兩段文字，在時序上稍有違逆，因為北齊文宣帝年號天保（550～569），其時代要比南朝梁武帝（502～547）天監三年（504）至少晚了一甲子以上，如果依據時間先後，應該如後段所說，先有梁武帝的下勅捨道，手制疏文，才使道士陸修靜帶著一批門人憤而去國離境，進入北齊。到了天保年間，他才利用傳統的祭典，妄加穿鑿，廣制繁複而又糜費財力的齋儀，目的無它，希望得到帝王的遵奉而已。這種類似的說法也見證於《唐護法沙門法琳別傳》裡，其文云：

皇上未喻可否須陳，乞檢論文，自分涇渭。威等又問法師曰：「論第二云：『檢諸古史，逃聽先儒，不聞靈寶之名，未記天尊之說。』又稱：『妄加穿鑿，廣製齋儀，靡覲出要之方，但肆貪求之術；道士之號無由而來，河上之言迥無蹤跡者。』但道言靈寶之妙，祕在玄臺；老辯天尊之神，大羅端拱。三元十真之製，斯即出要之方；六齋七品之儀，豈是貪求之術。道士之名尚矣，河上之說久焉，胡乃斥朝庭之宗崇，非家國之虔敬，徒僞五聽，未越三章，天網縱寬，疎而詎漏。」⁵

可見齋儀的推廣與道教靈寶一派的關係十分密切，道教中所謂的三元十真、六齋七品這些齋會名目，筆者已另有專文⁶，不再贅言。至於佛教從東漢光和三年（180）在洛陽佛塔寺中，飯誦沙門，懸繒燒香，散花燃燈的禮佛法會⁷，歷經六朝，盛行菩薩戒，齋食菜果⁸，不但蛻變為中國特有的齋會形式，也轉向以祈福追善、消災解厄為

³ 《續高僧傳》卷 23（《大正藏》第 50 冊，第 625 頁，上第 19 行～中第 3 行）。

⁴ 《佛法金湯編》卷 6（《卍續藏經》第 148 冊，第 880 頁，上第 6 行～第 8 行）。

⁵ 《唐護法沙門法琳別傳》卷中（《大正藏》第 50 冊，第 206 頁，上第 13 行～第 23 行）。

⁶ 參見王三慶著，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，1998.11《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（國立成功大學中文系主編）第 273～302 頁。

⁷ 《後漢書》（臺北、鼎文書局影中華書局標點本）卷 88，〈西域傳第七十八〉車師云：「漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。將微義未譯，而但神明之邪？詳其清心釋累之訓，空有兼遺之宗，道書之流也。」參見點校本第 2931～2932 頁。

⁸ 如：《陳書》（臺北、鼎文書局影中華書局標點本），卷 27，〈姚察列傳第二十一〉第 350 頁。《南

目的的方向發展；完全與初始「聞聽說法，守持八戒，慎防身心懈怠，並以供養」⁹的個人自修方式不同。也因如此，在佛道兩相競爭之下，到了有唐一代，才出現蜀僧嗣安法師所造的《齋文》，並且出現入唐的日本國僧人不斷攜回這類文獻的記錄，如《傳教大師將來台州錄》卷1：「日本國求法僧最澄（766-823）等勘定合疏記等壹佰貳部貳佰肆拾卷之中（別絹圖壹卷、但疏紙陸行捌佰玖拾漆紙）」即有：「日本國求法《齋文》一卷（七首）（一十紙）」¹⁰；又其在《傳教大師將來越州錄》卷一中除了紀錄不少中國傳統的四部載籍外，也有齋文一類的作品，如：

