

敦煌摩尼教殘卷《佛性經》體式新詮

——以佛經散文體「四言格」為中心*

汪 娟

一、前言

敦煌摩尼教文獻的數量不多，無論是《摩尼教殘經》、《下部讚》或是幸運得到綴合的《摩尼光佛教法儀略》，三種文獻的屬性各不相同，但都是孤本。因此，2012年曹凌考訂出第四種漢文摩尼教典籍《佛性經》¹，雖然只是短短28行的殘卷，卻格外引起學界重視。繼而，馬小鶴根據此一文獻先後發表了〈摩尼教「業輪」溯源——「宇宙圖」與《佛性經》研究〉、〈《佛性經》跋——新刊敦煌漢文摩尼教文書研究〉²兩篇專文，詳細討論了《佛性經》與摩尼教的輪回思想和圖像的關係。兩位學者的研究都極為出色，有關《佛性經》的進一步擴展似乎很難取得新的突破，但是從《佛性經》的叢錄來看，一方面是因為「國際敦煌項目」(International Dunhuang Project)的高清晰圖版創造了更有利的辨識文字的條件；另一方面，如果改從佛經散文體「四言格」³的視角出發，即可發現仍有若干經文乃至佚文，值得進一步地商榷。

特別是近年來從事宗教文本的復原工作，經常覺得不能單單停留在構成宗教文本的文字表面，還要透析文本內在的宗教潛質。因為文字文本固然能表達出宗教的

*本文為科技部計畫『敦煌摩尼教文獻和佛教的關係』(108-2918-I-130-001)、『摩尼教儀式、文本和圖像的互文性』(MOST 108-2410-H-130-029-MY2)的研究成果之一。

¹曹凌〈敦煌遺書《佛性經》殘片考〉(《中華文史論叢》2012年第2期，總106，頁309-337)；感謝曹凌先生致贈電子本。

²馬小鶴〈摩尼教「業輪」溯源——「宇宙圖」與《佛性經》研究〉(《絲瓷之路》第4期，北京：商務印書館，2013，頁135-163)、〈《佛性經》跋——新刊敦煌漢文摩尼教文書研究〉(收入特力更、李錦綉主編，《內陸歐亞歷史文化國際學術研討會論文集》，內蒙古人民出版社，2015.8，頁186-204)兩篇論文皆附有《佛性經》錄文，第二篇又作了修訂，本文有關文字隸定的討論以第二篇為準；感謝馬小鶴先生致贈電子本。

³顏洽茂、荊亞玲〈試論漢譯佛典四言格文體的形成及影響〉(《浙江大學學報》(人文社會科學版)第38卷第5期，2008.9，頁177-185)一文指出：早期漢譯佛典中，散體形式一如原典，對句式、字數的多少沒有限制。稍後的譯經中，散體句式漸趨整飭，四言句的運用愈來愈多。至魏晉南北朝，四言句式在散體經文中的比例明顯提高，均占70%以上，佛典四言格文體在此期正式確立。

思維和義理，但是光靠文字文本卻不能保證有效地把教義傳達給信徒，而透過諷誦或儀式卻是達到宗教目的的有力的方法，更容易產生一種信仰的力量⁴。因此，隱藏在表面文字之下的宗教文本，其實兼具了文字文本和非文字（乃至非物質）文本的宗教意涵，彼此相輔相成。越是從多面向的觀察，越能忠實地反映出完整的宗教內涵。換言之，宗教文本有時候並不純然是一種閱讀性的文本，往往還帶有儀式性或實踐性的意味。如果選擇從不同的視角出發，例如「閱讀」的視角或「儀式」的視角，極可能建構出完全不同的宗教文本。舉例來說，2015年7月，我和馬小鶴首度合作解讀霞浦文書《摩尼光佛》，然而，在缺乏圖版可資參照的情況下，便選擇以「儀式」作為新的研究視角，並以林悟殊⁵以及楊富學、包朗⁶兩篇錄文為基礎，撰成〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原〉⁷一文。正因為透析了《摩尼光佛》屬於摩尼教的禮懺讚願文集，率先復原其儀式結構，才能恢復其作為儀式文書的宗教文本，其實兼具文字文本和儀式文本的宗教意義。

誠如曹凌文中所說，《佛性經》是一部摩尼教經典，當即智昇在《開元釋教錄·別錄中·偽妄亂真錄》所載的「《彌勒摩尼佛說開悟佛性經》一卷（經後題云：《人身因緣開悟佛性經》，或直云：《開悟佛性經》，九紙）」⁸。亦即經錄所說「邪見所造，以亂真經」的「偽造」佛經。那麼，《佛性經》在內容上大量借用佛經語彙、形式上極盡摹仿佛經體式，一點也不奇怪。從殘存的文字來看，《佛性經》其實採用了典型的佛經「四言格」散文體，文字圓熟，讀誦起來朗朗上口，幾乎比佛經還像佛經。換句話說，如果將殘卷第19行所見唯一的三字句（即佛經的慣用語「何以故」三字）除外，其他部分幾乎完全模仿佛經散文「四言格」的體式，唸誦時依照四言一句的節奏，和佛經的語感極為相似，甚至比起大多數的佛經散文對「四言格」的運用，⁹更為普遍而圓熟。因此，本文主要借助於佛經「四言格」的散文體，從「誦經」的視角出