湖州皎然和上《齋文》一卷、《雜文五首》一卷、《韋之晉傳》一卷、《傳大士還詩十二首》一卷、《華嚴法界觀》一卷、《齋文式》一卷¹¹

同樣在承和十四（847）年圓仁所申上的《入唐新求聖教目錄》中也談到他在大唐開成三年（838）八月，初到揚州大都府時，巡歷諸寺，尋訪抄寫經典的書目中也有：

《集新舊齋文》五卷（上都雲花寺詠字太）、《觀法師奉答皇太子所問諸經與義并牋》一卷、《歎道俗德文》三卷¹²

這類從一卷到三卷、五卷等不同卷數的齋文文本，絕非如「《冥道無遮齋文》一卷（珍錄外）」¹³或「題《水陸齋文》後」¹⁴等單一法會中使用的齋文，而是包括各種不同場合可以應用的齋文篇章。所可惜者，這類應用文獻未見流傳，唯有一些文士參與法會時所撰寫的文章，因具情采而被散編於個人文集或彙整於梅鼎祚輯錄的《釋文紀》、嚴可均等編集的《全唐文》及續書中。至於一般法會使用的文本往往隨著儀式的進行，在祝禱聲中焚化，致祭於神佛後消逝了。直到敦煌文獻問世後，才發現當日大量存在的事實，並使用於各階層間，以致於上至於帝王將相，下及一般庶民百姓；自教團內擴展到一般世俗社會，從生到死，由住而行，各種有關的生命禮儀及世俗行為的規範，以及禳災祈福、祝頌發願，舉凡人力難以做到的種種希望，無一不表現在這些文本裡。同時，也證明宗教界為了因應信仰圈內庶民百姓的大量需要，曾經把這些齋文文獻廣泛的應用於各道場上，作為向佛及菩薩禱告，發抒民間社會各階層的苦悶和理想的寄託，其重要性自是不言而喻。

然而歷來整理齋文最具顯著業績者莫過於黃徵、吳偉校注的《敦煌願文集》¹⁵一書，其他盡是個別的研究文章或文本的整理。依據黃徵對於該類文章所整理的結果，

⁹《十誦律》卷22，〈布薩法第二〉，《大正藏》第23冊，第158頁上。

¹⁰《大正藏》第55冊，第1056頁，下第17行。

¹¹《大正藏》第50冊，第1059頁，上第26行~中第3行。

¹²《大正藏》第50冊，第1086頁，下第24行~第27行。

¹³參見《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷2（《大正藏》第50冊，第1129頁，上第8行）。

¹⁴參見《笑隱大訶禪師語錄》卷4（《中續藏經》第121冊，第245頁，上第1行）。

¹⁵黃徵、吳偉校注：《敦煌願文集》，岳麓書社，1995年。

毀譽參半，這並非針對運用整理的文本不足或校對文字的錯誤的批評，而是他把這類文本統稱「願文」，這一名詞雖然敦煌文獻或日本文學歷史上也曾用過，總是無法清楚的顯示該類文章正式使用的場合或所包括的內容及性質；再者，整理時把一般的咒願文字和寫經題記幾乎囊括在內，也有混淆不妥之處。也因如此，筆者依據其名義和範疇稱之為「齋願文」，並擬訂從敦煌文獻整理的幾個步驟：即先從敦煌文獻中挑出具有「齋」字作為書名指稱的卷號，如S.3875《諸雜齋文一本》、P.2915《諸雜齋文一卷》、P.3444《諸雜齋表歎文壹卷》，或如P.2820稱之為《雜齋文一卷》及P.3800題作《齋文一卷》等具有各式門類的齋文，以及單類書題的北6851V《社齋文一本》及內容十分繁複的P.2940《齋琬文一卷》等文獻，作為齋文文獻整理的第一步。其次，對於不具書名，內容卻是以「齋」字作為門類的部目或篇名者，也列入齋文文本的範疇，如S.1441V、S.343、P.3259、S.2832、P.3129等，作為後續的整理文獻。再者，寫卷中雖然沒有「齋」字的連屬書名或篇名，然而與已知的齋文文本有相同門類的題名或篇名者，如P.2341V、S.2580、北大D.192《諸文要集》等，也把它視作齋文文本的整理範疇。此外，殘卷中題目與已知「齋會」所用的書篇名字相同者，如P.2571、S.5453、P.2497、P.2226V等寫卷，亦歸屬於齋文文本中；或者雖無書篇名可以互相印證，然而內文結構與上屬的個別篇章在內容或形式上凡相同者，如P.2631、S.4654、P.4888等亦屬於齋文文本一類。至於純佛齋所用的〈八關齋〉或〈啟請文〉等，如北7143、北7144、北7145、P.2355V等文獻，則獨自歸於一類。根據這樣的標準加以收集及整理繫聯的結果，所得齋文作品總共有三百多種，如今只是整理出比較完整的五種文本供大家參考，不但可以輯佚補苴全唐、五代、宋初不少的篇章，對於這一階段的齋會活動和社會現象也會具有比較清楚的認識。

在這三百多種的齋文中，也有幾種具有書名及類別比較複雜的重要寫卷，如《齋琬文一卷》即有P.2940、P.2104V、P.2178V、P.2547、P.2867、P.2990V、P.2991V、P.3541、P.3772、新311V、P.3535V、P.3678、昆56、Φ342V等寫卷可以進行整理，校勘成書。根據該書內容，共可以分成十類，每類之下又分詳細的小目，是了解現有齋文歷史中最重要文本，更是最具文采和內容最豐富的齋文集子。又如《諸文要集一卷》雖僅存北大D.192號，但其類別與內容、文字多與《齋琬文一卷》雷同或類似，應該是《齋琬文一卷》的改編本或節抄本，對於《齋琬文一卷》具有補苴闕文的功能。至於《雜齋文一本》則可以根據P.3819+P.3825、S.1441、P.3494、S.5637、P.3545、P.2588、S.6923、S.5957、P.2838、P.5548、S.5561、P.2058、P.2854等寫卷整理成書。其內容可以分成七大類，每類下也都各有細目，只是不如《齋琬文一卷》的繁複而已。唯有P.3129號是光道大師賜紫仁貴所撰述的《諸雜齋文》，僅存卷下，卻為實際發生的法會文本，也是目前唯一保存比較完整的個人文集，其中載錄不少晚唐時事及重要人物的真實活動，填補了這段時間史料的匱乏。

這些文本中以《齋琬文一卷》和《雜齋文一本》而言，在經過整理後，雖然還有部分殘缺，但是已得十分之七八。從內容來看，完全依據法會的性質進行分類，名目縱使不同，然而在各大類下的細目中還是可以找出相互對應的部份。因此把兩個不同的系統加以比較，不但可以看出兩書之間的差異，更可以了解唐代從上到下各階層對於佛教的信仰及參與法會的具體情況，因此列表如下：

《齋琬文一卷》	《雜齋文一本》
一、贊佛德：王宮誕質、踰城出家、妙法輪、示眾寂滅	
二、慶皇猷：鼎祚遐隆、嘉祥薦祉、四夷奉命、五穀豐登	諸雜篇第七：〔01〕國忌睿宗大聖皇帝忌六月二十日（屬於帝王階級，然與「慶皇猷」性質上不同）
三、序臨官：刺史、長史、司馬、六曹、縣令、縣丞、主簿、縣尉、折衝、果毅、兵曹。	
四、隅受職：文武。	
五、酬慶願：僧尼、道士、女官。	
六、報行道：被使、東、西、南、北、征行、東、西、南、北。	諸雜篇第六：〔08〕征去、〔09〕征還、〔10〕釋禁
七、悼亡靈：僧尼、法師、律師、禪師、俗人考妣、男、婦女。	亡文第五：〔01、亡僧〕、〔02〕尼德、〔03〕亡父母文、〔04〕亡妣德、〔05〕亡男、〔06〕亡女、〔07、臨壙〕、〔08〕僧尼三周、〔09〕亡考妣三周、〔10〕孩子歎、〔11〕女孩子、〔12〕賢者
八、述功德：造繡像、織成、鐫石、彩畫、雕檀、金銅、造幡、造經、造龕、造陳品、造浮圖、造炊輪、開講、散講、盂盆、造溫室。	慶揚（揚）文第一：〔01〕佛堂、〔02〕歎像、〔03〕慶經、〔04〕幡；讚功德文第二：〔01〕開經、〔02〕散經、〔03〕願文、〔04〕四門轉經文、〔05〕社邑文
九、賽祈讚：祈雨、賽雨、賽雪、滿月、生日、散學、閃字、藏鉤、散講、三長、平安、邑載、婉難、患差、受戒、賽戒、入宅。	患文第四：〔01、患文〕、〔02〕難月文；〔禳災文第三〕：〔01 安傘文〕、〔02 二月八日文〕
十、祐諸德：放生、贖生、馬死、牛死、駝死、驢死、羊死、犬死、豬死。	諸雜篇第六：〔01〕入宅、〔02〕僮僕德、〔03〕婢德、〔04〕馬、〔05〕牛、〔06〕犬、〔07〕疫病