⁴恩師冉雲華先生〈諷誦的力量〉（收入冉雲華《中國佛教文化研究論集》，台北：東初出版社，1990年，頁1-12）一文指出：「與諷誦最相近的字眼是“chant”，……就我們所知，諷誦可應用於詩及散文中。」又說：「中國的佛教，早在日本及西藏的教徒之前，已充分的了解諷誦的力量。他們視諷誦為達到宗教目的的有力的方法。」顏洽茂、荊亞玲前揭揭文也說：「佛教重視誦讀的教化作用，認為好的誦讀能夠使人『聽音可以娛耳，聆語可以開襟』。四言語音節奏均勻而清晰，可以很好地滿足佛教誦讀教化的需求。」

⁵林悟殊〈《摩尼光佛》釋文並跋〉，以下簡稱〈釋文〉，載林悟殊《華化摩尼教補說》，蘭州：蘭州大學出版社，2014.12，頁457-492。

⁶楊富學、包朗〈霞浦摩尼教新文獻《摩尼光佛》校注〉，以下簡稱〈校注〉，載《寒山寺佛學·第10輯》，蘭州：甘肅人民出版社，2015.12，頁74-115。

⁷汪娟、馬小鶴〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原〉，《敦煌學》第32輯，2016年8月，頁1-43。再者，兩人近日已完成〈霞浦文書《摩尼光佛》科冊重訂本〉（排印中）。

⁸（CBETA, T55, no. 2154, p. 673, a1-3）。

⁹以玄奘譯《心經》為例，即以四言格（如「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」等）和非四言格（如「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」等）相互夾雜。

發，重新審視殘存的錄文、斷句（本文採用諷誦經文的節奏作為斷句，而不是一般閱讀古文的斷句），試圖建立另一種兼具文字文本與非文字文本的《佛性經》讀誦本；目的並不在於呵責前人的斷句錯誤（從古文語法的點斷而言，不見得是錯誤），而是透過散文體四字一頓的讀誦模式，大致可以估算出殘卷每一行的原來字數：其一，或可藉此進行小部分的文字復原，更能貼近《佛性經》的本來面目；其二，將來如果遇到其他殘卷有類似的情況，或許也可以作為方法的借鏡。此外，有關「七種苦惱懊悔之處」的排比方式，鎔鑄了講唱提詞、壁畫題榜常用的「時」、「處」於經文之中，這對探索《佛性經》成立時的宗教文化，與廣泛流行的俗講變文、圖像題榜之間的互文性，似乎也留下了一定的線索。

二、復原佛經散文「四言格」的體式

BD9401（發 22）《佛性經》（文末附圖）¹⁰，曹凌依據原卷第 18 行：「佛性經說外道破戒僧業行品第九」所擬題。寫卷的發現經過、時代背景、相關研究等課題，曹、馬二氏已有詳細論述，不贅。至於《佛性經》錄文的呈現方式：曹凌錄文在先，並嚴格遵守學術規範，以“□”和“□”代表前缺、後缺，不易點斷之處就不加標點符號，因此除了幾處誤認及漏字以外，問題不大；因其謹慎保守的態度為錄文奠立了良好的基礎。馬小鶴以其多年來從事摩尼教研究的功力、豐富的學養，在曹凌錄文的基礎上又做了若干修訂和增補，在內容的品質上當然只有更好；由於後出轉精，在此謹以馬氏第二篇專文（2015）的錄文作為討論對象：馬氏在每行前後的缺文處分別填入若干個“□”，相當於破損處的大約字數，優點是可以更清楚地看出每行缺字數量的多寡，而其增補的字詞也使全經的思想內容更為清楚；但缺點是在另一方面又衍生出新的問題，即依目測填入的缺字數量和依文義增補的字詞，不一定能剛好合乎原卷的體式和字數。由此可知，兩位前賢的錄文各有所長，而他們在保存比較完整的〈說外道破戒僧業行品第九〉之後所做的錄文，已有近乎四言（或八言）的特色，可惜只是用了案頭閱讀理解文義的方式來進行句讀標點，忽略了《佛性經》的散文體式其實是模仿佛經特殊的「四言格」而來。

重新審視《佛性經》，從寫卷的抄寫而言，首尾均缺，殘存 28 行。由於第 7-9 行、第 21-27 行（共計 10 行）從頭到底保存了完整的字數，呈現每行約在 37-40 字之間；又因每行抄寫字數不定，造成了復原上的一大困難。從內容的體式而言，除了第 19 行「何以故」三字以外，此卷幾乎完全模仿佛經散文「四言格」的體式，即唸誦時依照四言一句的韻律節奏，且多以雙句連文（八言）呵成一氣。因此，原卷雖然破

¹⁰原卷刊於《國家圖書館藏敦煌遺書》第 105 冊，北京圖書館出版社，2008 年，頁 342。本文圖版採自 IDP 國際敦煌項目網站。

損嚴重，缺文亦多，但是若以每行 37-40 字為基準，再加上「四字一頓、八字連文」的讀誦模式，仍可依據原卷殘存字數算出每一行原來抄寫的總字數；是故依此體式及其文理，亦得據以檢校書手是否有漏抄而致缺文之處，並可進行局部的文字復原。儘管對大幅度的紙張破損處所造成的連續性缺文，仍舊無法彌補全文，但對局部恢復敦煌古逸《佛性經》的面貌，多少仍有助益。

以下依「四言格」體式重新錄文，進行校補。承自曹、馬二氏的錄文，不另出注。首先錄《佛性經》諷誦本，再就各行字數進行討論。

凡例如下：

左欄，標明行次/該行保存字數（包含缺筆字，不包含缺文）；“[] 內之數字”係經還原後推定該行原本之總字數（包含缺筆字、缺文及補字）。

右欄，依「四言格」體式錄文：

- 一、“□”表缺文。
- 二、“□內之字”表缺筆字。
- 三、“[] 內之字”表臆測之補字。
- 四、“·”表唸誦時的節奏點。
- 五、“畫底線”表同一行中之雙句四言（即八字連文）。
- 六、“曲線”表每行首尾前後相銜之八字連文。

行次/字數	BD9401《佛性經》諷誦本
01/14 [34. 42?]	虧闕，乃至一餅·及一碗水。如是 <u>施者</u> ·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。
02/16 [34. 42?]	復次當知·聽者之行，在於法中·昇降不等，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□。
03/19 [39]	<u>虔恭·助法之徒</u> ，亦有盡心·崇信之衆。如上聽者·性□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□。
04/18 [37]	<u>科斷時·罪有輕重</u> 。亦如衣裳·垢膩不等，若洗 <u>澣</u> [時]·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。
05/14 [36]	<u>緩急</u> 。其諸聽者·隨業受苦， <u>解脫遲疾</u> ·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，[七種]
06/27 [37] ¹¹	<u>苦惱·生大懊悔</u> ：第一苦惱·懊悔之處， <u>臨命歿日</u> ·性出身時。 <u>第二苦惱</u> ·[懊悔之處， <u>平等王前·受審判</u>] ¹²
07/37	時。第三苦惱·懊悔之處，性至天間·轉受形時。第四苦惱·懊悔之處，性入業輪·陰陽苦時。第五苦惱·
08/38	懊悔之處，性於虛空·受寒熱時。第六苦惱·懊悔之處，性挂五種·草木中時。第七苦惱·懊悔之處， <u>受五</u>

¹¹第 6 行原抄 38 字，「第一」之後又衍一「第」字，但字右有刪除符，故不出校，實際當為 37 字。

¹²S.2659《下部讚》第 255 行：「憶念戰慄命終時，平等王前莫屈理」；BD.256《殘經》第 307-308 行：「常念命終險難苦楚危厄之日，常觀無常及平等王，如對目前，無時暫捨」。

09/38	類身·改形體時。如上七種·皆是聽者，乘自罪殃·受苦惱處。然於承前·所脩功德，常隨救拔·令離諸苦。
10/35 [39]	至成佛來·各依行業，五處分配·而得解脫：第一行者·性至十天，於彼洗濯·便得解脫。 <u>第二行</u> [者·從常明] ¹³
11/33 [38]	來，墮巖鹵地 ¹⁴ ·而行解脫。第三行者·性入卉木，暫作香華·便得解脫。第四行者·結成菓實， <u>光明清淨</u> ¹⁵ ·即
12/37 [42?]	得解脫。第五行者·更受人身，依法脩行·然始解脫。以是當知·其和合性，隨其罪業·從於諸天，受其 <u>險難·苦楚危</u>
13/33 [42?]	厄，輪迴五趣·備受 ¹⁶ <u>八百·四十萬種·生死之苦</u> ，然受人身·後得解脫。猶如有人·身犯罪咎， <u>科斷既了</u> ·還得 <u>放</u> [免。若
14/31 [38]	於身] <u>性</u> ·所作損害，然被觀音·及以勢至，於其輪間·洗濯清淨，及療瘡痍·復使痊癒。猶如 <u>國王·大赦獄</u>
15/29 [36]	囚，脫除枷鎖·離縛去纏。亦似醫藥·療損瘡疣，死肉去身·生肌平復。即便串帶· <u>花冠纓絡，妙衣莊</u> ¹⁷
16/29 [38]	嚴·將歸常樂。亦如父母·慈愍男女，有過雖責·還復撫慰。喻如有人·身帶垢膩， <u>澡浴身體·著鮮淨衣</u> ¹⁸ 。如
17/30 [31?]	是因緣·聽者亦尔。為於性上·有其罪垢，陶鍊洗除·令使清淨，然始解脫·得歸 <u>明</u> [界]。
18/32 [39]	佛性經說外道破戒僧業行品第九 復告汝等·若人佛性，墮落地獄·受諸苦者，皆 <u>爲</u> [其性·受諸幻惑 ¹⁹ ，自]
19/31 [37]	當遠離·即免被損。何以故？於性最惡，更亦不過·諸外道等。其貪魔王·為害性故，置 <u>諸外道·破戒師</u>
20/34 [36]	僧。猶如獵師·捕得鵝鴈， <u>縫目剪翅·安自網中</u> ，以藉作聲·轉引飛類，其諸外鳥·聞鵝鴈聲，應 <u>聲飛</u>
21/39	來·就於網所，便即被裹·失命亡軀。其諸外道·破戒師僧， <u>幻惑</u> 衆生·令喪佛性，一如網中， <u>鵝鴈無異</u> 。以是