從這幅圖表的比較中，可以看出《齋琬文一卷》的內容要比《雜齋文一本》來得豐富，所運用的層面也更為廣泛。如《齋琬文一卷》〈贊佛德〉一類所列都是屬於宗教節日的範疇，勿論寺廟僧尼或是民間凡庶，這些日子都要舉行盛大的慶祝法會，但是

《雜齋文一本》卻沒有編寫這類節日使用的齋文，似乎透露出前者包含了佛教寺廟中的齋會，而後者則比較側重於民間活動的齋會為主，因此才以《雜齋文一本》作為書名，也約略的透露兩書之間的編輯旨趣和意涵上有所不同。再者，佛教三世之說對於庶民百姓行為的影響也在這些齋願文本的分類中顯現，因為深信果報觀念的影響，認為多種福田對於來生必有福報。所以舉凡參與了宗教活動，捐輸寺廟財物，以助於經幢法器的諸多建置，對宗教之推廣或發揚，一概被視作具有無上的功德。於是每當寺廟落成，以及法器建置的時刻，往往都要舉辦齋會，一在倡揚佛教，也是捐納布施的最好時刻，既是力拼人氣，也是力拼財力的高潮，惟有在人聲沸揚之中，宗教狂熱的氣氛下，才是寺廟及僧尼獲得施捨齋襯的最好場合。

然而財務的獲得並非宗教的主要目的，解決人生苦難，才是初始創設的主要目標。生老病死原本就是釋迦牟尼佛遊走四門之時所看到的人間苦痛，為了解脫人間世的無常難題，佛陀發下了宏願，創立佛教。後來，凡是釋家子弟莫不以此職志，誓承佛陀的未完之願，既求自度，也要度人，解決人間一切有形無形的諸多苦痛。因此，當面對世人肉體的病痛或精神上的不安，必須要有能力給予慰藉。至於死後世界的茫然無助，更是大家所共同關心的課題，何去何從，如何讓廣大的庶民群眾能夠安心立命，從執政者的立場到一般凡庶百姓，除盡一己之力外，也要試圖透過這些法會的舉辦，讓他們肉體上的病痛得以解脫，同時也能撫慰他們不安的心靈，這正是〈患文〉、〈賽祈讚〉以及追悼亡靈齋文一類法會盛行的主要原因，而且更能與中國慎終追遠的祭祖文化逐漸接軌密合，在宣教上更無阻力。

佛教的主要精義在於打破階級制度，無分別心，舉凡眾生，一律平等。原始佛教從天竺之經中亞，傳到中國之後，隨著時空的變異，不斷的改變教義上的側重，於是從部派佛教逐漸變為東亞的大乘佛教。它所象徵的意義是從高聳入雲的潔白雪山下凡來到人間，不但要求自度，還要度化人間大眾，同時也要使所有的萬物生靈都能脫離人間的苦難，免於六道輪迴，同登西方淨土，這才是佛教僧尼淬勵的無常觀和一切信眾奉行的高尚情操，而〈祐諸德〉及〈諸雜篇〉中所列舉的齋會名目可說即是其意義的具體實踐。

至於這些齋文都是舉行法會過程中，主持僧尼所曾用以宣讀的套用文本，論其篇章結構，根據 S.2832 號《諸雜齋文範本》的分析說明，應該包含了〈歎德〉、〈齋意〉、〈道場〉、〈莊嚴〉等四個主要部分，亦即說明了齋會中宣讀的齋文，其內容和結構有如一般的文章段落，必須具有起承轉合的結構形式。換句話說，每篇開始先要讚嘆齋主之德，然後續說設齋之意，接下來則說明道場的氛圍情況，在末了時還要對道場莊嚴一番。如以「夫嘆齋分為段」下的列舉說明是：