¹³依 BD.256《殘經》第309-320行：「如是等者，名為十二明王寶樹。我從常樂光明世界，為汝等故，持至於此，欲以此樹栽於汝等清淨眾中。汝等上相善慧男女，當須各自於清淨心栽植此樹，令使憎（增）長。猶如上好無砂鹵地，種一收萬，如是展轉，至無量數。汝等今者，若欲成就無上大明清淨果者，皆當莊嚴如[是]寶樹，令得具足……悉能發起無上道心。猶如卉木值遇陽春，無不滋茂；敷花結菓[皆]得成熟，唯除敗根不能滋長。」擬補「從常明」來。

¹⁴墮「巖鹵地」疑當作「無鹵地」，同前註。

¹⁵同前註。

¹⁶依 BD.256《殘經》第307行「常念命終險難苦楚危厄之日」、第51行「輪迴五趣，備受諸苦」文理校補。

¹⁷依 S.2659《下部讚》第395行「受三大勝，所謂花冠、纓絡，萬種妙衣串佩」擬補。

¹⁸見《大方廣十輪經》卷2〈發問本業斷結品3〉：「澡浴身體，著鮮淨衣」（CBETA, T13, no. 410, p. 687, c25-26）；《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷2：「澡浴身體，著新淨衣」（CBETA, T14, no. 451, p. 415, a11-12）；為常見之譬喻。又如《禮懺文》卷1：「由如衣服多有垢膩，若欲洗滌入嚴灰，一洗垢膩俱盡。然將清水再擇，便得鮮潔之衣。懺悔亦復如是，造罪得罪，懺悔罪滅，即是清淨功德之身。」（CBETA, T85, no. 2855, p. 1305, a7-10）

¹⁹據原卷第21行「其諸外道·破戒師僧，幻惑衆生·令喪佛性」文理校補。

22/38 [39] ²⁰	賞知·諸外道等，詐現慈悲·妄說佛法，勸誘他人·令行[眾]善，而於自身·具造諸惡。猶如奸矯·多行婦人，對
23/40	夫主前·佯立貞相，於自孩子·口不近著，一切時中·亦不戲笑，若離夫後·恣作非違，魅惑他人·元無羞恥。其
24/39	諸外道·廣作罪愆，能於衆生·詐現清淨，巧能誑惑·作罪避人。外道之徒·多奸如是。又諸外道·破戒師僧，
25/37	於佛於法·於性於福，雖稱其名·無有一能，辯得真體·識其形相。猶如羣盲·不識象寶，忽聞有象·覺
26/39	奔其所。爲眼不見·信手摸著，隨摸著處·便定形狀，乃於象體·一一說別。復到寶所·咸亦不委，或腳蹋著·
27/38 [40] ²¹	疑謂土塊，或手拈得·將是凡石，生輕賤心·便即拋棄。諸外道等·雖歎佛光，及見照耀·不認作佛 ²² 。雖說真佛 ²³ ·
28/4 [?]	□□□□，□□□□·□□□□。[猶如?] □□·□□□□，□□□□·□□不持奉，雖歎功[德]（下缺）

其次，以此條件為依據，除大篇幅連續性缺文以及第 19 行「何以故」三字所帶領的文句以外，其他錄文皆以八字連文的方式呈現，幾無例外，據此即可補出大部分首尾相銜的缺文字數。

第一，先從每行抄寫完整的字數來看：第 7 行 37 字、第 8 行 38 字、第 9 行 38 字、第 21 行 39 字、第 22 行原抄 38 字（當為 39 字）、第 23 行 40 字、第 24 行 39 字、第 25 行 37 字、第 26 行 39 字、第 27 行原抄 38 字（當為 40 字），每行約抄 37-40 字，可據以作為判斷基準。

第二，若再結合首尾相銜的八字連文，可以估算出每行的應寫字數，在此基準（37-40）之內的有第 3 行 39 字、第 4 行 37 字、第 6 行原抄 38 字（當為 37 字）、第 10 行 39 字、第 11 行 38 字、第 14 行 38 字、第 16 行 38 字、第 18 行 39 字、第 19 行 37 字，殆無疑義。

第三，超出基準之外的，第 5 行、第 15 行、第 20 行皆只有 36 字，離基準不遠，應該不成問題。至於第 1 行、第 2 行，如果不考慮是否有漏抄之缺文，或是誤抄後又刪掉，或是句中剛好有三字句「何以故」等各種情況的話，可能為 34 字或 42 字；但是從殘存字跡較密來看，42 字的可能性更大一些。