爰夫金烏旦上，暹夕暮而藏輝；玉兔霄明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷，觀陰陽上（尚）有施謝之期，況人倫豈免去留者，則今

晨△乙公所陳意者何？奉為考妣大祥之所設也。惟靈天資沖邈，秀氣英靈，禮讓謙和，忠孝俱備。〈已上歎德者〉

為巨椿比壽，龜鶴齊年，何期皇天罔祐，掩降斯禍。日居月諸，大祥俄屆。公乃奉為先賢之則，終服三年，素衣霸（罷）於今晨，淡服仍於旬日，爰於此晨，崇齋奉福。〈齋意〉

是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧白足；經開貝業，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香□（芬）馥。〈道場〉

如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞真淨之正法。〈莊嚴〉

可見齋文是以這四大部分作為主軸，凡寫作齋文所不可缺少的部分。但是這四大部分之外，這裡還有一些沒有概括進去的文字，如一些稱作「號頭」與「號尾」，以及宣頌佛號的部分，由於它們是齋文寫作時常用的套語或格式，因此多被省略而沒有被提出來。可是在《諸文要集》第一至五篇中都錄有各式文章的「號頭」，如〈歎佛號頭〉、〈歎號頭〉、〈律師號頭〉、〈禪師號頭〉、〈法師號頭〉等；第六至第十則錄存各式文章的「號尾」：如〈□□號尾〉、〈患差號尾〉、〈凶齋號尾〉、〈願齋號尾〉、〈三寶都尾〉等，凡此，在在說明這類段落的頭尾文章在各種齋文編寫時，往往是可以通乘共載的常用形式，不是冠加在各篇齋文的總冒頭，即是附作篇章的結束語，也是一般主持法會念誦的僧尼所應詳知的熟套，因此在一紙難求的時代，往往被省略而不錄寫在這些文本裡頭，但是法會舉行時，念祝齋文或套寫齋文的僧尼仍然需要將這些共曉的熟語套式，完全在道場的運作中加以表現，否則齋主及信眾就會有首尾不全的感覺。尤其這些東西傳到日本之後，更以問答形式為齋願文結構列舉了十條凡例¹⁶云：

願文段可見之樣（結構）

客云：既聞序體願文其樣如何？

予云：此又以前詩序略頌尤宜，凡願文最初一筆詞能可案之，種種體難定，暫有十番目錄可知之云云。十番目錄之內，初番有四種之次第，每番傍字尤可案之，依件字甘苦有之故也。

至於其內順序則分：一番、四種次第：世間無常（通用儀也）、孝行儀、佛法贊歎、悲歎哀傷。二番、聖靈平生之樣。三番、病中之樣。四番、逝去之樣。五番、悲歎事。六番、日數事。七番、修善佛經事。八番、時節景氣事。九番、昔因緣事。十番、迴向句事。這十番事在初番之下又加註說明：「以上初番四種次第也，雖有種種體，先攝之取一種可用之，次自第二番至第十番強不可具之，或用之或不用之，事多者不

¹⁶國文學研究資料館編，《作文大體》，《漢文學資料集、真福寺善本叢刊第十二卷》（臨川書店，2000年9月刊）；真如藏本《玉澤不竭抄》卷下（叡山文庫藏）第497-506頁。又見675-678頁。