第四，其他問題還有：第 12 行末、第 13 行首的文字殘損較多，而且正好是首尾相銜之處，故不易判斷；如果不考慮上述的漏抄等情況，文字相銜之處從「受其……
[八]百」應為 16 字，或許第 12、13 行分別抄寫了 42 字的可能性稍大。第 17 行為第九品前一行，極可能只有 31 字，至「然始解脫，得歸明[界]」，語意完足，可能就

²⁰第 22 行原抄 38 字，若依四言句式補上「眾」字，實際當為 39 字。

²¹第 27 行原抄 38 字，若加上該行右側所補兩個「佛」字，實際當為 40 字。

²²該行右側補一「佛」字，似非同一人筆跡。

²³同前註。

結束了；但也有可能再補雙句四言，成為 39 字。第 28 行僅保存中間四字，上下皆殘，字數不明。

三、鎔鑄講唱提詞、壁畫題榜常用的「時」、「處」於經文

以上保留原卷行款，旨在估算每行字數。若從《佛性經》的經文內容來看，更可就其上下文理相類之語法，考查校補文字是否恰當。因此不辭冗文，重新區分段落，再次彙錄全文：

(上缺) 虧闕，乃至一餅·及一椀水。

如是施者·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。

復次當知·聽者之行，在於法中·昇降不等，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□。

□□□□·□□□□，□□虔恭·助法之徒，亦有盡心·崇信之衆。

如上聽者·性□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□□□，□科斷時·罪有輕重。

亦如衣裳·垢膩不等，若洗澣 [時]·□□□□，□□□□·□□□□，□□□□·□□緩急。

其諸聽者·隨業受苦，解脫遲疾·□□□□，□□□□·□□□□。

□□□□·□□□□，[七種] 苦惱·生大懊悔：第一苦惱·懊悔之處，臨命歿日·性出身時。

第二苦惱·懊悔之處，平等王前·受審判 時。第三苦惱·懊悔之處，性至天間·轉受形時。

第四苦惱·懊悔之處，性入業 輪·陰陽苦時。第五苦惱·懊悔之處，性於虛空·受寒熱時。

第六苦惱·懊悔之處，性挂五種·草木中時。第七苦惱·懊悔之處，受五類身·改形體時。

如上七種·皆是聽者，乘自罪殃·受苦惱處。然於承前·所脩功德，常隨救拔·令離諸苦。

至成佛來·各依行業，五處分配·而得解脫：第一行者·性至十天，於彼洗濯·便得解脫。

第二行 [者·從常明] 來，墮 離 鹵 地·而行解脫。第三行者·性入卉木，暫作香華·便得解脫。

第四行者·結成菓實，[光明清淨·即] 得解脫。第五行者·更受人身，依法脩行·然始解脫。

以是當知·其和合性，隨其罪業·從於諸天，受異 [險難·苦楚危厄，輪迴五趣·備受] 八百·四十萬種·生死之苦，然受人身·後得解脫。猶如有人·身犯罪咎，科斷既 了·還得 免 [免]。

[若於身] 性·所作損害，然被觀音·及以勢至，於其輪間·洗濯清淨，及療瘡痍·復便 痊 癒。

猶如 [國王·大赦獄] 囚，脫除枷鎖·離縛去纏。亦似 鑿 藥·療損瘡疣，死肉去身·生肌平復。

即便串帶·[花冠纓絡，妙衣莊] 嚴·將歸常樂。

亦如父母·慈愍男女，有過雖責·還復撫慰。喻如有人·身帶垢膩，[洗浴身體·著鮮淨衣]。

[如] 是因緣·聽者亦尔。為於性上·有其罪垢，陶鍊洗除·令使清淨，然始解脫·得歸明 [界]。

《佛性經·說外道破戒僧業行品第九》

復告汝等·若人佛性，墮落地獄·受諸苦者，皆因 [其性·受諸幻惑，自] 當遠離·即免被損。

何以故？於性最惡，更亦不過·諸外道等。其貪魔王·為害性故，置 [諸外道·破戒師] 僧。

猶如獵師·捕得鵝鴈，絳目剪翅·安自網中，以藉作聲·轉引飛類，其諸外鳥·聞鵝鴈聲，應 [聲

飛] 來·就於網所，便即被裹·失命亡軀。

其諸外道·破戒師僧，幻惑衆生·令喪佛性，一如網中·瞎鵝無異。

以是當知·諸外道等，詐現慈悲·妄說佛法，勸誘他人·令行[眾]善，而於自身·具造諸惡。

猶如奸矯·多行婦人，對夫主前·佯立貞相，於自孩子·口不近著，一切時中·亦不戲笑，若離夫後·恣作非違，魅惑他人·元無羞恥。

其諸外道·廣作罪愆，能於衆生·詐現清淨，巧能誑惑·作罪避人。外道之徒·多奸如是。

又諸外道·破戒師僧，於佛於法·於性於福，雖稱其名·無有一能，辯得真體·識其形相。

猶如羣盲·不識象寶，忽聞有象·覺奔其所。爲眼不見·信手摸著，隨摸著處·便定形狀，乃於象體·一一說別。

復到寶所·咸亦不委，或腳踢著·疑謂土塊，或手拈得·將是凡石，生輕賤心·便即拋棄。

諸外道等·雖歎佛光，及見照曜·不認作佛。雖說真佛·□□□□，□□□□·□□□□。

[猶如?] □□·□□□□，□□□□·□不持奉，雖歎功[德](下缺)

首先，根據曹凌研究分析，《佛性經》的譬喻有「衣裳、父母一男女、摸象」三個譬喻。其實依據以上分段，還可清楚呈現以「罪了放歸、國王赦囚、鑿藥療瘡」譬喻「佛性」(靈魂)的淨化與解脫；及以「獵師捕鵝、奸矯婦人」譬喻「外道」惡行、多奸的例子，十分豐富。

其次，經文涉及「七種苦惱懊悔之處」和「五種行者」的解脫方式，不但運用整齊的「四言格」體式，而且依「數字」為序，呈現明顯的「排比」修辭方式。其中第6-9行涉及摩尼教佛性(靈魂)輪迴的內容，敘述聽者轉生時有七種苦惱懊悔之處，而第10-12行說明五種修行者可以獲得解脫的方式。

值得注意的是，「七種苦惱懊悔之處」從第一到第七，逐一臚列「第○苦惱·懊悔之處，○○○○·○○○時」的套句，雖然是聽者的靈魂在輪迴的過程中「乘自罪殃，受苦惱處」，但曹氏將第三到第五種歸為一組，第六、第七種歸為一組；而馬氏更進一步結合「宇宙圖」闡明業輪與摩尼教靈魂輪迴論的關係，並指出回鶻文文書U169 II清楚地說明黃道十二宮在靈魂輪迴過程中的樞紐地位，將靈魂轉世分為三個階段：第一個階段是靈魂向黃道十二宮上升，當即《佛性經》所描寫的第一到第三苦惱懊悔之處。第二階段是靈魂到達了黃道十二宮，在那裏轉化成另一個自我，當即《佛性經》第四苦惱懊悔之處。第三階段是轉化後的靈魂從黃道十二宮下降，當即《佛性經》描寫的第五到第七苦惱懊悔之處。

由此可見，每一層次的具體內容，還不能完全明瞭。如果以上錄文中對「五種行者」的校補可行的話，或與BD.256《殘經》「十二明王寶樹」的敘述有關。依據《殘經》第220-229行云：

惠明相者：第一大王、……十二者內外俱明。如是十二光明大時，若入相、心、念、

思、意等五種國土，一一孳延無量光明，各各現果亦復無量。其菓即於清淨徒眾，而具顯現。

若電那勿具足十二光明時者，當知是師與眾有異。……即是十二相樹初萌顯現，於其樹上，每常開敷無上寶花。[花]既開已，輝光普照。一一花間，化佛無量，展轉相生，化無量身。

只要清淨電那勿（即選民，師僧）內懷十二明性，勤修正道，具足不缺，是師各有五種記驗，故《殘經》第 309-320 行云：

如是等者，名為十二明王寶樹。我（惠明使）從常樂光明世界，為汝等故，持至於此，欲以此樹栽於汝等清淨眾中。汝等上相善慧男女，當須各自於清淨心栽植此樹，令使憎（增）長。猶如上好無砂鹵地，種一收萬，如是展轉，至無量數。汝等今者，若欲成就無上大明清淨果者，皆當莊嚴如[是]寶樹，令得具足……悉能發起無上道心。猶如卉木值遇陽春，無不滋茂；敷花結菓[皆]得成熟，唯除敗根不能滋長。

由此可見，第二行者乃至第四行者，應當是指依教修行的清淨師僧，將惠明使從常樂光明世界持來的「十二明王寶樹」，「各自於清淨心栽植此樹」。因此，除了敗根無法滋長以外，無論是墮於上好無砂鹵地的「善種」，或是值遇陽春的「卉木」開敷「香華」，乃至結成光明清淨的「菓實」，皆能獲得解脫。是故「當知是師與眾有異」，換句話說，此處的清淨電那勿（師僧）實與七種聽者的苦惱懊悔之處有所不同，不應與「第六苦惱懊悔之處，性挂五種草木中時」一概而論。

至於以四言體式排比凝鍊的「……處，……時」，在其他的經典中，似乎未曾出現過，也沒有學者進行過討論。

事實上，法國學者朱莉婭·克里斯特娃（Julia Kristeva）指出：「任何一篇文本的寫成都如同一幅語錄彩圖的拼成，任何一篇文本都吸收和轉換了別的文本。」²⁴換句話說，每一個文本都不是絕對的原創，因為每一個文本都包含了對其他文本的吸收和改造。而且此處的「文本」是指廣義的文本，並不限定在語言文字，也可以包含一切跨文本的文化現象。陸揚〈作為複數的「文本性」與「物質性」〉也說：「當一種蘊涵文化意義的對象進入中古文人的書寫中時，這一對象本身就成為整個文本製作過程的一個部分，也就是說其『物質性』的一面迅速具有了『文本性』意義。」²⁵如果從互文性的視角來觀察《佛性經》中七個排比整齊的「……處，……時」並尋求其來源的話，便可發現除了摩尼教的教義、佛經四言體式以外，它還與普遍流行的俗講活