可限十番事，事少者略十番，為令知其意，先以十番註之。」末了也說：「已上十番目錄事蓋如此，雖然，專守此體，即詞無味。古人製作願文，長短不同，隨時依事艷詞等或加之，或不加之。每番便宜詞并傍字可案之，詞不離上理，又可續下句也。段段句并便宜詞傍字等，可見或抄、件抄可尋之。」事實上，如果依照這十番目錄所例舉的文詞，在筆者整理的這些齋願文本中仍然可以分別找到對應，只是文章既經按頭製帽，太過制式化就索然無味，因此才被以精英為紀錄的文學歷史所淘汰，而在《全唐文》或個人文集，以及後代諸多可見的文人作品盡是隨時依事的美文艷詞。如果了解到這一點，則《齋琬文》一書的重要性更是不言而喻。同時也可證明這類齋文文本不但流行於中土寺廟，有的更遠颺於日本國中，形成一種定規儀式和寫作的特定格式。甚至在仿《唐文粹》所編輯的《本朝文粹》第十三、十四卷及其續書，也都設有愿文一類的齋會文類，而空海（774-835）之《遍照發揮性靈集》第六至八卷與菅原道真（845-903）之《菅原文草》第十一、十二卷更保留了不少這類的愿文作品，尤其大江匡衡（952-1012）有《江都督納言愿文集》一書，證明他是法會愿文的一大作手。至於韓國方面的文獻，我們也可以在晚到十四世紀的朝鮮李朝時代所編輯的《東文選》卷一一四中發現列有〈道場文〉一目，而續書中仍然收錄了不少法會的相關文章。其影響東亞各國文化與文學之深遠，由此可見一斑。故池田溫先生云：

古代日本八至十二世紀佛教屬隆盛期，皇室貴族以下熱情奉佛，佛事法會頗受重視，因茲一流文人競作愿文，對比唐宋其現存者頗多。其文章風格基本踏襲唐前期體勢，時混中唐元白文風。吐魯番、敦煌雖在西陲，繼續蒙受中原佛教文化波及。其石窟倖存中原千年湮滅之文物資料，關於佛教功德論、愿文之類，現在能對照吐敦與日本，其互相發明可資深入考察者不少¹⁷。

偉哉！池田先生之言在在說明了這類文本的重要性，甚至更直接指出了它與東亞各國佛教文化的密切關聯。以至於在漢字文化圈內的周邊國家，除了日本國以外，如韓、越等國的上梁文體，依然可以看到漢文化圈內的影響和流變痕跡，而上頭看到日本和尚所帶走的諸多齋文寫卷紀錄，恰好印證了這件歷史事實。也因如此，這類作品往往成為寺廟僧尼學子課讀的必修教材，如《齋琬文》不但存有很多習書記誦的複本寫卷，北大 D.192 號卷尾也有一行題字云：

《諸文要集》一卷 大曆二年（767）三月 學仕郎 李英寫

可見這個本子的抄寫者李英還是一位學生的身份。如果再更進一程的探究，這位學仕郎抱著什麼樣的目的抄寫《諸文要集》呢？是把該書視作一般的知識用書呢？

¹⁷池田溫，〈吐魯番、敦煌功德錄和有關文書——日本古代愿文的源流〉，1994年國際敦煌學國際學術研討會論文。

還是準備在學習之後作為未來的謀生工具？從這簡短的一行文字中無法確認。但是一般舉行正式法會時，仍然需要具有公認神媒身份的僧尼才有主持指揮道場的資格，而且越是重要的法會更要敦請位高权重的高僧大德出面，才足以顯得法會的隆重，並得到庶民百姓的信任，突顯出法會的效力。那麼，這位學郎在求學過程中既然抄寫《諸文要集》，是否已經許下宏願，決定將來必要接受具足戒出家，成為一位聲望隆重的法會主持者呢？這點或恐言之太早，不如把他看作是受制於寺廟中接受教育的課讀環境，因而不得不接受這類必修的讀寫教材吧！

至於書名題作「京右街副僧錄內殿三教首座光道大師賜紫仁貴撰」的《諸雜齋文》下卷，則是一本他為一些特定的法會舉辦時所撰寫的散篇，然後集結成書，雖然只存下半部，也非屬於應用文書一類，但是卻足以比較和證明前面所提及的各種應用齋文文本與實際齋文文本之間的異同。尤其以作者聲望之尊與地位之隆給予衡量考慮的話，這部集子的重要性更是不言可喻。何況其參與的社交層面十分廣泛，對於晚唐的歷史真相及宗教活動也提供了不少的珍貴史料，則其文獻價值又與一些應用性質的齋文文本不同，而唐人此類世俗齋會匯集成冊的專屬著作已不多見，今日唯有此本獨存，不但證明了唐代法會的大量盛行，更可補苴有唐一代文獻史上的諸多不足。