²⁴ 克里斯特娃（Julia Kristeva）《符號學，語意分析研究》，（*Σημειωτική, Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969），頁 145。轉引自〔法〕蒂費納·薩莫瓦約著，邵焯譯《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003.1），頁 3-4。

²⁵ 陸揚〈作為複數的「文本性」與「物質性」〉，《文匯學人》第 336 期，2018.03.30，<http://whb.cn/zhuzhan/xueren/20180330/193757.html>。

動和經變榜題，具有共時性的文化意義。

作為俗講活動底本的敦煌變文，留下許多線索顯示變文和圖像的關係十分密切。首先，從若干變文的標題來看，如〈祇園圖記〉、〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉等，顯示出有些變文是附圖的，儘管圖像並不一定保存下來。以 P.3784 〈祇園圖記〉（變文）為例，金維諾指出中國現存的《祇園記圖》（壁畫）以敦煌西千佛洞的一鋪為最早（北朝末期），由十一個連續性的情節所組成，殘存的八個題榜²⁶中，還有四個題榜的最後一字保存了「時」字：

- （第一幅）須達長者辭佛□（將）向舍衛國□（造）精舍，佛□舍利弗共□建造精舍，辭佛之時
- （第三幅）須達長者□□□太子□園，佛□□□舍利弗□□時
- （第五幅）勞度差化作大樹，舍利弗化作□風吹時
- （第十幅）勞度差化作夜叉，舍利弗化作毘沙門，使身火焚時

另於〈《祇園記圖》與變文〉²⁷一文中指出，第 98 窟《祇園記圖》的題榜更加詳細，同時舉出了十幾個長短不一、以「時」為末字的題榜。此外，舉出 P.4524 號長卷，同樣是表現勞度叉與舍利弗鬥法的故事，但是一面是變文，一面是圖畫，每節圖畫都和變文相應，標志著變文和變相互相吸取營養、豐富著形象塑造的過程。由此可見，無論是壁畫也好，畫卷也好，都和變文具有互文的題材。

程毅中〈關於變文的幾點探索〉²⁸，指出敦煌寫卷 S.4257 中也有這樣的標題：

- 風吹幄帳繩斷，外道卻欲繫時；
- 風吹幄帳欲倒，外道將梯想時；
- 外道諸女嚴麗裝飾擬共惑舍利弗時；
- 大外道勞度叉共舍利弗鬥神力時；……

進一步說明「這些圖畫的標題一般都有一個『時』字，表示畫面所描繪的是整個運動過程中的一個場面。」又舉出變文裏的類似套語，諸如：「於此之時，有何言語云云」、「當此之時，有何言語云云」、「當爾之時，道何言語」、「於爾之時，有何言語」……，一般都是用在唱詞前面，和壁畫題榜的「時」字用法不同。並且認為變文裏常用的「處」字，更值得注意。

周紹良指出變文講唱的結構：「『×××處，×××說』的形式，正是講唱交替的地方。」同時舉出「二將斫營處，謹為陳說」、「先得阿難（羅漢）果，後當學道，看

²⁶金維諾〈敦煌壁畫《祇園記圖》考〉，收入白化文、周紹良編《敦煌變文論文錄》（台北：明文書局），頁 341-352。

²⁷金維諾〈《祇園記圖》與變文〉，《敦煌變文論文錄》，頁 353-360。

²⁸程毅中〈關於變文的幾點探索〉，《敦煌變文論文錄》，頁 373-396。

目連深山坐禪之處」……等例子說明，這些「正是顯示、指點圖畫的時候，這就是『變文』特徵的所在。」²⁹梅維恒進一步指出，韻文之前的套語所使用的「處」字與壁畫上所標記各場景的題記相關，如：敦煌 102 窟有「太子雪山落髮處」、「泥連河澡浴處」，108 窟有「此是百梯山延法師隱處」等；還有敦煌卷子 P.3317《佛本行集經第三卷已下緣起簡子目號》所列的佛陀生平 118 處短箋都以「處」字結尾³⁰。

唐代社會盛行俗講和變相製作，無論是「……處」或「……時」的套語，皆大量出現於變文的講唱提詞、經變的壁畫題榜、寫本的畫稿子目之中。儘管變文和變相的主從關係，學界仍有歧見³¹，但是對「……處」、「……時」代表一個情景，一個畫面，或是圖文關係，基本上沒有什麼異議。上面所討論的這些資料雖然和《佛性經》（摩尼教的教義）沒有內容上的關聯性，但是在濃郁的佛教文化的氤氳裏，可以發現《佛性經》不只是摹仿佛經四言格的體式，也吸收了當時普遍流行的佛教文化，為《佛性經》注入了俗講和經變的跨文本性；透過「……處，……時」將參差不齊的句式進行改造，成為規律齊一、八字連文的排比句法，從而產生一種獨特的創新。如果進一步延伸思考，《佛性經》中的「七種苦惱懊悔之處」，聽者靈魂轉生之時，是不是也有所謂的圖文搭配？結果當然只能以俟來日。

四、小結

宗教文本的復原，主要有兩種情況：一種是文字殘缺的復原，另一種是儘管文字沒有殘缺，也要復原。文字殘缺的文本需要進行復原，因為其外在的殘缺反而是顯而易見，可以透過校勘、輯佚、或者各種專業的考據方式，加以復原；但是如果文字沒有殘缺的話，便難以覺察進行復原的必要性。同樣地，如果單以知識分子的眼光來理解宗教文本，有時候便易於忽略某些潛藏在宗教文本之下的非文字（乃至非物質）文本所蘊涵的宗教意義。若能採用信徒通俗淺近的視角，從宗教的實用功能來考量宗教文本，可能會有不一樣的收穫，或許更能貼近宗教文本的完整義蘊。

《佛性經》被佛教目錄學家視為「偽妄」經典，實際上是一部極力摹仿佛經的摩尼教經典。本文站在前賢的基礎上，一方面藉由「諷誦」的視角復原《佛性經》為「四言格」的散文體式，以及各行字數；另一方面針對文字殘缺的部分進行若干校補，從而對《佛性經》五種行者的解脫提供另一種詮釋。除此之外，更揭橥了《佛性經》

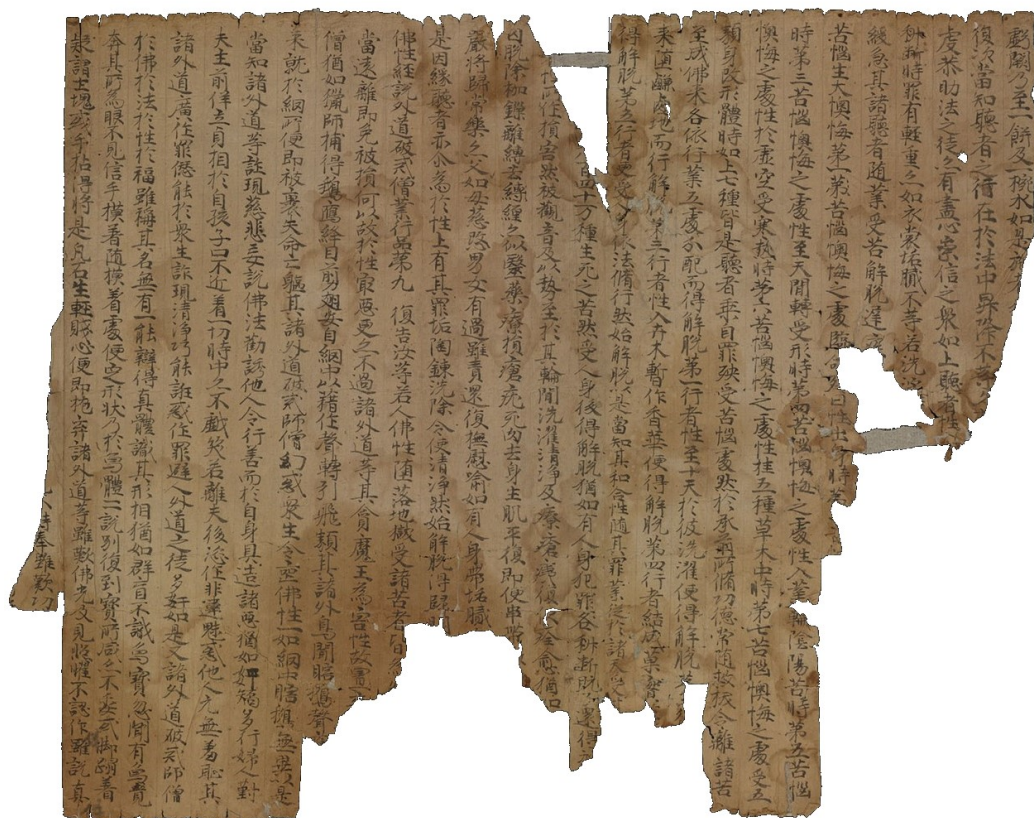
²⁹周紹良〈談唐代民間文學——讀《中國文學史》中「變文」節書後〉，收入《敦煌變文論文錄》，頁 405-428。

³⁰Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989. 中文譯本參梅維恒《唐代變文——佛教對中國白話小說戲劇興起的貢獻之研究》，楊繼東、陳引馳譯，香港：中國佛教文化出版有限公司，1999 年，頁 219。

³¹恩師鄭阿財先生〈變相與變文關係論爭平議〉，《新國學》第 12 卷，頁 1-20。

鎔鑄講唱提詞或壁畫題榜於規律整齊的四言體式之中，不論是在佛教經典或摩尼教經典中，皆可能是目前所見唯一的例子；足以呈現此一經典的製作和俗講變文、經變題榜…等宗教藝術文化的密切交融。

(作者為銘傳大學應用中文系教授)



附圖：中國國家圖書館藏 BD9401